[illegible]

المعجم

في فقه لغة القرآن وسرّ بلاغته

[illegible]

إعداد وتحقيق

قسم القرآن بمجمع البحوث الإسلامية

بإشراف

الأستاذ محمد واعظ زاده الخراساني

بسم الله الرحمن الرحيم

الموسوعة القرآنية الكبرى

المجلد التاسع عشر

تأليف وتحقيق

قسم القرآن بمجمع البحوث الإسلامية

بإشراف

مدير القسم

الأستاذ محمد واعظ زاده الخراساني

المعجم في فقه لغة القرآن و سرّ بلاغته / تأليف و تحقيق قسم القرآن في مجمع البحوث الإسلامية؛ بإرشاد و إشراف محمّد واعظ زاده الخراساني. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ١٤٣١ ق. ١٣٨٩ ش

ج.

ISBN ٩٧٨-٩٦٤-٩٧١-٤٠٢-٨ (ج١٩)
ISBN set ٩٧٨-٩٦٤-٤٤٤-١٧٩-٠

فهرستنويسي بر اساس اطلاعات فيپا.
عربي.
١. قرآن -- واژه‌نامه. ٢. قرآن -- دايرة‌المعارف. الف. واعظ زاده خراساني، محمّد، ١٣٠٤-. ب. بنياد پژوهشهاي إسلامي.

BP٦٦/٤/م٥٧ ٢٩٧/١٣
كتابخانه ملّي إيران م٧٨-٨٦٩٧

المعجم في فقه لغة القرآن و سرّ بلاغته

المجلّد التاسع عشر

تأليف و تحقيق: قسم القرآن في مجمع البحوث الإسلامية
إشراف: الأستاذ محمّد واعظ زاده الخراساني

الطّبعة الأولى ١٤٣١ق / ١٣٨٩ش
١٠٠٠ نسخة / الثّمن: ١٣٨٠٠٠ ريال
الطّباعة: مؤسّسة الطّبع والنّشر التابعة للآستانة الرّضويّة المقدّسة

مجمع البحوث الإسلامية، ص.ب ٩١٧٣٥٣٦٦
هاتف وفاكس وحدة المبيعات في مجمع البحوث الإسلامية: ٠٢-٨٠٢-٢٢٣
معارض بيع كتب مجمع البحوث الإسلامية، (مشهد) ٢٢٣٣٩٢٣، (قم) ٧٧٣٣٠٢٩
شركة بهنشر، (مشهد) الهاتف ٨٥١١١٣٦٧، الفاكس ٨٥١٥٥٦٠

www.islamic-rf.ir E-mail: info @islamic-rf.ir

حقوق الطّبع محفوظة للنّاشر

المؤلّفون

الأستاذ محمّد واعظ زاده الخراسانيّ

ناصر النّجفيّ

قاسم النّوريّ

محمّد حسن مؤمن زاده

حسين خاكشور

السيّد عبد الحميد عظيمي

السيّد جواد سيّدي

السيّد حسين رضويان

علي رضا غفراني

محمّد رضا نوري

السيّد علي صبّاغ دارابي

أبو القاسم حسن پور

وقد فُوّض عرض الآيات وضبطها إلى أبي الحسن الملكيّ ومقابلة النّصوص إلى خضر فيض الله وعبد الكريم الرّحيميّ وتنضيد الحروف إلى المؤلّفين

كتاب نخبة

مؤتمر تكريم خدمة القرآن الكريم في ميدان الأدب المصنّف.	١٤٢١ق
الكتاب النُّخبة في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة.	١٤٢٢ق
مؤتمر الكتاب المنتخب الثّالث للحوزة العلميّة في قم.	١٤٢٢ق
الدّورة الثّانية لانتخاب و عرض الكُتب والمقالات الممتازة في حقل القرآن.	١٤٢٦ق
الملتقى الثّاني للكتاب النُّخبة الّذي يعقد كلّ سنتين في محافظة خراسان الرّضويّة.	١٤٢٦ق
ملتقى تكريم نخبة الحوزة العلمية في خراسان الرّضويّة.	١٤٣١ق

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

المحتويَات

تصدير ٧
دخ ل ٩
دخ ن ٨١
درا ١٠٣
درج ١٣٣
درر ٢٣١
درس ٢٦٣
درك ٣٠٧
درهم ٣٨٣
دري ٣٩٣
دس ر ٤٢١
دس س ٤٢٩
دس و ٤٣٩
دع ع ٤٥١
دع و ٤٦٥
دف أ ٧٠١
دف ع ٧١٧
دف ق ٧٨١
دك ك ٧٩٥
دل ك ٨٢٥
دل ل ٨٤٥
دل و ٨٦٧
الأعلام المنقول عنهم بلا واسطة
وأسماء كتبهم ٨٩٩
الأعلام المنقول عنهم بالواسطة ٩٠٦

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تصدير

بسم الله الرّحمٰن الرّحيم

الحمد لله ربّ العالمين، و الصّلاة و السّلام على خير خلقه و أفضل بريّته سيّدنا و نبيّنا محمّد المصطفى خاتم النّبيّين، و على آله الطّاهرين، وصحبه المنتجبين، و من والاهم بإحسان إلى يوم الدّين.

و بعد، فحقيق علينا الشّكر الجميل لله عزّ اسمه و عمّت رحمته، أن وفّقنا توفيقًا كبيرًا لإكمال المجلّد التاسع عشر من موسوعتنا القرآنيّة الكبرى: «المعجم في فقه لغة القرآن و سرّ بلاغته»، و تقديمه إلى رُوّاد العلوم القرآنيّة، المُشتاقين إلى معرفة فقه لغته، و أسرار بلاغته و رموز إعجازه، و طرائف تفسيره، و فنون معارفه، و الّذين يُتابعون بشوق بالغ هذا الكتاب مجلّدًا بعد مجلّد من طلّاب العلم في بلدنا هذا أو في البلاد الأُخرى، ويُخبرونا كتابة و مشافهة برغبتهم هذه مشكورين.

و قد احتوى هذا المجلّد ٢١ مفردة من مفردات الكتاب الكريم، كلّها من حرف الدّال ابتداءً من «دخ ل» و اختتامًا بـ«دل و». و أطولها مادّة «دع و» ـ و هي الجامعة لدعوة الله و دعوة أنبيائه، و لدعاء العباد إيّاه ـ. فقد استوعبت ٢٣٥ صفحة ثمّ مادّة «درك» في ٧٥ صفحة، و أقلّها «درم»، و بقيت موادّ أُخرى منه تأتي في المجلّد العشرين إن شاء الله تعالى.

و في الختام نسأل الله تعالى دوام التّوفيق متوكّلين عليه أوّلًا و آخرًا، و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

محمّد واعظ زاده الخراسانيّ

مدير قسم القرآن بمجمع البحوث الإسلاميّة

في الآستانة الرّضويّة المقدّسة

٢٦ شوّال، عام ١٤٣١ هـ.ق

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

دخ ل

٥٢ لفظا، ١٢٦ مرّة: ٥٦ مكّيّة، ٧٠ مدنيّة

في ٤٥ سورة: ٢٦ مكيّة، ١٩ مدنيّة

دخل ٥: ٤ـ ١	ليدخلوا ١: ١	دخلاً ٢: ٢	لأدخلنّكم ١: ١
دخله ١: ـ ١	يدخلوها ٢: ١ـ ١	أدخلناه ١: ١	يُدخِلهم ٣: ـ ٣
دخلوا ١٠: ٩ـ ١	لتدخُلنّ ١: ـ ١	أدخلناهم ٢: ١ـ ١	لَيُدخِلَنّهم ١: ـ ١
دخلوه ١: ١	تدخُلوا ٦: ١ـ ٥	أدخِل ٢: ١ـ ١	يُدخِلكم ١: ـ ١
دخَلَتْ ١: ١	تدخلوها ١: ـ ١	فأُدخلوا ١: ١	يُدخَل ١: ١
دخَلتَ ١: ١	تدخلها ٢: ـ ٢	يُدخِل ٧: ١ـ ٦	أدخِل ١: ١
دخلتم ٣: ـ ٣	أُدخُل ١: ١	يُدخله ٥: ـ ٥	أدخِلهم ١: ١
دخلتموه ١: ـ ١	أُدخُلا ١: ـ ١	يُدخلهم ٥: ١ـ ٤	أدخِلوا ١: ١
دُخِلَتْ ١: ـ ١	أُدخُلوا ١٨: ١١ـ ٧	يُدخِلنّهم ١: ـ ١	أدخِلني ٢: ١ـ ١
يَدخل ٢: ـ ٢	أُدخلوها ٣: ٣	يُدخلكم ٢: ـ ٢	أدخِلنا ١: ١
يَدخلنّها ١: ـ ١	أُدخلي ٣: ٣	يُدخِلنا ١: ـ ١	مُدخَل ١: ـ ١
يدخلون ٧: ٣ـ ٤	داخلون ١: ـ ١	تُدخِل ١: ـ ١	مُدخَلاً ٢: ـ ٢
يدخلونها ٣: ٢ـ ١	الدّاخلين ١: ـ ١	لأُدخِلَنّهم ١: ـ ١	مدّخَلاً ١: ـ ١

النُّصوص اللُّغويّة

الخليل: الدَّخَل عيبٌ في الحسب، والدَّخَل منتقل شبيه بهذا، يقال: في هذا الأمر دَخَلٌ ودَغَلٌ.

والدَّخَل: ما دخل ضيعة الإنسان من المنالة.

ودُخِل فلان فهو مدخول ودُخِل حسَبُه أو عقله، وامرأة مدخولة، ورجل مدخول، أي مهزول، وفيه دَخَل من الهُزال.

والدُّخْلة: بطانة من الأمر، يقال: إنّه لعفيف الدُّخْلة، وإنّه لخبيث الدُّخْلة، أي باطن أمره.

ويقال: إنّه لعالم دُخْلة أمرهم وبدَخْل أمرهم.

والدُّخْلة في اللّون: تخليط من ألوان في لون.

والدَّخْل في عار ونحوه: دخل فيه بعض سدّه دخوله.

ودخيلك: الّذي تُدخله في أمورك، ودُخْلُلُ أيضًا.

ودَخُول: موضع.

والمتدخّل في الأمور المتكلّف فيها، ليس بعالم.

وسقيت الإبل دِخالًا، إذا حملتها على الحوض ثانية، لتستوفي عدما سقيتها قطيعًا قطيعًا.

والدِّخال في وجه آخر: أن تحملها على الحوض مرّة واحدة عِراكًا.

والدِّخال: مُداخلة المفاصل بعضها في بعض.

والدَّوْخَلة: سفيفة من خُوص صغيرة، يُجعل فيها الرُّطَب.

والدُّخَّل: صغار الطّير، أمثال العصافير، مأواها في الصّيف الغيران ونُطوف الأودية، تحت شجر مُلتفّ.

والجمع: الدّخاخيل، والواحدة: دُخّلة للأنثى.

وإذا أُكِل الطّعام سمّي مدخولًا ومَسْروفًا، ودُخِل الطّعام وأُسِسَّ فهو طعام مسيس.

[واستشهد بالشّعر ٥ مرّات] (٤: ٢٣٠)

اللّيث: والدُّخول: نقيض الخروج.

(الأزهريّ ٧: ٢٧٥)

أبو عمرو الشّيبانيّ: المداخيل الّتي تكون أخر الأرض نَبْتًا.

قال الثّرويّ: الدُّخْلة الّتي يُعسّل منها النّحل الوحشيّ، وقال: دُخْلة عرّام. (١: ٢٤٦)

والمُداخلة المُداومة، تقول: داخلت عنك، أي دمت. (١: ٢٦٢)

أبو عُبَيْدَة: بينهم دُخْلُل ودُخْلُل، أي إخاء ومودّة.

والمتدخّلون: الحشوة الّذين يدخلون في قوم ينسبون إليهم.

والدُّخْلُلون: الأجلاء والأصفياء.

(الأزهريّ ٧: ٢٧٦)

الأصمعيّ: إذا وردت الإبل أرسالًا فشرب منها رَسَل، ثمّ ورد رَسَل آخر الحوض فأُدخل بعير قد شرب بين بعيرين لم يشربا، فذلك الدِّخال، وإنّما يُفعل ذلك في قلّة الماء. (الأزهريّ ٧: ٢٧٤)

الدُّخَّل من الكلأ: ما دخل في أغصان الشّجر ومنعه التفافه عن أن يُرعى، وهو الغُوَد.

ودُخَّل اللّحم: ما عاذ بالعظم، وهو أطيب اللّحم.

(الأزهريّ ٧: ٢٧٦)

اللّحيانيّ: عرفت داخلته، ودَخْلته، ودِخْلته، ودُخْلته، ودَخيلته، ودخيلته، أي باطنه الدّاخل.

بينهما دُخُل، ودِخْلل، أي خاصّ يُداخلهم

(ابن سيده ٥: ١٤٠)

أبو عُبَيْد: وفي حديث لعائش: «أنَّه يغسل داخلة إزاره» داخلة إزاره: طرفه الّذي يلي جسده المؤتزر

(الأزهري ٧: ٢٧٥)

ابن الأعرابيّ: والظّبي الدّخليّ والأهليّ والرّبيب واحد

(الأزهري ٧: ٢٧٣)

الدَّخل والدُّخال والدُّخلل كلّه دُخال الأذن، وهو الهرنصان.

(الأزهري ٧: ٢٧٦)

ابن السِّكِّيت: يقال: فلان دُخْلل فلان، ودُخْلُله، إذا كان بطانته وصاحب سرّه

(الأزهري ٧: ٢٧٣)

والدَّوْخَلّة: هذا المنسوج من الخُوص يُجعَل فيه الرُّطَب، يُشدَّد ويخفّف (الجوهريّ ٤: ١٦٩٧)

شمِر: يقال: فلان حسن المَدخل والمَخرج، أي حسن الطّريقة محمودها، وكذلك: هو حسن المذهب

وفي حديث الحسن: «كان يقال: إنّ من النّفاق اختلاف المدخل والمخرج، واختلاف السّرّ والعلانية» أراد بـ«اختلاف المَدْخل والمَخرج» سُوء الطّريقة.

(الأزهري ٧: ٢٧٦)

الدّينوريّ: الدُّخّل من الرّيش: ما دخل بين الظُّهران والبُطنان، وهو أجوده، لأنّه لا تصيبه الشّمس.

(ابن سيده ٥: ١٤٦)

ابن دُرَيْد: يقال: في أمره دخَل، أي فساد. دخِل أمره يدْخَل دَخَلًا، إذا فسد

ودخلت الدّار وغيرها أدخل دُخولًا وأدخلتُ غيري إدخالًا

وأورد إبله دِخالًا، إذا علّها ثمّ أدخل بين كلّ بعيرين بعيرًا ضعيفًا بعد ما تعطّش، أي شرب دون ريّه.

وفلان دخيل في بني فلان، إذا كان من غيرهم.

وأطلعتُ فلانًا على دُخْلُل أمري ودُخْلَل أمري، ودخلة أمري، إذا بثثته مكتومك

والدُّخَّل: طائر صغير [ثمّ استشهد بشعر]

وجمع دُخَّل: دخاخيل

وفلان حسن المَدخل أو قبيح المَدخل، أي المذهب في أموره.

وكلّ لحمة مجتمعة على عَصَب فهي دُخْلة

(٢: ٢٠٢)

الأزهَريّ: ناقة مداخلة الخلق، إذا تلاحكت واكتنزت، واشتدّ أسرها

[ثمّ نقل قول اللّيث[1] وقول الأصمعيّ وقال:]

والصّحيح في تفسير «الدِّخال» ما قاله الأصمعيّ، والّذي قاله اللّيث ليس بصحيح

وفي حديث: «إذا أراد أحدكم أن يضطجع على فراشه فلينزع داخلة إزاره، ولينفض بها فراشه، فإنّه لا يدري ما خلفه عليه».

أراد بها طرَف إزاره الّذي يلي جسده.

وأمّا داخلة الأرض فخَمَرُها وغامضُها، يقال: ما في أرضهم داخلة من خَمَر، وجمعها الدّواخل. [ثمّ نقل

---

(١) قد نقلناه عن الخليل.

قول أبي عُبَيْدَة وقال.]

وهذا الحرف من الأضداد

وقيل للعُصفور الصَّغير: دُخَّل لأنّه يعود بكلّ ثَقب ضيّق من الجوارح

والدَّوْخَلة هي الوشيجة الّتي تُسوّى من الخوص للتّمر، وتُجمع: دواخل ودواخيل (٧: ٢٧٤)

الصّاحِب: [نحو الخليل وأضاف:]

والدُّخُول: بئر بمجرة أماه معروفة

والدّخيل: فرس يدخل بين فرسَيْن في الرّهان

والدُّخَّل: صغار الطّير، والجميع: الدّخاخيل، ولُحمة المجتمع، وما دخل في أغصان الشّجر وارتفع منه، ونبْت إذا يبس حمرّ

وهو عالم بدخْلة أمرهم وبدخْلته

والدُّخلل: ما دخل من اللّحم بين اللّحم

ولُعْبة للعرب تُسمّى: الدُّخيلْيَا (٤: ٣٠١)

الخطّابيّ: في حديث أبي هريرة أنّه قال: «إذا بلغ بنو أبي العاص ثلاثين كان دين الله دخَلًا، ومال الله نُحَلًا، وعباد الله خولًا»

الدّخَل: العيب والفساد، وأصله أن يُدخل في الأمر ما ليس منه، ومثله الدّغل. يقال: أدغل الرّجل في أمره وأدغل بمعنى واحد، يريد أنّهم يُدخلون في الدّين أمورًا ويُحدثون أحكامًا، لم تجر بها السُّنّة (٢: ٤٣٦).

الجَوهَريّ: دخل دُخُولًا، يقال: دخَلتُ البيت والصّحيح فيه أن تريد دخلتُ إلى البيت، وحذفت حرف الجرّ فانتصب انتصاب المفعول به، لأنّ الأمكنة

على ضربين: مبهم، ومحدود

فالمبهم نحو جهات الجسم السّتّ: خلْف وقُدّام، ويمين وشمال، وفوق وتحت، وما جرى مجرى ذلك من أسماء هذه الجهات، نحو أمام ووراء، وأعلى وأسفل، وعند ولَدُن، ووسط بمعنى بين، وقُبالة. فهذا وما أشبهه من الأمكنة يكون ظرفًا، لأنّه غير محدود، ألا ترى أنّ خلفك قد يكون قُدّامًا لغيرك

فأمّا المحدود الّذي له خلقة وشخص وأقطار محصورة، نحو الجبل والوادي والسّوق والدّار والمسجد، فلا يكون ظرفًا، لأنّك لا تقول: قعدت الدّار، ولا صلّيت المسجد، ولا نمت الجبل، ولا قمت الوادي، فما جاء من ذلك فإنّما هو بحذف حرف الجرّ، نحو دخلت البيت، ونزلت الوادي، وصعدت الجبل

والدّخل على «افتعل» مثل دخل، وقد جاء في الشّعر اندخل، وليس بالفصيح

ويقال: دخَل بالشّيء، أي دخل قليلًا قليلًا وقد تداخلني منه شيء

والدَّخْل: خلاف الخرج. والدَّخَل: العيب والرّيبة، وكذلك الدّخَل بالتّحريك.

يقال: هذا الأمر فيه دخَل ودغل، بمعنى. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ﴾ النّحل ٩٤، أي مكرًا وخديعة. وهم دخَل في بني فلان، إذا انتسبوا معهم وليسوا منهم.

والمَدْخَل بالفتح: الدُّخول، وموضع الدُّخول أيضًا. تقول: دخلتُ مَدْخَلًا حسنًا، ودخلتُ مَدخل صدق

والمُدْخَل بضمّ الميم: الإدخال، والمفعول من أدخله تقول أدخلته مُدْخَل صدق.

وداخِلة الإزار: أحد طرفيه الّذي يلي الجسد

وداخلة الرّجل أيضًا باطن أمره، وكذلك الدُّخْلَة بالضّمّ يقال: هو عالم بدُخْلَته

ودخيل الرّجل ودُخْلُله: الّذي يُداخله في أموره ويختصّ به

والدُّخَّل: طائر صغير، والجمع الدّخاخيل

والدُّخَّل من الكلإ ما دخل منه في أصول الشّجر [ثمّ استشهد بشعر]

والدِّخال في الوِرْد أن يشرب البعير، ثمّ يُرَدّ من العطن إلى الحوض ويُدْخَل بين بعيرين عطشانين ليشرب منه ما عساه لم يكن شرب منه

ودُخِل فلان فهو مَدْخُول، أي في عقله دخَل

ونخلة مَدْخُولة أي عفنة الجوف.

والمدخول: المهزول. (٤: ١٦٩٦)

ابن فارس: الدّال والخاء واللّام أصل مطّرد منقاس، وهو الوُلوج يقال: دخل يَدْخُل دخُولًا

والدُّخْلة: باطن أمر الرّجل. تقول: أنا عالم بدخلته

والدّخَل: العيب في الحسب، وكأنّه قد دخل عليه شيء عابه

والدّخَل كالدّغَل، وهو من الباب، لأنّ الدّغَل هذا قياسه أيضًا

ويقال: إنّ المدخول: المهزول، وهو الصّحيح، لأنّ لحمه كأنّه قد دُخِل

ودخيلك: الّذي يُداخلك في أمورك.

والدِّخال في الوِرْد: أن تشرب الإبل ثمّ تُرَدّ إلى الحوض ليشرب منها ما عساه لم يكن شرب.

ويقال: إنّ كلّ لحمة مجتمعة دُخْلَة؛ وبذلك سمّي هذا الطّائر دُخَّلًا

ويقال: دُخِل فلان، وهو مدخول، إذا كان في عقله دخَل

وهو فلان في بني فلان دخيل، إذا انتسب معهم.

ونخلة مدخولة: عفنة الجوف

والدُّخْلُل: الّذي يُداخلك في أمورك

والدُّخَّل من ريش الطّائر ما بين الظُّهْران والبُطْنان، وهو أجود الرّيش

وداخلة الإزار: طرفه الّذي يلي الجسد

والدُّخَّل من الكلإ ما دخل منه في أصول الشّجر [واستشهد بالشّعر مرّتين] (٢: ٣٣٥)

الهَرَويّ: في حديث العائن «أنّه يغسل داخل إزاره»

وفي حديث آخر: «فليترع داخلة إزاره» [ثمّ قال:] يغسل العائن موضع داخلة إزاره من جسده لا الإزار

ودواخل الأرض: خَمَرها وغامضها وقال أبو بكر الأنباريّ قال بعضهم: داخلة الإزار مذاكره كُنّي عنها، كما يكنّى عن الفرج بالسّراويل، فيقال: فلان عفيف السّراويل وقال بعضهم: داخلة إزاره: الورك.

وفي حديث عمر «من دخلة الرّحم صحّة الدّخل» يريد الخاصّة والقرابة والدُّخْل أيضًا: البطانة وقال ابن الأعرابيّ: إنّي لأعرف دِخال أمرك

ودخيل أمرك (٢/ ٦٢٥)

أبو سَهْل الهَرَوِيّ: أدخلتُه الدّار ودخلتُ به الدّار، بمعنى واحد، إذا جعلته داخل الدّار، وهو ضدّ خارجها (٢٧)

وهو قليل الدَّخَل بفتح الدّال والخاء، أي الفساد والرّيبة والخيانة والعيب وأشباهها وقيل ما يدخل بلّة من غيّة (٤٥)

ابن سيده: الدّخول نقيض الخروج دخل يدخُل دُخُولًا، وتدخّل وادّخل، ودخل به

وداخلة الإزار: طرفه الدّاخل الّذي يلي جسده، ويلي الجانب الأيمن من الرّجل إذا ائتزر، وفي حديث الزُّهريّ في العائن: «ويغسل داخلة إزاره»

وداخل كلّ شيء: باطنه الدّاخل، قال سيبويه: وهو من الظّروف الّتي لا تستعمل إلّا بالحرف، يعني أنّه لا يكون إلّا اسمًا لأنّه مختصّ، كاليد والرّجل

ودَخْلَة الرّجل، ودخيلته، ودخيله، ودُخْلُلُه ودُخْلَلُه، ودُخْلُلاؤه: نيّته ومذهبه وخلده وبطانته، لأنّ ذلك كلّه يداخله

وقد يضاف كلّ ذلك إلى «الأمر»، كقولك: دُخْلَة أمره، ودخلة أمره، ومعنى كلّ ذلك عرفت جميع أمره

والدّخيل، والدُّخْلُل، والدُّخْلُل كلّه نقد من المُباطِن

وقال اللّحيانيّ: بينهما دُخْلُل ودخلل، أي خاصّ يداخلهم، ولا أعرف هذا

وداخل الحُبّ ودُخْلُله، بفتح اللّام: صفاء داخله

ودُخْلَة أمره، ودخيلته، ودخلته: بطانته الدّاخلة

والدَّخَل: ما داخل الإنسان من فساد في عقل أو جسم، وقد دَخِل دَخَلًا، ودُخِل دَخْلًا

وداء دخيل: داخل، وكذلك حُبّ دخيل

ودخل أمره دَخَلًا: فسد داخله

والدَّخَل، والدَّخْل: العيب الدّاخل في الحسب

وفلان دخيل في بني فلان، إذا كان من غيرهم فتدخّل فيهم، والأنثى دخيل

وكلمة دخيل: أُدخلت في كلام العرب وليست منه، استعملها ابن دُرَيد كثيرًا في «الجمهرة»

والدّخيل: الحرف الّذي بين حرف الرّويّ وألف التّأسيس، كالصّاد من قوله:

* كليني لهمّ يا أميمة ناصب *

سمّي بذلك لأنّه كأنّه دخيل في القافية، ألا تراه يجيء مختلفًا بعد الحرف الّذي لا يجوز اختلافه، أعني ألف التّأسيس

والمُدْخَل: الدّعيّ، لأنّه أُدخل في القوم

وهم في بني فلان دخل، إذا انتسبوا معهم في نسبهم وليس أصله منهم، وأرى «الدّخل» هاهنا اسمًا للجمع، كالرَّوح، والخول

والدّخيل: الضّيف، لدخوله على المضيف

والدُّخْل: ما دخل على الإنسان من ضيعته

ورجل مُتداخل، ودُخَّل، كلاهما: غليظ داخل بعضه في بعض

والدُّخَّل من النّخل: ما داخل العصب من الخصائل

والدُّخَّل: ما دخل من الكلأ في أصول أغصان الشجر

والدُّخَّل: طائر صغير أغبر، يسقط على رؤوس الشجر والنخل، فيدخل بينها، واحدته: دُخَّلة، والجمع الدَّخاخيل، تثبت فيه الياء على غير القياس

والدُّخَّل، والدُّخَّل، والدُّخْلُل: طائر مُتدخِّل أصغر من العصفور، يكون بالحجاز، الأخيرة عن كُراع

والدِّخال في الورْد: أن تُدخِل بعيرًا قد شرب بين بعيرين لم يشربا، وقيل: هو أن تحملها على الحوض بمرّة عِراكًا

وتَداخُل المفاصل، ودِخالها: دُخول بعضها في بعض

والدُّخْنة تخليط ألوان في ألوان

والدِّخال والدُّخال: ذوائب الفرس لتداخلها

والدَّوْخَلَّة سفيفة خُوص يُوضع فيها التمر، وهي الدَّوْخَلَة، بالتخفيف، عن كُراع

والدَّخُول: موضع [واستشهد بالشعر ٥ مرات] (٥، ١٣٩).

الرّاغب: الدُّخول: نقيض الخروج، ويستعمل ذلك في المكان، والزّمان، والأعمال، يقال: دخل مكان كذا. [ثمّ ذكر الآيات إلى أن قال:]

﴿وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ﴾ الإسراء ٨٠

فـ«مَدْخَل» من دخل يدخل، و«مُدْخَل» من أدخل. ﴿لَيُدْخِلَنَّهُمْ مُدْخَلًا يَرْضَوْنَهُ﴾ الحجّ ٥٩..

والادّخال: اجتهاد في دخوله، قال تعالى: ﴿لَوْ يَجِدُونَ مَلْجَأً أَوْ مَغَارَاتٍ أَوْ مُدَّخَلًا﴾ التوبة ٥٧

والدَّخَل: كناية عن الفساد والعداوة المستبطنة كالدَّغَل، وعن الدَّعْوة في النَّسب. يقال: دخِل دخَلًا، قال تعالى: ﴿تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ﴾ النحل ٩٢

فيقال: دُخِل فلان فهو مدخول، كناية عن بَلَهٍ في عقله، وفساد في أصله، ومنه قيل: شجرة مدخولة.

والدِّخال في الإبل: أن يدخل إبل في أثناء ما لم تشرب لتشرب معه ثانيًا

والدَّخَل: طائر، سمّي بذلك لدخوله فيما بين الأشجار الملتفّة

والدَّوْخَلّة: معروفة. ودخل بامرأته: كناية عن الإفضاء إليها، قال تعالى: ﴿مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ النساء ٢٣ (١٦٦)

الزَّمَخْشَريّ: هو دخيل فلان، وهو الّذي يداخله في أموره كلّها

وهو دخيل في بني فلان، إذا انتسب معهم وليس منهم، وهم دُخَلاء فيهم.

وفلان يُداخِلُه مُداخَلة

وحلق الدِّرْع مُداخَل، وهو المُدمَج المُحكَم، وتُوخِيل بعضه في بعض

وسقى إبله دِخالًا، وهو أن يُدخِل بعيرًا قد شرب بين بعيرين ناهلين.

واغسل داخِلة إزارك، وهو ما يلي جسده.

وإنّه لخبيث الدُّخْلة وعفيف الدُّخْلة، وهي

باطن أمره.

وأنا عالم بمدخلة أمرك

وفيه دخل ودَخَل عيب

وشيء مدخول، وطعام مدخول ومسروف

ونخلة مدخولة عفنة الجوف.

وقد دُخِلتَ سلعتك عيبتْ

(أساس البلاغة ١٢٧)

[في حديث كيفيّة الغسل] «... ثمّ يغسل داخلة إزاره ولا يوضع القدح بالأرض، ثمّ يُصبّ ذلك الماء المستعمل على رأس الرّجل الّذي أُصيب بالعين من خلفه صبّةً واحدةً.»

أراد بداخلة الإزار طرفه الدّاخل الّذي يلي جسده، وهو يلي الجانب الأيمن من الرّجل، لأنّ المؤتزر إنّما يبدأ إذا ائتزر بجانبه الأيمن، فذلك الطّرف يباشر جسده. (الفائق ٣: ٢٩٤)

المَدينيّ: في الحديث: «إذا أوى أحدكم إلى فراشه فلينفُضه بداخلة إزاره»

قيل: لم يأمره بداخلة الإزار دون خارجته؟ لأنّ ذلك أبلغ، أو لأنّ لها فعلًا ليس لغيرها.

وإنّما ذلك على جهة الخبر عن فعل الفاعل، لأنّ المئتزر إذا ائتزر يأخذ إزاره بيمينه وشماله فيلزق ما بشماله على جسده فهو داخلة إزاره، ويردّ ما بيمينه على داخلة إزاره، فمتى ما عاجله أمر فخشي سقوط إزاره أمسكه بطرفه الأيسر، ودفع بيمينه عن نفسه، فإذا صار إلى فراشه فحلّ إزاره، فإنّما يحلّ بيمينه خارجة الإزار، وتبقى الدّاخلة معلّقة وبها يقع النّفض

لأنّها غير مشغولة اليد. (١: ٦٤٦)

ابن الأثير: في حديث قتادة بن النّعمان: «كنتُ أرى إسلامه مدخولًا» الدّخَل بالتّحريك العيب والغشّ والفساد، يعني أنّ إيمانه كان متزلزلًا، فيه نفاق.

ومنه حديث أبي هريرة: «إذا بلغ بنو أبي العاص ثلاثين كان دين الله دَخَلًا، وعباد الله خَوَلًا» وحقيقته أن يُدخلوا في الدّين أمورًا لم تجر بها السُّنّة.

وفيه: «دخلَتِ العمرة في الحجّ» معناه أنّها سقط فرضها بوجوب الحجّ ودخلت فيه، وهذا تأويل من لم يرها واجبة، فأمّا من أوجبها فقال: معناه أنّ عمل العمرة قد دخل في عمل الحجّ فلا يرى على القارن أكثر من إحرام واحد وطواف وسعي.

وقيل: معناه أنّها قد دخلَتْ في وقت الحجّ وشهوره، لأنّهم كانوا لا يعتمرون في أشهر الحجّ فأبطل الإسلام ذلك وأجازه.

وفي حديث معاذ وذكر الحور العين: «لا تُؤذيه فإنّه دخيل عندك» الدّخيل: الضّيف والنّزيل.

ومنه حديث عديّ: «وكان لنا جارًا أو دخيلًا»

[وفيه أحاديث أخرى] (٢: ١٠٧)

الفيُّوميّ: داخل الشّيء: خلاف خارجه، ودَخَلْتُ الدّار ونحوها دُخُولًا صِرْتَ داخلها فهي حاوية لك، وهو مَدْخَل البيت بفتح الميم لموضع الدّخول إليه، ويُعدّى بالهمزة، فيقال: أدخلتُ زيدًا الدّار مُدْخَلًا، بضمّ الميم.

ودخل في الأمر دخولًا أخذ فيه

ودخلتُ على زيد الدّار، إذا دخلتها بعده وهو فيها

ودخل بامرأته دخولًا، والمرأة مَدْخول بها

وقول الشافعيّ: لا أنظر إلى من له الدّواخل والخوارج، تقدّم في «خرج»

والدَّخْل بالسّكون: ما يدخل على الإنسان من عَقاره وتجارته.

ودخله أكثر من خرجه، وهو مصدر في الأصل من باب «قتل» و دُخل عليه بالبناء للمفعول - بـ [illegible] سبق وهمه إلى شيء فغلط فيه من حيث لا يشعر

وفلان دخيل بين القوم، أي ليس من نسبهم بل هو نزيل بينهم. ومنه قيل هذا الفرع دخيل في الباب، ومعناه: أنّه ذُكر استطرادًا ومناسبة، ولا يشتمل عليه عقد الباب. (١ ١٩٠)

الفيروزابادي: دخل دخولًا ومَدْخلًا، وتدخّل واندخل وادّخل، كافتعل، نقيض خرج

ودخلتُ به، وأدخلتُه إدخالًا ومُدْخَلًا

وداخلة الإزار طرفه الّذي يلي الجسد، ويلي الجانب الأيمن.

وداخلة الأرض: خَمَرها وغامضها، جمعه دواخل.

ودُخْلة الرّجل، مثلّثة، ودخيلته، ودخيله، ودُخْلُله بضمّ اللّام وفتحها، ودُخَيْلاؤه وداخلته ودُخْلُه كسُكّر، ودِخاله ككتاب، ودُخَيْلاه كمُشتهى، ودِخْله بالكسر والفتح: نيّته ومذهبه، وجميع أمره، وخلده، وبطانته.

والدّخيل والدُّخْلُل، كقُنْفُذ ودرهم: المُداخِل والمُباطن

وداخل الحُبّة ودُخْلُله، كجُندب وقُنفُذ: صميم داخله

والدَّخَل محرّكة: ما داخلك من فساد في عقل أو جسم وقد دخِل، كفرح وعُني، دخْلًا، ودَخَلًا. والغدر، والمكر، والدّاء، والخديعة، والعيب في الحسب، والشّجر الملتفّ، والقوم الّذين ينتسبون إلى من ليسوا منهم، وداء.

وحُبّ دخيل داخل

ودخِل أمره، كفرح: فسد داخله

وهو دخيل فيهم، أي من غيرهم ويدخل فيهم.

والدّخيل: كلّ كلمة أُدخلت في كلام العرب وليست منه، والحرف الّذي بين حرف الرّويّ وألف التّأسيس، والفرس الّذي يخصّ بالعلف، وفرس لكبح الضّبّيّ

وكمُكرم: اللّئيم الدّعيّ.

وهم في بني فلان دخَل، محرّكة: ينتسبون معهم وليسوا منهم

والدُّخْل: الدّاء والعيب والرّيبة، ويحرّك، وما دخل عليك من ضيعتك

وكسُكّر: الغليظ الجسم المتداخله، وما دخل العصب من الخصائل، وما دخل من الكلأ في أصول الشّجر، وما دخل بين الظّهران والبُطنان من الرّيش، وطائر أغبر كالدُّخّس، كجُندب وقُنفُذ: جمعه دخاخيل، وموضع قرب المدينة بين ظَلِم ومُلْحَتين

و ككتاب، أن تُدخل بعيرًا قد شرب بين بعيرين لم يشربا، ليشرب ما عساه لم يكن شرب، و دواخل الفرس و بِصَمّ، و من المفاصل: دخول بعضها في بعض، كالدّخيل.

والدِّخلة، بالكسر: تخليط ألوان في لون، وهو حسن الدِّخلة و المدخل، أي المذهب في أموره.

والدَّوخلّة، وتُخفّف: سفيفة من خوص يوضع فيها التمر.

و كقبول: موضع.

والدَّخيليّ كأميريّ: الظّبي الرّبيب.

و كحمزة: قرية كثيرة التمر، و مغلّة النخل

وهضبٌ مداخل: مُشرف على الأثار

والدُّخلل كزبرج: ما دخل من اللّحم بين اللّحم

والدُّخيلياء: لُعبة لهم

والمُتدخّل في الأمور: من يتكلّف الدّخول فيها

و كقُبّرة: كلّ لحمة مجتمعة

و نخلة مدخولة: عفنة

والمدخول: المهزول، و من في عقله دخل، وقد دُخل كعُني. (٣: ٣٨٦)

الطُّرَيحيّ: ... وفي حديث تغسيل الرّجل امرأته «إذا يُدخَل ذلك عليهم» قرئ بالبناء للمجهول، أي يُعاب عليهم، من «الدَّخَل» بالتحريك: العيب. و الضّمير في «عليهم» يعود إلى أقارب المرأة الّذين يُغسّلونها. وقد تُقرأ بالبناء للفاعل، أي يحصل لهم منه ريب و فساد.

و دُخل عليه بالبناء للمفعول، إذا سبق وهمه إلى شيء فغلط من حيث لا يشعرون.

و في الخبر «كنت أرى إسلامه مدخولًا» يعني متزلزلًا. (٥: ٣٧٠)

العدنانيّ: دخل البيت، و إليه، و فيه

و يخطّئون من يقول: دخل في البيت، ويقولون: إنّ الصّواب هو دخل البيت، اعتمادًا على ما جاء في الصّحاح، و مفردات الرّاغب الأصفهانيّ، و اللّباب، و المختار، و اللّسان، و المصباح، و التّاج، و المدّ، وأقرب الموارد.

و لكن

يجيز القرآن الكريم: دخل البيت و دخل في البيت كليهما. فقد قال تعالى في الآية: ٢٨، من سورة نوح ﴿ربّ اغفر لي و لوالديّ و لمن دخل بيتي مؤمنًا﴾

وجاء في الآية: ١٤، من سورة الحجرات ﴿و لكن قولوا اسلمنا و لمّا يدخل الايمان في قلوبكم﴾

و يؤيّد استعمال: دخل البيت و دخل في البيت أيضًا كلّ من معجم ألفاظ القرآن الكريم، و سيبويه، و المختار، و محيط المحيط. و يقول سيبويه: إنّ استعمال حرف الجرّ «في» بعد الفعل «دخل» شاذّ.

وجاء في النّهاية: و في الحديث: «دخلت العمرة في الحجّ» معناه أنّها سقط فرضها بوجوب الحجّ و دخلت فيه، و هذا تأويل من لم يرها واجبة. فأمّا من أوجبها فقال: معناه أنّ عمل العمرة قد دخل في عمل الحجّ، فلا يرى على القارن أكثر من إحرام واحد وطواف وسعي. وقيل: معناه أنّها قد دخلت في وقت الحجّ و شهوره، لأنّهم كانوا لا يعتمرون في أشهر الحجّ.

فأبطل الإسلام ذلك وأجازه

وهناك من يُجيز: دخل إلى البيت، ويرى أنّه الأصل في جملة دخل البيت، فقد قال الصّحاح «يقال: دخلت البيت. والصّحيح فيه أن تريد دخلت إلى البيت، وحذفت حرف الجرّ، فانتصب انتصاب المفعول به، لأنّ الأمكنة على ضربين: مبهم ومحدود [وذكر نحو الجوهريّ ثمّ قال.]

ونقل ما جاء في الصّحاح كلّ من المختار، واللّسان، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط. وأخطأ «المختار» حين وضع حرف الجرّ «في» بدلًا من «إلى».

ويجوز أن نقول: دخلت على فلان بيته، فقد جاء في الآية ٢٣، من سورة المائدة: ﴿قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ﴾

وقال «المصباح»: دخلت على زيد الدّار إذا دخلتها بعده وهو فيها. وأيّد المدّ ما جاء في القرآن الكريم والمصباح

ويجوز أن نقول أيضًا: دخل على فلان في البيت «معجم ألفاظ القرآن الكريم، والمدّ»

ويأتي الفعل «دخل» لازمًا، فقد قال تعالى في الآية ٣٨، من سورة الأعراف: ﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا﴾ وأيّد مجيء الفعل «دخل» لازمًا كلّ من اللّسان، والتّاج، والمدّ، والمتن، والوسيط

كلمة دخيل

ويقولون: هذه كلمة دخيلة. والصّواب: هذه كلمة دخيل، كما يقول ابن دُرَيْد في الجمهرة، واللّسان، والقاموس، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، والمتن، والوسيط

والكلمة «الدّخيل» هي كلّ كلمة أُدخلت في كلام العرب، وليست منه.

وقد أهمل ذكر الكلمة «الدّخيل» كلّ من الصّحاح، والأساس، والمختار، والمصباح

وممّا قاله اللّحيانيّ: دخيل المرء ودخيلته: بطانته الدّاخلة. وممّا جاء في اللّسان: دِخلة الرّجل، ودُخلته، ودخيله، ودخيلته، ودُخْلُلُه، ودُخْلُلَه، ودُخْلُلاؤه، وداخلته، ودُخْلته: نيّته، ومذهبه، وخَلَده، وبطانته وضمّ إليها المدّ: دِخاله، ودُخُله، ودُخالَه نقلًا عن الكليّات، ودُخْلُلاء، ودِخْلَه، ودَخْلَه

وقال اللّسان أيضًا: فلان دخيل في بني فلان إذا كان من غيرهم فتدخّل فيهم، والأنثى دخيل

وجاء في «التّاج»: هو دخيل فيهم: من غيرهم، ويدخل فيهم، والأنثى دخيل أيضًا

ومن معاني الدّخيل:

١ ـ الضّيف «المحكم ومستدرك التّاج».

٢ ـ الحرف الواقع في القافية بين ألف التّأسيس وحرف الرّويّ، كالميم من كامل في قول المتنبّي:

وإذا أتتك مذمّتي من ناقص
فهي الشّهادة لي بأنّي كامل

٣ ـ الفرس بين فرسين في الرّهان

٤ ـ المُدخل المُباطن

٥ ـ الأجنبيّ الّذي يدخل وطن غيره ليستعمله والجمع دُخلاء

٦ ـ الدّاء الدّخيل: الدّاء الدّاخل في أعماق البدن.

أدخله المكان، أدخله في المكان

ويخطّئون من يقول: أدخله المكان، وأدخله في المكان، ويكتفون بمعنى واحد «أدخله: صيّره داخلًا»، اعتمادًا على ما جاء في الصّحاح، والمختار، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد

ويقتصر «المصباح» على ذكر المفعولين: أدخلت زيدًا الدّار، دون أن يذكر: في الدّار

ويكتفي القاموس بقوله: أدخلته في كلام العرب، دون أن يُجيز للفعل «أدخل» نصب مفعولين

ولكن

يأتي القرآن الكريم بالفعل «أدخل» اثنتين وأربعين مرّة، في ثلاثين منها متلوًّا بمفعولين، كقوله تعالى في الآية: ٦٥، من سورة المائدة: ﴿ولو أنّ أهل الكتاب آمنوا واتّقوا لكفّرنا عنهم سيّئاتهم ولأدخلناهم جنّات النّعيم﴾ وفي اثنتي عشرة مرّة منها متلوًّا بمفعول به واحد يليه حرف الجرّ «في» مع مجروره، كقوله جلّ وعلا في الآية ٧٥، من سورة الأنبياء: ﴿وأدخلناه في رحمتنا إنّه من الصّالحين﴾

وأجاز لنا معجم ألفاظ القرآن الكريم، والرّاغب الأصفهانيّ، واللّسان، والتّاج، والمدّ، والوسيط أن نقول

١ ـ أدخل فلانًا المكان

٢ ـ أدخل فلانًا في المكان (٢١٦١)

تدخُّل المستعمرين ومُداخلتهم

ويقولون: ثار العرب لمُداخلة المستعمرين في شؤونهم

ويرون أنّ الصّواب: ثاروا لتدخّل المستعمرين

ومن معاني داخلت الأشياء مُداخلةً ودِخالًا

١ ـ دخل بعضها في بعض

٢ ـ داخل المكان: دخل فيه

٣ ـ داخل فلانًا: دخل معه

٤ ـ داخله في أموره: شاركه فيها، وعارضه

فإذا كان المقصود بـ«المُداخلة» في الأمور: المشاركة فيها ومعارضتها ـ كما يرى العلايلي ـ جاز لنا أن نقول: تدخُّل المستعمرين ومُداخلتهم

تدخّل في الخصومة، دخل في الأمر، تداخل في الأمر

ويخطّئون من يقول: تدخّل في الخصومة. وقد أجاز مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة أن يقال في قانون المرافعات: تدخّل فلان في الخصومة، أي دخل في دعواها من تلقاء نفسه، للدّفاع عن مصلحة له فيها، دون أن يكون طرفًا من أطرافها

ويخطّئون أيضًا من يقول: تدخّل في أمور غيره، ويقولون إنّ الصّواب هو: دخل في أمور غيره. وكلتا الجملتين صحيحة، تضاف إليهما جملة: تداخل في أمور غيره. (معجم الأخطاء الشّائعة ٨٨)

مَجْمَعُ اللُّغة: ١ ـ دخل في البيت ونحوه، أو على فلان فيه، يدخل دخولًا: نفذ إليه أو نفذ إليه فيه بعد أن كان خارجًا، فهو داخل، وهم داخلون، ومثله دخله، ودخل عليه

٢ ـ دخل بعروسه: جامعها

٣ ـ دخل في القوم: انتظم في سلكهم، وانضمّ

إليهم. (١: ٣٨١)

محمّد إسماعيل إبراهيم: دخل: ضدّ خرج.

والمَدْخَل: مكان الدّخول، وأدخله المكان: جعله يدخل.

والدَّخَل: ما داخل الإنسان من فساد في العقل، وأصل الدَّخَل: العيب وما يدخل في الشّيء وهو ليس منه، ثمّ أُطلق على المكر والخديعة.

والمُدَّخَل: سرداب في الأرض شبه النّفق يدخله الإنسان بمشقّة. (١: ١٨٣)

المُصْطَفَويّ: الأصل الواحد في هذه المادّة هو ما يقابل الخروج، وهو عبارة عن الورود إلى محيط يحويه ويحيطه، كما أنّ الخروج هو البروز عن ذلك المحيط ﴿فَإِنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ﴾ المائدة: ٢٢، ﴿رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ﴾ الإسراء: ٨٠، ﴿وَإِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا﴾ المائدة: ٢٢.

والفرق بين هذه المادّة ومادّة الوُلوج والوُرود أنّ الوُرود هو ضدّ الصّدور، أي الصّيرورة والتّوجّه إليه، وهذا مقدّم على الدّخول ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ﴾ القصص: ٢٣.

والوُلوج هو الدّخول ملاصقًا به وفي جوفه ﴿حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ الأعراف: ٤٠.

ثمّ إنّ الدّخول أعمّ من أن يكون محسوسًا مادّيًّا، كما في ﴿وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ﴾ الإسراء: ٧، ﴿إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً﴾ النّمل: ٣٤، ﴿أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ﴾ البقرة: ٢١٤، أو معنويًّا، كما في ﴿ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾ البقرة: ٢٠٨، ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ الحجرات: ١٤.

وهذا المفهوم تختلف خصوصيّاته باختلاف استعمال المادّة بالحروف، فإذا استعملت بحرف «في» فيدلّ على الأخذ والشّروع في الدّخول، كما في ﴿قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ﴾ الأعراف: ٣٨، ﴿يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ﴾ النّصر: ٢، ﴿حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ الأعراف: ٤٠، ﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي﴾ الفجر: ٢٩، ﴿ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾ البقرة: ٢٠٨.

وإذا استُعملت بحرف «من» فتدلّ على مبدإ الدّخول وطريقه، كما في ﴿لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ﴾ يوسف: ٦٧، ﴿وَلَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ﴾ يوسف: ٦٨.

وإذا استُعملت بحرف «الباء» فتدلّ على الإلصاق والارتباط والتّأكيد، كما في ﴿وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ﴾ النّمل: ١٩، ﴿وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكُفْرِ﴾ المائدة: ٦١، ﴿دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ النّساء: ٢٣.

وأمّا إذا أُريد التّعدية فتستعمل بالهمزة أو بالتّضعيف، فيقال: أدخلته الدّار ودخّلته. والأوّل إذا كان النّظر إلى جهة صدور الفعل، والثّاني إلى جهة الوقوع، وهذا مقتضى اختلاف الهيئة ﴿وَأَدْخَلْنَاهُمْ فِي رَحْمَتِنَا﴾ الأنبياء: ٨٦، ﴿وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾ النّساء: ٣١، ﴿رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنٍ﴾ المؤمن: ٨.

وأمّا التّدخّل فهو يدلّ على مطاوعة التّفعيل، وتقلّب التّاء دالًا كما في مدّثّر، فيقال في اسم الفاعل

و المفعول والمكان منه «مُدْخَل» ﴿لَوْ يَجِدُونَ مَلْجَأً أوْ مَغَاراتٍ أوْ مُدَّخَلًا لَوَلَّوْا إلَيْهِ﴾ التوبة: ٥٧

وأمّا الدَّخَل فالظّاهر أنّه في الأصل صفة كـ«حسن» بمعنى ما يدخل من الخارج في شيء، و هو في الأغلب زائد عارض للشّيء، من عيب و نقص و زيادة ﴿تَتَّخِذُونَ أيْمانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ﴾ النحل: ٩٢، فيجعلون أيمانهم و عهودهم أمرًا زائدًا يُفسد برنامج أمورهم المطلوبة، و نظم معاشهم الدّنيويّ، ولا يبالون النّقص و الخلاف، بل إنّهم يريدون النّقض من أوّل ساعة.

فظهر لطف التّعبير بالمادّة، و بالصّيغ المختلفة في مواردها. (٢: ١٨٤)

النّصوص التّفسيريّة

دَخَلَ

١ ـ كُلَّما دَخَلَ عَلَيْها زَكَرِيَّا الْمِحْرابَ وَجَدَ عِنْدَها رِزْقًا. آل عمران: ٣٧

السُّدّيّ: فجعلها زكريّا معه في بيته و هو المحراب، فكان يدخل عليها في الشّتاء فيجد عندها فاكهة الصّيف، و يدخل عليها في الصّيف فيجد عندها فاكهة الشّتاء. (١٧٣)

الزّجّاج: أي يجد عندها الرّزق في كلّ وقت يدخل عليها المحراب، فيكون (ما) مع (دخل) بمنزلة الدّخول، أي كلّ وقت دخول. (١: ٤٠٣)

جعفر شرف الدّين: لابدّ من وقفة على الفعل (دخل)، واستعماله في لغة التّنزيل.

نجد في استقرائنا للآيات الّتي اشتملت على هذا الفعل، أنّه لابدّ أن يتطلّب ما يتعلّق به من الأسماء الّتي تفيد المكانيّة. و في هذه الحالة يصل الفعل إلى مدخوله من غير أداة واسطة كحروف الخفض. و لنجتزئ من الآيات الكثيرة الّتي تفيد هذه الخصوصيّة بالآيات الّتي سنوردها قال تعالى:

١ ـ ﴿وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينِ غَفْلَةٍ مِنْ أهْلِهَا﴾ القصص: ١٥

٢ ـ ﴿أمْ حَسِبْتُمْ أنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ﴾ البقرة: ٢١٤

٣ ـ ﴿لا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إلّا أنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ الأحزاب: ٥٣

٤ ـ ﴿اُدْخُلُوها بِسَلامٍ آمِنِينَ﴾ الحجر: ٤٦

و مثل هذه الآيات آيات أُخرى استُعمل فيها الفعل هذا الاستعمال.

و قد يَطوي ذكر المكان الّذي يصير إليه الدّاخل على الآدميّين، و هنا لابدّ من حرف الجرّ «على» كما في الآيات الّتي نوردها:

﴿وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إلَيْهِ أخَاهُ﴾ يوسف: ٦٩

﴿إذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ﴾ ص: ٢٢

﴿وَالْمَلائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ﴾ الرّعد: ٢٣

و قد يظهر المكان المدخول فيه مع ذكر الآدميّين، كقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا﴾ آل عمران: ٣٧

وقد استُعمل «فعل الدّخول» في بضع آيات،

قاصراً لازماً، غير متّصل بمتعلّق به، كقوله تعالى:
﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا﴾ الأعراف ٣٨
﴿وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا﴾ الأحزاب ٥٣
﴿لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ﴾ يوسف ٦٧

ومن غير شكّ أنّ المتعلّق وهو الاسم المكانيّ، أو المدخول عليهم من الآدميّين، قد طُوي ذكره في هذه الآية لعدم الحاجة إليه، وعلى هذا فالاستعمال واحد.

هذا كلّه يتّصل باستعمال فعل «الدّخول» في المحسوسات من الأسماء الدّالّة على الأمكنة والظّروف المكانيّة، واستعماله في الدّخول على العاقل من الآدميّين. فإذا كان الدّخول في الأمور العقليّة أو فيما يُدعى بأسماء المعاني، فالاستعمال يختلف، وذلك أنّ الفعل يتطلّب في هذه الحال حرف الجرّ «في» أو «بـ»، كقوله تعالى: ﴿وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا﴾ النّصر: ٢ ﴿وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكُفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ﴾ المائدة ٦١

وقد يُحمل على استعمال الفعل في الأمور المعنويّة قوله تعالى: ﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾ الفجر ٢٩

والمراد بالدّخول في العباد الاتّصال بهم والعيش بينهم، فجاز استعمال «في»، في حين عطف عليه قوله ﴿وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾ وذلك لأنّ المدخول فيه من الأسماء الدّالّة على المكان.

ومن المفيد أن نشير إلى أنّ استعمال هذا الفعل يجاوز حقيقته مجازاً لعلاقة من العلاقات، فيصير الدّخول بالزّوج - أي المرأة - بمعنى البناء بها، والتزوّج منها، كقوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ النّساء ٢٣ (٢، ٥٦)

٢ - ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا﴾. نوح ٢٨

ابن عاشور: فالمراد بقوله ﴿دَخَلَ بَيْتِيَ﴾ دخول مخصوص، وهو الدّخول المكرّر الملازم، ومنه سُمّيت بطانة المرء دخلته ودُخْلُله. (٢٩: ١٩٩)

دَخَلُوا

﴿وَإِذَا جَاءُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكُفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا يَكْتُمُونَ﴾ المائدة ٦١

ابن عبّاس: وإنّهم دخلوا وهم يتكلّمون بالحقّ، وتُسِرّ قلوبهم الكفر، فقال ﴿دَخَلُوا بِالْكُفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ﴾. (الطّبريّ ٤: ٦٣٧)

وقد دخلوا بالكفر بخلاف ما أظهروه على النّبيّ ﷺ وخرجوا به من عنده.

نحوه الحسن والسُّدّيّ وقتادة وأبو عليّ. (الطُّوسيّ ٣: ٥٧٦)

السُّدّيّ: هؤلاء ناس من المنافقين كانوا يهوداً. يقول الله تعالى: دخلوا كفّاراً، وخرجوا كفّاراً. (٢٣٢)

الطّبريّ: وإذا جاءكم أيّها المؤمنون هؤلاء المنافقون من اليهود قالوا لكم: ﴿آمَنَّا﴾ أي صدّقنا بما

جاءه به نبيّكم محمّد ﷺ و تبعتماه على دينه، و هم مقيمون على كفرهم و ضلالتهم، قد دخلوا عليكم بكفرهم الّذي يعتقدونه بقلوبهم و يُضمرونه في صدورهم، و هم يُبدون كذبًا التصديق لكم بألسنتهم، و قد خرجوا به يقول: و قد خرجوا بالكفر من عندكم، كما دخلوا به عليكم، لم يرجعوا بمجيئهم إليكم عن كفرهم و ضلالتهم، يظنّون أنّ ذلك من فعلهم يخفى على الله، جهلًا منهم بالله. (٤: ٦٣٦)

الطُّوسيّ: قيل فيه قولان:

أحدهما: [قول ابن عبّاس و الحسن]

الثّاني: و قد دخلوا به في أحوالهم، و قد خرجوا به إلى أحوال أخر، كقولك: هو يتقلّب في الكفر و يتصرّف به. و معناه: تقريب الماضي من الحال، و لهذا دخلت «قد» في هذا الموضع. و قال الخليل: «و يكون لقوم ينتظرون الخبر، كقولك: قد ركب الأمير لمن كان ينتظره». و هو يرجع إلى ذلك الأصل، لأنّه تقريب من الحال المنتظرة. و أصل الدّخول: الانتقال إلى محيط كالوعاء، إلّا أنّه قد كثر حتّى قيل: دخل في هذا الأمر، و لا يدخل في المعنى ما ليس منه، و دخل في الإسلام و خرج بالرّدّة منه، و كلّ ذلك مجاز. (٣: ٥٧٦)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٢: ٢١٧)

القُشَيْريّ: أظهروا الصّدق، و في التحقيق نافقوا، و افتضحوا من حيث أوهموا و لبّسوا، فلاحالهم بقيت مستورة، و لا أسرارهم كانت عند الله مكنونة، و هذا نعت كلّ مبطل، و عند أرباب الحقائق أحوالهم ظاهرة في أنوار فراستهم. (٢: ١٣٠)

الواحديّ: أي دخلوا و خرجوا كافرين، و الكفر معهم في كلتي حالتيهم. (٢: ٢٠٥)

الزّمخشريّ: و قوله: ﴿بِالْكُفْرِ﴾ و (بِهِ) حالان، أي دخلوا كافرين و خرجوا كافرين، و تقديره: ملتبسين بالكفر، و كذلك قوله: «و قد دخلوا و هم قد خرجوا»، و لذلك دخلت (قد) تقريبًا للماضي من الحال. و لمعنى آخر و هو أنّ أمارات النّفاق كانت لائحة عليهم، و كان رسول الله ﷺ متوقّعًا لإظهار الله ما كتموه، فدخل حرف التّوقّع، و هو متعلّق بقوله: ﴿قَالُوا آمَنَّا﴾ أي قالوا ذلك و هذه حالهم. (١: ٦٢٦)

نحوه النّيسابوريّ (٦: ١٢٤)، و الشّربينيّ (١: ٣٨٤)، و البُرُوسَويّ (٢: ٤١٢).

ابن عَطيّة: و قوله: ﴿وَهُمْ﴾ تخليص من احتمال العبارة أن يدخل قوم بالكفر ثمّ يؤمنوا، و يخرج قوم و هم كفرة، فكان ينطبق على الجميع: و قد دخلوا بالكفر و قد خرجوا به، فأزال الاحتمال قوله تعالى: ﴿وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ﴾ أي هم بأعيانهم. (٢: ٢١٤)

الفَخْر الرّازيّ: فيه مسائل:

المسألة الأولى: قالوا: نزلت هذه الآية في ناس من اليهود كانوا يدخلون على الرّسول عليه الصّلاة و السّلام، و يظهرون له الإيمان نفاقًا، فأخبره الله عزّ و جلّ بشأنهم، و أنّهم يخرجون من مجلسك كما دخلوا، لم يتعلّق بقلبهم شيء من دلائلك و تقريراتك و نصائحك و تذكيراتك.

المسألة الثّانية: «الباء» في قوله: ﴿وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكُفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ﴾ يفيد بقاء الكفر معهم

حالتي الدّخول والخروج، من غير نقصان ولا تغيير فيه ألبتّة. كما تقول دخل زيد بثوبه وخرج به، أي بقي ثوبه حال الخروج، كما كان حال الدّخول.

المسألة الثّالثة. ذكر عند الدّخول كلمة (قَدْ) فقال: ﴿وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكُفْرِ﴾ وذكر عند الخروج كلمة (هُمْ) فقال: ﴿وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ﴾؟ قالوا: الفائدة في ذكر كلمة (قَدْ) تقريب الماضي من الحال، والفائدة في ذكر كلمة (هُمْ) التّأكيد في إضافة الكفر إليهم، ونفي أن يكون من النّبيّ ﷺ في ذلك فعل، أي لم يسمعوا منك يا محمّد عند جلوسهم معك ما يوجب كفرًا، فتكون أنت الّذي ألقيتهم في الكفر، بل هم الّذين خرجوا بالكفر باختيار أنفسهم.

المسألة الرّابعة. قالت المعتزلة: إنّه تعالى أضاف ﴿الْكُفْرِ﴾ إليهم حالتي الدّخول والخروج على سبيل الذّمّ، وبالغ في تقرير تلك الإضافة بقوله: ﴿وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ﴾ فدلّ هذا على أنّه من العبد لا من الله.

والجواب المعارضة بالعلم والدّاعي. (١٢: ٣٨)

القُرطُبيّ: هذه صفة المنافقين، والمعنى أنّهم لم ينتفعوا بشيء ممّا سمعوه، بل دخلوا كافرين وخرجوا كافرين ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا يَكْتُمُونَ﴾ أي من نفاقهم، وقيل: المراد اليهود الّذين قالوا: ﴿آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ﴾ آل عمران ٧٢، إذا دخلتم المدينة، ﴿وَاكْفُرُوا آخِرَهُ﴾ إذا رجعتم إلى بيوتكم، يدلّ عليه ما قبله من ذكرهم، وما يأتي. (٦: ٢٣٧)

البَيْضاويّ: أي يخرجون من عندك كما دخلوا، لا يؤثّر فيهم ما سمعوا منك. والجملتان حالان من فاعل ﴿قَالُوا﴾ و﴿بِالْكُفْرِ﴾ و﴿بِهِ﴾ حالان من فاعلي ﴿دَخَلُوا﴾ و﴿خَرَجُوا﴾، و(قَدْ) وإن دخلت لتقريب الماضي من الحال، ليصحّ أن يقع حالًا، أفادت أيضًا لما فيها من التّوقّع أنّ إمارة النّفاق كانت لائحة عليهم، وكان الرّسول ﷺ يظنّه. (١: ٢٨٢)

نحوه النّسفيّ (١: ٢٩١)، وأبو السّعود (٢: ٢٩٣)، والكاشانيّ (٢: ٤٨).

أبو حيّان: كان جماعة من اليهود يدخلون على رسول الله ﷺ يظهرون له الإيمان نفاقًا، فأخبر الله تعالى بشأنهم، وأنّهم يخرجون كما دخلوا، لم يتعلّقوا بشيء ممّا سمعوا من تذكير وموعظة. فعلى هذا الخطاب في ﴿جَاءُوكُمْ﴾ للرّسول، وقيل: للمؤمنين الّذين كانوا بحضرة الرّسول. وهاتان الجملتان حالان، و﴿بِالْكُفْرِ﴾ و﴿بِهِ﴾ حالان أيضًا، أي ملتبسين، ولذلك دخلت (قَدْ) تقريبًا لها من زمان الحال، ولمعنى آخر وهو أنّ أمارات النّفاق كانت لائحة عليهم، وكان رسول الله ﷺ متوقّعًا لإظهار ما كتموه، فدخل حرف التّوقّع، وخالف بين جملتي الحال، اتّساعًا في الكلام. [ثمّ نقل قول ابن عطيّة وقال:]

والعامل في الحالين ﴿آمَنَّا﴾ أي قالوا ذلك وهذه حالهم. وقيل: معنى (هُمْ) للتّأكيد في إضافة الكفر إليهم، ونفي أن يكون من الرّسول ما يوجب كفرهم من سوء معاملته لهم، بل كان يلطف بهم ويعاملهم بأحسن معاملة، فالمعنى أنّهم هم الّذين خرجوا بالكفر باختيار أنفسهم، لا أنّك أنت الّذي تسبّبت

لبقائهم في الكفر.

والّذي نقول: إنّ الجملة الاسميّة الواقعة حالًا، المصدّرة بضمير ذي الحال المخبَر عنها بفعل أو اسم، يتحمّل ضمير ذي الحال آكد من الجملة الفعليّة، من جهة أنّه يكرّر فيها المسند إليه، فضمير نظير: قام زيد زيد. ولمّا كانوا حين جاءوا الرّسول أو المؤمنين ﴿قَالُوا اٰمَنَّا﴾ ملتبسين بالكفر، كان ينبغي لهم أن لا يخرجوا بالكفر، لأنّ رؤيته ﷺ كافية في الإيمان.

ألا ترى إلى قول بعضهم حين رأى الرّسول: علمت أنّ وجهه ليس بوجه كذّاب، مع ما يظهر لهم من خوارق الآيات وباهر الدّلالات، فكان المناسب أنّهم وإن كانوا دخلوا بالكفر أن لا يخرجوا به، بل يخرجون بالرّسول مؤمنين ظاهرًا وباطنًا، فأكّد وصفهم بالكفر بأن كرّر المسند إليه تنبيهًا على تحقّقهم بالكفر وتماديهم عليه، وأنّ رؤية الرّسول لم تُجدِ عنهم ولم يتأثّروا لها.

وكذلك إن كان ضمير الخطاب في ﴿وَاِذَا جَاۤءُوْكُمْ قَالُوْا اٰمَنَّا﴾، كان ينبغي لهم أن يؤمنوا ظاهرًا وباطنًا، لما يرون من أخلاق المؤمنين وتصديقهم للرّسول، والاعتماد على الله تعالى والرّغبة في الآخرة، والزّهد في الدّنيا، وهذه حال من ينبغي موافقته، وكان ينبغي إذ شاهدوهم أن يتبعوهم على دينهم، وأن يكون إيمانهم بالقول موافقًا لاعتقاد قلوبهم.

وفي الآية دليل على جواز مجيء حالين لذي حال واحد، إن كانت الواو في ﴿وَهُمْ﴾ واو حال، لا واو عطف، خلافًا لمن منع ذلك، إلّا في أفعل التفضيل.

والظّاهر أنّ الدّخول والخروج حقيقة، وقيل: هما استعارة، والمعنى تقلّبوا في الكفر، أي دخلوا في أحوالهم مضمرين الكفر، وخرجوا به إلى أحوال أُخَر مضمرين له، وهذا هو التّقلّب. والحقيقة في الدّخول انفصال بالبدن من خارج مكان إلى داخله، وفي الخروج انفصال بالبدن من داخله إلى خارجه.

(٣: ٥٢١)

ابن كثير: وهذه صفة المنافقين منهم أنّهم يصانعون المؤمنين في الظّاهر، وقلوبهم مطويّة على الكفر، ولهذا قال: ﴿وَقَدْ دَخَلُوْا﴾ أي عندك يا محمّد ﴿بِالْكُفْرِ﴾ أي مستصحبين الكفر في قلوبهم، ثمّ خرجوا وهو كامن فيها، لم ينتفعوا بما قد سمعوا منك من العلم، ولا نجعت فيهم المواعظ ولا الزّواجر، ولهذا قال: ﴿وَهُمْ قَدْ خَرَجُوْا بِهٖ﴾ فخصّهم به دون غيرهم.

(٢: ٦٠٣)

الآلوسيّ: أي يخرجون من عندك كما دخلوا، لم ينتفعوا بحضورهم بين يديك، ولم يؤثّر فيهم ما سمعوا منك. والجملتان في موضع الحال من ضمير ﴿قَالُوْا﴾ على الأظهر.

وجوّز أبو البقاء أن يكونا حالين من الضّمير في ﴿اٰمَنَّا﴾ والباء ﴿بِالْكُفْرِ﴾ و﴿بِهٖ﴾ للملابسة، والجارّ والمجرور حالان من فاعل ﴿دَخَلُوْا﴾ و﴿خَرَجُوْا﴾، والواو الدّاخلة على الجملة الاسميّة الحاليّة للحال، ومن منع تعدّد الجملة الحاليّة من غير عطف يقول:

إنّها عاطفة، و معطوف على الحال حال أيضًا

و دخول (قَدْ) في الجملة الحاليّة الماضويّة كما ـ قال العلّامة الثاني ـ لتقرّب الماضي إلى الحال، فتكسر سورة استبعاد ما بين الماضي و الحال في الجملة، و إلّا فـ «قد» إنّما تقرّب إلى حال التكلّم. و هذا إشارة إلى ما أوضحه السيّد السند في حاشية المتوسّط، من أنّه قيل: إنّ الماضي إنّما يدلّ على انقضاء زمان قبل زمان التكلّم، و الحال: الّذي يبيّن هيئة الفاعل أو المفعول قيد عامله، فإن كان العامل ماضيًا كان الحال أيضًا ماضيًا بحسب المعنى، و إن كان حالًا كان حالًا، و إن كان مستقبلًا كان مستقبلًا، فما ذكروه غلط نشأ من اشتراك لفظ الحال بين الزمان الحاضر ـ و هو الّذي يقابل الماضي ـ و بين ما يبيّن الحال المذكورة.

ثمّ قال: و يمكن أن يقال: إنّ الفعل إذا وقع قيدًا لشيء يعتبر كونه ماضيًا أو حالًا أو مستقبلًا بالنظر إلى ذلك المقيّد، فإذا قيل: جاءني زيد ركب، يفهم منه أنّ الركوب كان متقدّمًا على المجيء، فلابدّ من «قد» حتّى يقرّبه إلى زمان المجيء فيقارنه. و ذكر نحو ذلك العلّامة الكافيجيّ في «شرح القواعد» ثمّ قال: «و أمّا الاعتذار بأنّ تصدير الماضي المثبت بلفظة «قد» لمجرّد استحسان لفظيّ، فإنّما هو تسليم لذلك الاعتراض، فليس بمقبول و لا مرضيّ».

و لذلك زيادة تفصيل في محلّه، و قد ذكر لها معنى آخر في الآية غير التقريب و هو التوقّع، فتفيد أنّ رسول الله ﷺ كان يتوقّع دخول أولئك الفجرة و خروجهم من خصيصة حضرته ـ أفرغ من بد تصت

البتّ ـ مع لم يعلق بهم شيء ممّا سمعوا من تذكيره عليه الصّلاة و السّلام بآيات الله عزّ و جلّ، لظنّه عمّا يرى من الأمارات، فلا تحنّه عليهم نفاقهم الرّاسخ. (٦: ١٧٧)

ابن عاشور: و معنى قوله: ﴿وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكُفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ﴾ أنّ الإيمان لم يخالط قلوبهم طرفة عين، أي هم دخلوا كافرين و خرجوا كذلك، لشدّة قسوة قلوبهم، فالمقصود: استغراق الزّمنين و ما بينهما، لأنّ ذلك هو المتعارف، إذ الحالة إذا تبدّلت استمرّ تبدّلها، ففي ذلك تسجيل الكذب في قولهم: ﴿آمَنَّا﴾، و العرب تقول: خرج بغير الوجه الّذي دخل به. (٥: ١٤٤)

الطّباطبائيّ: يشير تعالى إلى نفاق قلوبهم و إضمارهم ما لا يرتضيه الله سبحانه في لقائهم المؤمنين، فقال: ﴿وَإِذَا جَاءُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا﴾ أي أظهروا الإيمان، و الحال أنّهم قد دخلوا عليكم مع الكفر و قد خرجوا من عندكم بالكفر، أي هم على حالة واحدة عند الدّخول و الخروج، و هو الكفر لم يتغيّر عنه و إنّما يظهرون الإيمان إظهارًا، و الحال أنّ الله يعلم ما كانوا يكتمونه سابقًا من الغدر و المكر.

فقوله: ﴿وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكُفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ﴾ في معنى قولنا: لم يتغيّر حالهم في الكفر، و الضّمير في قوله: ﴿وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ﴾ جيء به للتّأكيد، و إفادة تميّزهم في الأمر و تثبيت الكفر فيهم.

و ربّما قيل: إنّ المعنى أنّهم متحوّلون في أحوال الكفر المختلفة. (٦: ٣٠)

دَخَلُوهُ

لِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا   الإسراء: ٧

الطُّوسيّ: يعني المبعوثين عليكم كما دخلوه في المرّة الأولى، يعني عدوّهم، لأنّ هؤلاء بأعيانهم لم يدخلوها في الدّفعة الأولى. (٦: ٤٥١)

لاحظ ت ب ر: «لِيُتَبِّرُوا».

دُخِلَتْ

وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سُئِلُوا الْفِتْنَةَ لَآتَوْهَا وَمَا تَلَبَّثُوا بِهَا إِلَّا يَسِيرًا   الأحزاب: ١٤

أبو حيّان: والضّمير في ﴿دُخِلَتْ﴾ الظّاهر عوده على «البيوت»، إذ هو أقرب مذكور. قيل: أو على «المدينة»، أي ولو دخلها الأحزاب الّذين يفرّون خوفًا منها، واستولت على أهاليهم وأولادهم ثمّ سُئلوا الفتنة، أي الرّدّة والرّجوع إلى إظهار الكفر ومقاتلة المسلمين لآتوها، أي لجاءوا إليها وفعلوا.
(٧: ٢١٨)

الآلوسيّ: أسند الدّخول إلى بيوتهم وأوقع عليهم، لما أنّ المراد فرض دخولها وهم فيها لا فرض دخولها مطلقًا، كما هو المفهوم لو لم يُذكر الجارّ والمجرور، ولا فرض الدّخول عليهم مطلقًا، كما هو المفهوم لو أُسند إلى الجارّ والمجرور. وفاعل الدّخول الدّاخل من أهل الفساد من كان، أي لو دخل كلّ من أراد الدّخول من أهل الدّعارة والفساد بيوتهم وهم فيها. (٢١: ١٦١)

ابن عاشور: ولم أجد فيما رأيت من كلام المفسّرين ولا من أهل اللّغة من أفصح عن معنى «الدُّخول» في مثل هذه الآية، وما ذكروا إلّا معنى الولوج إلى المكان، مثل ولوج البيوت أو المدن، وهو الحقيقة. والّذي أراه أنّ الدّخول كثر إطلاقه على دخول خاصّ، وهو اقتحام الجيش أو المغيرين أرضًا أو بلدًا لغزو أهله. قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا﴾ إلى قوله: ﴿يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ﴾ المائدة: ٢٠، ٢١. وأنّه يُعدّى غالبًا إلى المغزوّين بحرف «على». ومنه قوله تعالى: ﴿قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ﴾ إلى قوله: ﴿قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا﴾ المائدة: ٢٣، ٢٤، فإنّه ما يصلح إلّا معنى دخول القتال والحرب، لقوله: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ﴾ لظهور أنّه لا يراد: إذا دخلتم دخول ضيافة أو تجوّل أو تجسّس. فيُفهم من «الدّخول» في مثل هذا المقام معنى الغزو والفتح، كما تقول: عام دخول التّتار بغداد. ولذلك فالدّخول في قوله: ﴿وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ﴾ هو دخول الغزو، فيتعيّن أن يكون ضمير ﴿دُخِلَتْ﴾ عائدًا إلى مدينة «يثرب» لا إلى البيوت، من قولهم: ﴿إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ﴾ الأحزاب: ١٣، والمعنى لو غُزيت المدينة من جوانبها.

وقوله: ﴿عَلَيْهِمْ﴾ يتعلّق بـ﴿دُخِلَتْ﴾ لأنّ بناء

﴿دَخَلْتُمْ﴾ للتّائب مقتصٍ فاعلاً محدوفاً، فالمراد دخول الداخلين على أهل المدينة، كما جاء على الأصل في قوله ﴿ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ﴾ في سورة المائدة ٢٣. (٢١: ٢٠٩)

يَدْخُلُونَها

ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ * جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ فاطر ٣٢، ٣٣

الطّبريّ: عمّ بدخول الجنّة جميع الأصناف الثّلاثة. فإن قال قائل: فإنّ قوله: ﴿يَدْخُلُونَهَا﴾ إنّما عنى به المقتصد والسّابق قيل له: وما برهانك على أنّ ذلك كذلك من خبر أو عقل؟ فإن قال: قيام الحجّة أنّ الظّالم من هذه الأمّة سيدخل النّار، ولو لم يدخل النّار من هذه الأصناف الثّلاثة أحد وجب أن لا يكون لأهل الإيمان وعيد.

قيل: إنّه ليس في الآية خبر أنّهم لا يدخلون النّار، وإنّما فيها إخبار من الله تعالى ذكره أنّهم يدخلون جنّات عدن، وجائز أن يدخلها الظّالم لنفسه بعد عقوبة الله إيّاه على ذنوبه الّتي أصابها في الدّنيا، وظلمه نفسه فيها بالنّار، أو بما شاء من عقابه، ثمّ يدخله الجنّة، فيكون ممّن عمّه خبر الله جلّ ثناؤه بقوله: ﴿جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا﴾. (٢٢: ١٤٤)

الطّوسيّ: ﴿يَدْخُلُونَهَا﴾ يعني من تقدّم ذكره من الّذين سبقوا بالخيرات والمقتصدين. (٨: ٤٣١)

القرطبيّ: الضّمير الّذي في ﴿يَدْخُلُونَهَا﴾ يعود على المقتصد والسّابق لا على الظّالم. [إلى أن قال:]

وقيل: الضّمير في ﴿يَدْخُلُونَهَا﴾ يعود على الثّلاثة الأصناف، على ألّا يكون الظّالم هاهنا كافرًا ولا فاسقًا. (١٤: ٣٤٦)

البيضاويّ: ﴿جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا﴾ مبتدأ وخبر، والضّمير للثّلاثة أو للّذين أو للمقتصد والسّابق، فإنّ المراد بهما الجنس... وقرأ أبو عمرو (يُدْخَلُونَها) على البناء للمفعول. (٢: ٢٧٣)

البُرُوسَويّ: قوله تعالى: ﴿يَدْخُلُونَهَا﴾ جمع الضّمير، لأنّ المراد بالسّابق الجنس.

وتخصيص حال السّابقين وما هم بالذّكر والسّكوت عن الفريقين الآخرين وإن لم يدلّ على حرمانهما من دخول الجنّة مطلقًا، لكن فيه تحذير لهما من التّقصير، وتحريض على السّعي في إدراك شؤون السّابقين. (٧: ٣٥١)

يَدْخُلُوهَا

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ البقرة ١١٤

ابن عبّاس: مستخفين من المؤمنين مخافة القتل لو علم به لقتل. (١٧)

معناه أنّه لا يدخل نصرانيّ بيت المقدس، لأنّهم ضربًا وأبلغ عقوبةً، وهو كذلك اليوم.

(الطّبرسيّ ١: ١٩٠)

قَتادة: هم النّصارى، فلا يدخلون مسجدًا إلّا مسارقةً، إن قدر عليهم عُوقبوا. (الطّبريّ ١: ٥٤٧)

السُّدّيّ: ليس في الأرض روميّ يدخلها اليوم وهو خائف أن تُضرَب عنقه، أو قد أُخيف بأداء الجزية فهو يؤدّيها. (١٢٩)

ابن زَيْد: نادى رسول الله ﷺ: لا يحجّ بعد العام مشرك، ولا يطوف بالبيت عريان. (الطّوسيّ ١: ٤١٩)

الفرّاء: هذه الرّوم كانوا غزوا بيت المقدس فقتلوا وحرّقوا وخرّبوا المسجد، وإنّما أظهر الله عليهم المسلمين في زمن عمر فبنوه، ولم تكن الرّوم تدخله إلّا مستخفين، لو عُلم بهم لقُتلوا. (١: ٧٤)

الجُبّائيّ: بيّن الله أنّه ليس لهؤلاء المشركين دخول المسجد الحرام، ولا دخول المساجد، فإن دخل منهم داخل إلى بعض المساجد، كان على المسلمين إخراجه منه، إلّا أن يدخل إلى بعض الحكّام لخصومة بينه وبين غيره إلى بعض القضاة، فيكون دخوله خائفًا من الإخراج على وجه الطّرد بعد انفصال خصومته ولا يقعد مطمئنًّا كما كان يقعد المسلم. (الطّوسيّ ١: ٤١٩)

الطّبريّ: وهذا خبر من الله عزّ وجلّ عمّن منع مساجد الله أن يُذكر فيها اسمه، أنّه قد حرّم عليهم دخول المساجد الّتي سعوا في تخريبها، ومنعوا عباد الله المؤمنين من ذكر الله عزّ وجلّ فيها ما داموا على مُناصبة الحرب، إلّا على خوف ووجل من العقوبة على دخولهموها. (١: ٥٤٧)

الزّجّاج: أعلم الله في هذه الآية أنّ أمر المسلمين يظهر على جميع من خالفهم حتّى لا يمكن دخول مخالف إلى مساجدهم إلّا خائفًا، وهذا كقوله عزّ وجلّ: ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ التّوبة: ٣٣. (١: ١٩٦)

الطُّوسيّ: فيها خلاف. [و نقل قول قَتادة وابن زَيْد والجُبّائيّ، ثمّ قال:]

وهو الّذي يليق بمذهبنا، ويمكن الاستدلال به على أنّ الكفّار لا يجوز أن يُمكَّنوا من دخول المساجد على كلّ حال. فأمّا المسجد الحرام خاصّة فإنّ المشركين يُمنعون من دخوله، ولا يُتركون ليدخلوه لحكومة ولا غيرها، لأنّ الله تعالى قد أمر بمنعهم من دخوله بقوله: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللهِ شَاهِدِينَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ﴾ التّوبة: ١٧، يعني المسجد الحرام. [ثمّ نقل قول الزّجّاج وأدام:]

كأنّه قيل: ﴿أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ﴾ لإعزاز الله الدّين، وإظهاره المسلمين. (١: ٤١٩)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (١: ١٩٠)

ابن الجَوْزيّ: فيه قولان، أحدهما: [قول السُّدّيّ]

والثّاني: أنّه خبر في معنى الأمر، تقديره: عليكم بالجدّ في جهادهم، كي لا يدخلها أحد إلّا وهو خائف. (١: ١٣٤)

الفَخْر الرّازيّ: قوله: ﴿مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ﴾ وإن كان لفظه لفظ الخبر، لكنّ المراد منه

النّهي عن تمكينهم من الدّخول، و التّخلية بينهم وبينه، كقوله: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ﴾ الأحزاب: ٥٣. (٢: ١٢)

البَيْضاويّ: ما كان ينبغي لهم أن يدخلوها إلّا بخشية و خشوع فضلًا عن أن يجترئوا على تخريبها، أو ما كان الحقّ أن يدخلوها إلّا خائفين من المؤمنين أن يبطشوا بهم، فضلًا عن أن يمنعوهم منها، أو ما كان لهم في حكم الله و قضائه، فيكون وعدًا للمؤمنين بالنّصرة و استخلاص المساجد منهم، و قد أنجز وعده. (١: ٧٧)

أبو حَيّان: هذه جملة خبريّة قالوا: تدلّ على ما يقع في المستقبل، و ذلك من معجز القرآن، إذ هو من الإخبار بالغيب. و فيها بشارة للمؤمنين بعلوّ كلمة الإسلام و قهر من عاداه. (١: ٣٥٨)

القاسميّ: هذا بشارة من الله للمسلمين بأنّه سيُظهرهم على المسجد الحرام، و يذلّ لهم المشركين، حتّى لا يدخل المسجد الحرام واحد منهم إلّا خائفًا، يخاف أن يؤخذ فيُعاقب، أو يُقتل إن لم يسلم. و قد أنجز الله صدق هذا الوعد، فمنعهم من دخول المسجد الحرام. [إلى أن قال:]

و في قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ﴾ إشارة إلى رجوعهم إليه بعد الأمن على تخوّف من العدوّ و مذلّة لضعف بهم. و هو وجه وجيه، لأنّ لفظ ﴿سَعَىٰ﴾ يرشد إلى ذلك. كما أنّ مفهومها يشعر بندم القائمين على الخراب بالأولى، و هم النّصارى، حينما تمكّن سلطهم انتقامًا من أعدائهم اليهود. (١: ٢٢٩)

سيّد قُطْب: أي أنّهم يستحقّون الدّفع و المطاردة و الحرمان من الأمن إلّا أن يلجأوا إلى بيوت الله مستجيرين محتمين بحرمتها مستأمنين، و ذلك كالّذي حدث في عام الفتح بعد ذلك؛ إذ نادى منادي رسول الله ﷺ يوم الفتح: «من دخل المسجد الحرام فهو آمن» فلجأ إليها المستأمنون من جبابرة قريش بعد أن كانوا هم الّذين يصدّون رسول الله ﷺ و من معه، و يمنعونهم زيارة المسجد الحرام!

و هناك تفسير آخر لقوله: ﴿أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ﴾، أي إنّه ما كان ينبغي لهم أن يدخلوا مساجد الله إلّا في خوف من الله و خشوع لجلاله في بيوته فهذا هو الأدب اللّائق ببيوت الله المناسب لمهابته و جلاله العظيم، و هو وجه من التّأويل جائز في هذا المقام. (١: ١٠٥)

ابن عاشور: و معنى ﴿مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ﴾ أنّهم لا يكون لهم بعد هذه الفعلة أن يدخلوا تلك المساجد الّتي منعوها إلّا و هم خائفون، فإنّ ﴿مَا كَانَ﴾ إذا وقع (أن) و المضارع في خبرها تدلّ على نفي المستقبل، و إن كان لفظ ﴿كَانَ﴾ لفظ الماضي و (أن) هذه هي الّتي تستتر عند مجيء اللّام، نحو: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ﴾ الأنفال: ٣٣، فلإشعار هذه الجملة بنفي. و اللّام في قوله: ﴿لَهُمْ﴾ للاستحقاق، أي ما كان يحقّ لهم الدّخول في حالة إلّا في حالة الخوف، فهم حقيقيّون[1] بها و أحرياء في علم الله تعالى.

---

(١) كذا، و الظّاهر: حقيقون.

وهذا وعيد بأنّهم قدّر الله عليهم أن نرفع أيديهم من التصرّف في المسجد الحرام وسعائر الله هناك، وتصير للمسلمين، فيكونوا بعد ذلك لا يدخلون المسجد الحرام إلّا خائفين. ووعد للمؤمنين. وقد صدق الله وعده. فكانوا يوم فتح مكّة خائفين وجلين حتّى نادى منادي النّبيّ ﷺ: «من دخل المسجد الحرام فهو آمن»، فدخله الكثير منهم مذعورين أن يُؤخذوا بالسّيف قبل دخولهم (١: ٦٦٣)

فضل الله: وقد أراد الله للمسلمين أن يأخذوا موقف القوّة ضدّ هذا الظّلم والطّغيان، فيمنعوهم من دخولها إلّا كدخول الخائفين، وذلك على سبيل الكناية في تدمير قوّتهم وإضعافهم، حتّى يتحرّكوا في المجتمع تحرّك الخائف الّذي إذا أراد أن يدخل المسجد، فلا يدخله إلّا خائفًا. (٢: ١٨٦)

٢ـ وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ الأعراف: ٤٦

الزّمخشريّ: فإن قلت: ما محلّ قوله: ﴿لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ﴾؟ قلت: لا محلّ له لأنّه استئناف، كأنّ سائلًا سأل عن حال أصحاب الأعراف، فقيل: لم يدخلوها وهم يطمعون، يعني حالهم أنّ دخولهم الجنّة استأخر عن دخول أهل الجنّة، فلم يدخلوها لكونهم محبوسين وهم يطمعون لم ييأسوا.

ويجوز أن يكون له محلّ، بأن يقع صفة لـ ﴿رِجَالٌ﴾. (٢: ٨١)

أبوحيّان: [نقل قول الزّمخشريّ وقال:]

وهذا توجيه ضعيف للفصل بين الموصوف وصفته بجملة. (٤: ٣٠٣)

تَدْخُلُوا

١ـ وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ يوسف: ٦٧

ابن عبّاس: رهب يعقوب ﷺ عليهم العين. (الطّبريّ ٧: ٢٤٩)

الضّحّاك: خاف عليهم العين. (الطّبريّ ٧: ٢٤٩)

قتادة: خشي نبيّ الله ﷺ العين على بنيه، كانوا ذوي صورة وجمال. (الطّبريّ ٧: ٢٤٩)

مثله ابن كعب القرظيّ (الطّبريّ ٧: ٢٤٩)، والفرّاء (٢: ٥٠)، وابن قتيبة (٢١٩).

السّدّيّ: خاف يعقوب ﷺ على بنيه العين، فقال لهم: ﴿لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ﴾ فيقال: هؤلاء لرجل واحد، ولكن ادخلوا من أبواب متفرّقة. (٣١٦)

نحوه ابن إسحاق. (الطّبريّ ٧: ٢٤٩)

الجُبّائيّ: إنّه خاف عليهم حسد النّاس لهم، وأن يبلغ الملك قوّتهم وشدّة بطشهم، فيقتلهم خوفًا على ملكه، وأنكر العين، ولم تثبت صحّته، وإنّما هو شيء يقوله الجهّال العامّة. (الطّوسيّ ٦: ١٦٧)

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره: قال يعقوب لبنيه لمّا أرادوا الخروج من عنده إلى مصر ليمتاروا الطّعام: يا بنيّ لا تدخلوا مصر من طريق واحد، وادخلوا من أبواب متفرّقة. وذكر أنّه قال ذلك لهم، لأنّهم كانوا رجالًا لهم جمال وهيئة، فخاف عليهم

العين إذا دخلوا جماعةً من طريق واحد وهم وُلد رجل واحد فأمرهم أن يفترقوا في الدّخول إليها

(٧: ٢٤٩)

الثّعلبيّ: و ذلك أنّه خاف عليهم العين، لأنّهم كانوا ذوي جمال و هيئة و صور حسان و قامات ممتدّة، و كانوا وُلد رجل واحد، و أمرهم أن يفترقوا

(٥: ٢٣٧)

الطّوسيّ: حكى الله تعالى عن يعقوب أنّه قال لبنيه حين أبعد أخاهم معهم ﴿يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ﴾

و قيل في سبب قوله ذلك: قولان:

أحدهما: قال ابن عبّاس، و قتادة، و الضّحّاك، و السُّدّيّ، و الحسن: إنّه خاف عليهم العين، لأنّهم كانوا ذوي صور حسنة و جمال و هيبة.

الثّاني: [قول الجُبّائيّ]

و الّذي قاله غير صحيح في أمر العين، بل غير منكر أن يكون ما قال المفسّرون صحيحًا، و قد روي عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «العين حقّ»، و أنّه عوّذ الحسن و الحسين عليهما السلام، فقال في عوذته: «وأُعيذكما من كلّ عين لامّة». و قد رويت فيه أخبار كثيرة، و قد جرت العادة به. و اختاره البلخيّ، و الرّمّانيّ، و أكثر المفسّرين. و ليس يمتنع أن يكون الله تعالى أجرى العادة لضرب من المصلحة، أنّه متى ما نظر إنسان إلى غيره على وجه مخصوص، اقتضت المصلحة إهلاكه أو إمراضه أو إتلاف ماله، فالمنع من ذلك لا وجه له.

(٦: ١٦٧)

البغويّ: [نحو الثّعلبيّ و أضاف:]

لئلّا يُصابوا بالعين، فإنّ العين حقّ.

و جاء في الأثر: «إنّ العين تُدخل الرّجل القبر و الجمل القِدر».

و عن إبراهيم النّخعيّ: أنّه قال ذلك، لأنّه كان يرجو أن يروا يوسف في التّفرّق. و الأوّل أصحّ.

(٢: ٥٠٢)

نحوه الشّربينيّ. (٢: ١٢٢)

الزّمخشريّ: و إنّما نهاهم أن يدخلوا من باب واحد، لأنّهم كانوا ذوي بهاء و شارة حسنة، اشتهرهم أهل مصر بالقُربة عند المَلِك و التّكرمة الخاصّة الّتي لم تكن لغيرهم، فكانوا مظنّة لطموح الأبصار إليهم من بين الوفود، و أن يشار إليهم بالأصابع، و يقال: هؤلاء أضياف المَلِك انظروا إليهم ما أحسنهم من فتيان! و ما أحقّهم بالإكرام لأمر ما أكرمهم المَلِك و قرّبهم و فضّلهم على الوافدين عليه، فخاف لذلك أن يدخلوا كوكبةً واحدة، فيعانوا لجمالهم و جلالة أمرهم في الصّدور، فيُصيبهم ما يسوؤهم، و لذلك لم يُوصهم بالتّفرّق في الكَرّة الأولى، لأنّهم كانوا مجهولين مغمورين بين النّاس.

فإن قلت: هل للإصابة بالعين وجهٌ تصحّ عليه؟

قلت: يجوز أن يُحدث الله عزّ و جلّ عند النّظر إلى الشّيء و الإعجاب به نقصانًا فيه و خللًا من بعض الوجوه، و يكون ذلك ابتلاءً من الله و امتحانًا لعباده، ليتميّز المحقّقون من أهل الحشو، فيقول المحقّق: هذا فعل الله، و يقول الحشويّ: هو أثر العين، كما قال تعالى:

﴿وما جعلنا عدّتهم إلّا فتنة للّذين كفروا﴾ المدّثّر ٣١، وعن النّبيّ ﷺ «أنّه كان يعوّذ الحسن والحسين فيقول: أعيذكما بكلمات الله التّامّة من كلّ عين لامّة ومن كلّ شيطان وهامّة» (٢١: ٣٣٢)

نحوه أبو السّعود (٣: ٤١٢).

ابن عطيّة: قيل: خشي أن يُستراب بهم لقول يوسف قَبلُ: أنتم جواسيس، ويُضعّف هذا ظهورهم قبل بمصر. وقيل: طمع بافتراقهم أن يستمعوا أو يتطلّعوا خبر يوسف. وهذا ضعيف يردّه ﴿وما أُغني عنكم من الله من شيء﴾ فإنّ ذلك لا يتركّب على هذا المقصد. (٣: ٢٦١)

الطَّبْرِسيّ: وقيل: خاف عليهم حسد النّاس إيّاهم، وأن يبلغ الملك قوّتهم وبطشهم، فيحبسهم أو يقتلهم خوفًا على ملكه. عن الجُبّائيّ، وأنكر العين وذكر أنّه لم يثبت بحجّة، وجوّزه كثير من المحقّقين، ورووا فيه الخبر، عن النّبيّ ﷺ: «إنّ العين حقّ، والعين تستنزل الحالق». والحالق: المكان المرتفع من الجبل وغيره. فجعل ﷺ العين كأنّها تحطّ ذروة الجبل من قوّة أخذها، وشدّة بطشها [ثمّ ذكر الأخبار في إصابة العين وأدام البحث في وجه إصابتها] (٣: ٢٤٩)

ابن الجَوْزيّ: في ما أراد بذلك ثلاثة أقوال:

أحدها: أنّه خاف عليهم العين، وكانوا أولي جمال وقوّة، وهذا قول ابن عبّاس، ومُجاهد، وقتادة.

والثّاني: أنّه خاف أن يغتالوا لما ظهر لهم في أرض مصر من التّهمة، قاله وهب بن مُنبّه.

والثّالث: أنّه أحبّ أن يلقوا يوسف في خلوة، قاله إبراهيم النّخعيّ. (٤: ٢٥٤)

الفخر الرّازيّ: اعلم أنّ أبناء يعقوب لمّا عزموا على الخروج إلى مصر وكانوا موصوفين بالكمال والجمال وأبناء رجل واحد، قال لهم: ﴿لا تَدْخُلُوا مِنْ بابٍ واحِدٍ وادْخُلُوا مِنْ أَبْوابٍ مُتَفَرِّقَةٍ﴾ وفيه أقوال:

الأوّل: وهو قول جمهور المفسّرين: أنّه خاف من العين عليهم، ولنا هاهنا مقامان:

المقام الأوّل: إثبات أنّ العين حقّ، والّذي يدلّ عليه وجوه: الأوّل: إطباق المتقدّمين من المفسّرين على أنّ المراد من هذه الآية ذلك [ثمّ ذكر الأخبار في إصابة العين]

المقام الثّاني: في الكشف عن ماهيّته فنقول: إنّ أبا عليّ الجُبّائيّ أنكر هذا المعنى إنكارًا بليغًا، ولم يذكر في إنكاره شبهة فضلًا عن حجّة، وأمّا الّذين اعترفوا به وأقرّوا بوجوده، فقد ذكروا فيه وجوهًا:

الأوّل: قال الجاحظ: إنّه تمتدّ من العين أجزاء فتتصل بالشّخص المستحسن فتؤثّر فيه، وتسري فيه، كتأثير اللّسع والسّمّ والنّار، وإن كان مخالفًا في جهة التّأثير لهذه الأشياء. قال القاضي: وهذا ضعيف، لأنّه لو كان الأمر كما قال، لوجب أن يؤثّر في الشّخص الّذي لا يستحسن كتأثيره في المستحسن.

واعلم أنّ هذا الاعتراض ضعيف؛ وذلك لأنّه إذا استحسن شيئًا فقد يحبّ بقاءه كما إذا استحسن ولده نفسه وبستان نفسه، وقد يكره بقاءه أيضًا كما إذا أحسّ الحاسد بشيء حصل لعدوّه، فإن كان الأوّل فإنّه يحصل له عند ذلك الاستحسان خوف شديد من

زواله، و الخوف الشّديد يوجب انحصار الرّوح في داخل القلب، فحينئذ يسخن القلب و الرّوح جدًّا، و يحصل في الرّوح الباصرة كيفيّة قويّة مسخّنة. و إن كان الثّاني فإنّه يحصل عند ذلك الاستحسان حسد شديد و حزن عظيم بسبب حصول تلك النّعمة لعدوّه، و الحزن أيضًا يوجب انحصار الرّوح في داخل القلب و يحصل فيه سخونة شديدة.

فثبت أنّ عند الاستحسان القويّ تسخن الرّوح جدًّا فيسخن شعاع العين، بخلاف ما إذا لم يستحسن، فإنّه لا تحصل هذه السّخونة، فظهر الفرق بين الصّورتين، و لهذا السّبب أمر الرّسول ﷺ العائن بالوضوء و من أصابته العين بالاغتسال.

الوجه الثّاني: قال أبو هاشم و أبو القاسم البلخيّ إنّه لا يمتنع أن تكون العين حقًّا، و يكون معناه: أنّ صاحب العين إذا شاهد الشّيء و أعجب به استحسانًا كان المصلحة له في تكليفه أن يغيّر الله ذلك الشّخص و ذلك الشّيء حتّى لا يبقى قلب ذلك المكلّف متعلّقًا به، فهذا المعنى غير ممتنع. ثمّ لا يبعد أيضًا أنّه لو ذكر ربّه عند تلك الحالة و عدل عن الإعجاب، و سأل ربّه تقيّة ذلك، فعنده تتغيّر المصلحة، و لمّا كانت هذه العادة مطّردة، لاجرم قيل: العين حقّ.

الوجه الثّالث: و هو قول الحكماء قالوا: هذا الكلام مبنيّ على مقدّمة، و هي أنّه ليس من شرط المؤثّر أن يكون تأثيره بحسب هذه الكيفيّات المحسوسة أعني الحرارة و البرودة و الرّطوبة و اليبوسة، بل قد يكون التّأثير نفسانيًّا محضًا، و لا يكون للقوى الجسمانيّة بها تعلّق، و الّذي يدلّ عليه أنّ اللّوح الّذي يكون قليل العرض إذا كان موضوعًا على الأرض قدر الإنسان على المشي عليه، و لو كان موضوعًا فيما بين جدارين عاليين لعجز الإنسان عن المشي عليه، و ما ذاك إلّا لأنّ خوفه من السّقوط منه يوجب سقوطه، فعلمنا أنّ التّأثيرات النّفسانيّة موجودة.

و أيضًا إنّ الإنسان إذا تصوّر كون فلان مؤذيًا له حصل في قلبه غضب، و يسخن مزاجه جدًّا، فمبدأ تلك السّخونة ليس إلّا ذلك التّصوّر النّفسانيّ، و لأنّ مبدأ الحركات البدنيّة ليس إلّا التّصوّرات النّفسانيّة، فلمّا ثبت أنّ تصوّر النّفس يوجب تغيّر بدنه الخاصّ، لم يبعد أيضًا أن يكون بعض النّفوس بحيث تتعدّى تأثيراتها إلى سائر الأبدان، فثبت أنّه لا يمتنع في العقل كون النّفس مؤثّرة في سائر الأبدان.

و أيضًا جواهر النّفوس مختلفة بالماهيّة فلا يمتنع أن يكون بعض النّفوس بحيث يؤثّر في تغيير بدن حيوان آخر، بشرط أن يراه و يتعجّب منه، فثبت أنّ هذا المعنى أمر محتمل، و التّجارب من الزّمن الأقدم ساعدت عليه، و النّصوص النّبويّة نطقت به، فعنده لا يبقى في وقوعه شكّ.

و إذا ثبت هذا ثبت أنّ الّذي أطبق عليه المتقدّمون من المفسّرين في تفسير هذه الآية بإصابة العين، كلام حقّ لا يمكن ردّه.

القول الثّاني: و هو قول أبي عليّ الجبّائيّ أنّ أبناء يعقوب اشتهروا بمصر و تحدّث النّاس بهم و بحسنهم و كمالهم، فقال: ﴿لَا تَدْخُلُوا﴾ تلك المدينة ﴿مِنْ بَابٍ

واحِدٍ﴾ على ما أنتم عليه من العدد والهيئة، فلم يأمن عليهم حسد النّاس. أو يقال: لم يأمن عليهم أن يخافهم الملك الأعظم على مُلكه، فيحبسهم.

واعلم أنّ هذا الوجه محتمل لا إنكار فيه، إلّا أنّ القول الأوّل قد بيّنّا أنّه لا امتناع فيه بحسب العقل، والمفسّرون أطبقوا عليه، فوجب المصير إليه. ونقل عن الحسن أنّه قال: خاف عليهم العين، فقال: ﴿لا تَدْخُلُوا مِنْ بابٍ واحِدٍ﴾ ثمّ رجع إلى علمه وقال: ﴿وَما أُغْني عَنْكُمْ مِنَ اللهِ مِنْ شَيْءٍ﴾ وعرف أنّ العين ليست بشيء. وكان قتادة يفسّر الآية بإصابة العين، ويقول: ليس في قوله: ﴿وَما أُغْني عَنْكُمْ مِنَ اللهِ مِنْ شَيْءٍ﴾ إبطال له، لأنّ العين وإن صحّ فالله قادر على دفع أثره.

القول الثّاني: أنّه ﷺ كان عالمًا بأنّ مَلِك مصر هو ولده يوسف، إلّا أنّ الله تعالى ما أذن له في إظهار ذلك، فلمّا بعث أبناءه إليه قال: ﴿لا تَدْخُلُوا مِنْ بابٍ واحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أبْوابٍ مُتَفَرِّقَةٍ﴾ وكان غرضه أن يصل بنيامين إلى يوسف في وقت الخلوة، وهذا قول إبراهيم النّخعيّ. (١٨: ١٧٢)

نحوه النّيسابوريّ. (١٣: ٢٥)

البَيْضاويّ: ﴿وَقالَ يا بَنيَّ لا تَدْخُلُوا...﴾ لأنّهم كانوا ذوي جمال وأُبّهة مشتهرين في مصر بالقُربة والكرامة عند المَلِك، فخاف عليهم أن يدخلوا كوكبة واحدة فيُعانوا، ولعلّه لم يوصهم بذلك في الكرّة الأُولى لأنّهم كانوا مجهولين حينئذ، أو كان الدّاعي إليها خوفه على بنيامين. وللنّفس آثار منها العين، والّذي يدلّ عليه قوله عليه الصّلاة والسّلام في عوذته: «اللّهمّ إنّي أعوذ بكلمات الله التّامّة من كلّ شيطان وهامّة ومن كلّ عين لامّة». (١: ٥٠٢)

نحوه الكاشانيّ (٣: ٣٢)، وشُبّر (٣: ٢٩٢).

البُرُوسَويّ: نحو البيضاويّ وله بحث مستوفى في إصابة العين فراجع. (٤: ٢٩٢)

الشَّوْكانيّ: [نحو البيضاويّ وأضاف:]

وقد أنكر بعض المعتزلة كأبي هاشم والبلخيّ أنّ للعين تأثيرًا، وقالا: لا يمتنع أنّ صاحب العين إذا شاهد الشّيء وأعجب به، كانت المصلحة له في تكليفه أن يغيّر الله ذلك الشّيء حتّى لا يبقى قلب ذلك المكلّف معلّقًا به. وليس هذا بمستنكر من هذين وأتباعهما، فقد صار دفع أدلّة الكتاب والسّنّة بمجرّد الاستبعادات العقليّة دأبهم وديدنهم، وأيّ مانع من إصابة العين بتقدير الله سبحانه لذلك؟ وقد وردت الأحاديث الصّحيحة بأنّ العين حقّ، وأصيب بها جماعة في عصر النّبوّة، ومنهم رسول الله ﷺ.

وأعجب من إنكار هؤلاء لما وردت به نصوص هذه الشّريعة، ما يقع من بعضهم من الإزراء على من يعمل بالدّليل المخالف لمجرّد الاستبعاد العقليّ والتّنطّع في العبارات، كالزّمخشريّ في تفسيره، فإنّه في كثير من المواطن لا يقف على دفع دليل الشّرع بالاستبعاد الّذي يدّعيه على العقل، حتّى يضمّ إلى ذلك الوقاحة في العبارة على وجه يوقع المقصّرين في الأقوال الباطلة والمذاهب الزّائفة.

وبالجملة فقول هؤلاء مدفوع بالأدلّة المتكاثرة،

وإجماع من يُعتدّ به من هذه الأمّة سلفاً وخلفاً، وبما هو مشاهد في الوجود، فكم من شخص من هذا النوع الإنساني وغيره من أنواع الحيوان هلك بهذا السّبب.

وقد اختلف العلماء فيمن عُرف بالإصابة بالعين، فقال قوم: يُمنع من الاتّصال بالنّاس دفعاً لضرره بحبس أو غيره من لزوم بيته. وقيل: يُنفى. وأبعد من قاله: إنّه يُقتل، إلّا إذا كان يتعمّد ذلك، وتتوقّف إصابته على اختياره وقصده ولم ينزجر عن ذلك، فإنّه إذا قتل كان له حكم القاتل. (٣: ٤٨)

الآلوسيّ: [نحو الزّمخشريّ وأضاف:]

وجُوّز أن يكون خوفه ﷺ عليهم من العين في هذه الكرّة، بسبب أنّ فيهم محبوبه وهو بنيامين الّذي يتسلّى به عن شقيقه يوسف ﷺ، ولم يكن فيهم في الكرّة الأولى، فأهمل أمرهم ولم يحتفل بهم، لسوء صنيعهم في يوسف.

والقول: إنّه ﷺ نهاهم عن ذلك أن يُستراب بهم، لتقدّم قول: أنتم جواسيس، ليس بشيء أصلًا، ومثله ما قيل: إنّ ذلك كان طمعًا أن يتسمّعوا خبر يوسف ﷺ. [ثمّ ذكر الأخبار والأقوال في إصابة العين]

(١٣: ١٥)

القاسميّ: أي لئلّا يستلفت دخولهم من باب واحد، أنظار من يقف عليه من الجُند، ومن يصل للحاكم، فيُريب بهم، لأنّ دخول قوم على شكل واحد، وزيّ متّحد -على بلدهم غرباء عنه- ممّا يلفت نظر كلّ راصد. وكانت المدن وقتئذ مبوّبة لا يدخل إليها إلّا من أبوابها، وعلى كلّ باب حرَسه، وليس دخول الفرد كدخول الجمع في التّنبّه، واتّباع البصر.

وقيل: نهاهم لئلّا تُصيبهم العين إذا دخلوا كوكبة واحدة. (٩: ٣٥٦٦)

المَراغيّ: أي وقال لهم: يا بنيّ لا تدخلوا على هذا الوزير الكريم من باب واحد من أبواب الوصول إليه، بل ادخلوا عليه متفرّقين من أبواب متعدّدة، لتروا بأعينكم ما يكون من تأثير كلّ طائفة منكم في نفسه، وما يظهر على أسارير وجهه وحركات عينيه حين رؤية شقيقه يدخل عليه مع طائفته، إذ لا يعلم هذا إذا دخلوا عليه كلّهم جماعة واحدة.

وقد يكون المراد: لا تدخلوا عليه مجتمعين، فيحسدكم الحاسدون أو يكيد لكم الكائدون، فإذا حلّ بكم مكروه خشيت أن يصيبكم جميعًا. (١٣: ١٦)

ابن عاشور: فقوله: ﴿يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ﴾ صادر في وقت إزماعهم الرّحيل. [إلى أن قال:]

وإنّما نهاهم أن يدخلوها من باب واحد خشية أن يسترعي عددهم أبصار أهل المدينة وحُرّاسها وأرباؤهم أرباء الغرباء عن أهل المدينة، أن يُوجسوا منهم خيفة من تجسّس أو سرقة، فربّما سجنوهم أو رصدوا الأعين إليهم، فيكون ذلك ضرًّا لهم وحائلًا دون سرعة وصولهم إلى يوسف ﷺ، ودون قضاء حاجتهم. وقد قيل في الحكمة: «استعينوا على قضاء حوائجكم بالكتمان».

ولمّا كان شأن إقامة الحُرّاس والأرصاد أن تكون على أبواب المدينة، اقتصر على تحذيرهم من

لدّخول من باب واحد دون أن يحذّرهم من المشي في سكّة واحدة من سكك المدينة، و وثق بأنّهم عارفون بسكك المدينة، فلم يخش ضلالهم فيها، و علم أنّ «بنيامين» يكون في صحبة أحد إخوته لئلّا يضلّ في المدينة. (١٢: ٩٠)

مغنيّة: بعد أن أعطوا أباهم الميثاق المؤكّد، أذن لهم بصحبة أخيهم، و أوصاهم بوصيّته هذه. و يظهر منها أنّه قد كان للمدينة أبواب لا باب واحد، و في بعض التّفاسير أنّها كانت أربعة.

و اختلف المفسّرون في الغرض من وصيّة يعقوب أبناءه أن يدخلوا من أبواب متفرّقة، و ما أتى واحد منهم بما تركن إليه النّفس. و قد يكون الغرض أنّهم إذا دخلوا مجتمعين -و هم أحد عشر رجلا- ترامقتهم الأنظار، و كثرت التّساؤلات و الإشارات. أو أنّ الغرض أن يعرفوا أخبار المدينة، و يطّلعوا على أحوالها لعلّهم يقفون على ما يومئ إلى يوسف و أخباره. و مهما يكن فنحن غير مكلّفين بالبحث عن السّبب ما دامت الآية لم تشر إليه. (٤: ٣٣٧)

الطّباطبائيّ: هذه كلمة ألقاها يعقوب ﷺ إلى بنيه حين آتوه موثقا من الله و تجهّزوا و استعدّوا للرّحيل. و من المعلوم من سياق القصّة أنّه خاف على بنيه و هم أحد عشر عصبة -لا من أن يراهم عزيز مصر مجتمعين صفّا واحدا، لأنّه كان من المعلوم أنّه سيشخصهم إليه فيصطفّون عنده صفّا واحدا و هم أحد عشر إخوة لأب واحد- بل إنّما كان يخاف عليهم أن يراهم النّاس، فيصيبهم عين -على ما قيل- أو يحسدون، أو يخاف منهم فينالهم ما يتفرّق به جمعهم من قتل أو أيّ نازلة أخرى. (١١: ٢١٨)

فضل الله: ﴿وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ﴾ فإنّ ذلك قد يشكّل إثارة في نفوس الحاضرين، فيؤدّي إلى ما لا تحمد عقباه. ﴿وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ﴾ كي تضيع الصّورة الحقيقيّة القويّة بذلك، و لا تلفتوا الأنظار إليكم. و ليس في هذا ما يمنع القضاء إذا أراد الله له أن يحدث، و لكنّه قلق الوالد على أولاده الّذي يبحث عن أيّة وسيلة لحمايتهم، عبر رعايته المباشرة لهم أو عبر تزويدهم بوصايا و نصائح، تكفل لهم ذلك. (١٢: ٢٤١)

٢- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ الأحزاب: ٥٣

لاحظ أ ذ ن: «يؤذن».

تدخلوها

﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ النّور: ٢٨

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره: فإن لم تجدوا في البيوت الّتي تستأذنون فيها أحدا يأذن لكم بالدّخول إليها، فلا تدخلوها، لأنّها ليست لكم، فلا يحلّ لكم دخولها إلّا بإذن أربابها، فإن أذن لكم أربابها أن تدخلوها فادخلوها. (٩: ٢٩٩)

الماورديّ: و لا يجوز التّطلّع إلى المنزل ليرى من

فيه فيستأذنه إذا كان الباب مغلقًا، لقول النّبي ﷺ «إنّما جُعل الاستئذان لأجل البصر، إلاّ أن يكون مفتوحًا، فيجوز إذا كان خارجًا أن ينظر، لأنّ صاحبه بالفتح قد أباح النّظر». (٤: ٨٨)

الطُّوسيّ: يعني إن لم تعلموا في البيوت أحدًا، يأذن لكم في الدّخول فلا تدخلوها، لأنّه ربّما كان فيها ما لا يجوز أن تطّلعوا عليه، إلاّ بعد أن يأذن أربابها في ذلك. (٧: ٤٢٦)

القُشَيْريّ: في هذا حفظ أمر الله وحفظ حرمة صاحب الدّار، لأنّ من دخلها بغير إذن صاحبها ربّما تكون فيها عورة منكشفة، وربّما يكون لصاحب الدّار أمر لا يريد أن يطّلع عليه غيره، فلا ينبغي أن يدخل عليه من غير استئذان. (٤: ٢٧٧)

البَغَويّ: أي إن لم تجدوا في البيوت أحدًا يأذن لكم في دخولها، فلا تدخلوها. (٣: ٣٩٩)

الزَّمَخْشَريّ: واصبروا حتّى تجدوا من يأذن لكم. ويحتمل: فإن لم تجدوا فيها أحدًا من أهلها ولكم فيها حاجة فلا تدخلوها إلاّ بإذن أهلها، وذلك أنّ الاستئذان لم يُشرَع لئلاّ يطّلع الدّامر على عورة، ولا تسبق عينه إلى ما لا يحلّ النّظر إليه فقط، وإنّما شُرّع لئلاّ يوقف على الأحوال الّتي يطويها النّاس في العادة عن غيرهم ويتحفّظون من اطّلاع أحد عليها، ولأنّه تصرّف في ملك غيرك فلابدّ من أن يكون برضاه، وإلاّ أشبه الغصب والتّغلّب. (٣: ٥٩)

نحوه الشّربينيّ. (٢: ٦١٤)

الطَّبْرِسيّ: بيّن الله سبحانه بهذا أنّه لا يجوز دخول دار الغير بغير إذنه، وإن لم يكن صاحبها فيها ولا يجوز أن يتطلّع إلى المنزل ليرى من فيه فيستأذنه إذا كان الباب مغلقًا، لقوله ﷺ: إنّما جعل الاستئذان لأجل النّظر إلاّ أن يكون الباب مفتوحًا، لأنّ صاحبه بالفتح أباح النّظر. (٤: ١٣٦)

البَيْضاويّ: حتّى يأتي من يأذن لكم، فإنّ المانع من الدّخول ليس الاطّلاع على العورات فقط، بل وعلى ما يُخفيه النّاس عادةً، مع أنّ التّصرّف في ملك الغير بغير إذنه محظور، واستثني ما إذا عرض فيه حرق أو غرق، أو كان فيه منكر ونحوها. (٢: ١٢٣)

أبوحَيّان: فلا تقدموا على الدّخول في ملك غيركم ﴿حَتّى يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ إذ قد يكون لربّ البيت فيه ما لا يحبّ أن يُطّلع عليه... (٦: ٤٤٦)

الآلوسيّ: ﴿فَلَا تَدْخُلُوهَا﴾ واصبروا ﴿حَتّى يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ من جهة من يملك الإذن عند وجدانكم إيّاه، ووجه ذلك أنّ الدّخول في البيوت الخالية من غير إذن سبب للقيل والقال، وفيه تصرّف بملك الغير بغير رضاه، وهو يُشبه الغصب. وهذه الآية لبيان حكم البيوت الخالية عن أهلها، كما أنّ الآية الأولى لبيان حكم البيوت الّتي فيها أهلها.

وجُوّز أن تكون هذه تأكيدًا لأمر الاستئناس، وأنّه لابدّ منه والأمر دائر عليه. والمعنى فإن لم تجدوا فيها أحدًا من الآذنين، أي ممّن يملك الإذن فلا تدخلوها... ويفيد هذا حرمة دخول ما فيه من لا يملك الإذن كعبد وصبيّ، من دون إذن من يملكه ومن اختار الأوّل قال: إنّ حرمة ما ذكر ثابتة بدلالة

النّصّ فتأمّل. [إلى أن قال:]

ثمّ إنّ ما أفادته الآيتان من الحكم قد خصّصه الشّرع، فجوّز الدّخول لإزالة منكر توقّفت على الدّخول من غير إذن أهل البيت، والدّخول في البيت الخالي لإطفاء حريق فيه، أو نحو ذلك. (١٨: ١٣٦)

ابن عاشور: و خطاب ﴿فلا تدخلوها﴾ يعمّ، و هو مخصوص عمومه بقوله تعالى: ﴿يا أيّها الّذين آمنوا ليستأذنكم الّذين ملكت أيمانكم﴾ النّور: ٥٨، كما سيأتي. و لذا فإنّ المماليك والأطفال مخصّصون من هذا العموم، كما سيأتي. (١٨: ٦١)

مغنيّة: و البيوت بشتّى أنواعها من نعم الله تعالى على عباده، و لا يعرف قدرها إلّا الّذين لا بيوت لهم، و للبيت حرمته في الشّريعة الإسلاميّة، من ذلك أنّه لا يدخل الإنسان بيتًا حتّى يستأذن أهله، قال تعالى: ﴿فلا تدخلوها حتّى يؤذن لكم وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا﴾. (٤: ٥٣٨)

عبد الكريم الخطيب: أي لا دخول أبدًا إلّا بعد إذن، فإن لم يكن أحد في البيت فلا دخول أبدًا، و إن كان في البيت أحد، فلا دخول إلّا بعد التّسليم، و الإذن. (٩: ١٢٦)

الطّباطبائيّ: أي إن علمتم بعدم وجود أحد فيها و هو الّذي يملك الإذن فلا تدخلوها حتّى يؤذن لكم من قبل من يملك الإذن، و ليس المراد به أن يطّلع على البيت و ينظر فيه، فإن لم ير فيه أحدًا كفّ عن الدّخول، فإنّ السّياق يشهد على أنّ المنع في الحقيقة عن النّظر و الاطّلاع على عورات النّاس.

و هذه الآية تبيّن حكم دخول بيت الغير و ليس فيه من يملك الإذن، و الآية السّابقة تبيّن حكم الدّخول، و فيه من يملك الإذن و لا يمنع، و أمّا دخوله و فيه من يملك الإذن و يمنع و لا يأذن فيه فيبيّن حكمه قوله تعالى: ﴿و إن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم واللّه بما تعملون عليم﴾. (١٥: ١١٠)

فضل اللّه: ﴿فإن لم تجدوا فيها أحدًا فلا تدخلوها حتّى يؤذن لكم﴾، لأنّ المبدأ يقضي بعدم اقتحام الإنسان لبيت غيره؛ حيث يحتفظ بخصوصيّاته الشّخصيّة و العائليّة إلّا برضاه، فإذا كان صاحب البيت موجودًا يجب انتظار رضاه، و إذا لم يكن موجودًا يجب الانتظار حتّى مجيئه، لمعرفة إن كان يأذن بدخول المنزل أو لا. (١٦: ٢٨٤)

ادخل

﴿قيل ادخل الجنّة قال يا ليت قومي يعلمون﴾

يس: ٢٦

ابن مسعود رضي الله عنه: إنّهم وطئوه بأرجلهم حتّى خرج قصبه من دبره، و قال اللّه له: ﴿ادخل الجنّة﴾ فدخلها، فهو يرزق فيها، قد أذهب اللّه عنه سقم الدّنيا و حزنها و نصبها. (ابن كثير ٥: ٦٠٩)

ابن عبّاس: فوجبت له الجنّة، و قيل لروحه: ادخل الجنّة. (٣٧٠)

قتادة: أدخله اللّه الجنّة و هو فيها حيّ يرزق، أراد قوله تعالى: ﴿بل أحياء عند ربّهم يرزقون * فرحين...﴾ آل عمران: ١٦٩، ١٧٠. (الزّمخشريّ ٣: ٣١٩)

الطَّبَريّ: يقول تعالى ذكره: قال الله له إذ قتلوه كذلك فلقيه: ﴿ادْخُلِ الْجَنَّةَ﴾ فلمّا دخلها وعاين ما أكرمه الله به لإيمانه وصبره فيه (١٠: ٤٣٦)

الماوَرْديّ: فيه قولان.

أحدهما أنّه أمر بدخول الجنّة

الثّاني أنّه أخبر بأنّه قد استحقّ دخول الجنّة لأنّ دخولها يستحقّ بعد البعث. (٥: ١٤)

الطُّوسيّ: حكى الله تعالى ما يقول الملائكة لهذا الدّاعي من البشارة له بعد موته، فإنّهم يقولون له: ﴿ادْخُلِ الْجَنَّةَ﴾ مثابًا مستحقًّا للثّواب الجزيل على إيمانك بالله. (٨: ٤٥٣)

الزَّمَخْشَريّ: أي لمّا قتل قيل له: ﴿ادْخُلِ الْجَنَّةَ﴾ وقيل: معناه البشرى بدخول الجنّة، وأنّه من أهلها.

فإن قلت: كيف مخرج هذا القول في علم البيان؟

قلت: مخرجه مخرج الاستئناف، لأنّ هذا من مظانّ المسألة عن حاله عند لقاء ربّه، كأنّ قائلًا قال: كيف كان لقاء ربّه بعد ذلك التّصلّب في نصرة دينه والتّسخّي لوجهه بروحه؟ فقيل: ﴿قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ﴾ ولم يقل: قيل له، لانصباب الغرض إلى المقول وعظمه، لا إلى المقول له مع كونه معلومًا. (٣: ٣١٩)

نحوه البيضاويّ (٢: ٢٧٩)، وأبو السّعود (٥: ٢٩٥)، والبُرُوسَويّ (٧: ٣٨٦).

ابن عَطيّة: قيل له عند موته: ﴿ادْخُلِ الْجَنَّةَ﴾ وذلك ـ والله أعلم ـ بأن عرض عليه مقعده منها، وتحقّق أنّه من ساكنيها برؤيته ما أقرّ عينه. (٤: ٤٥١)

الفخر الرّازيّ: فيه وجهان:

أحدهما: أنّه قتل ثمّ قيل له: ادخل الجنّة بعد القتل.

وثانيهما: قيل: ادخل الجنّة عقيب قوله: ﴿آمَنْتُ﴾ يس: ٢٥، وعلى الأوّل فقوله تعالى: ﴿قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ﴾ يكون بعد موته، والله أخبر بقوله، وعلى الثّاني قال ذلك في حياته، وكأنّه سمع الرّسل أنّه من الدّاخلين الجنّة، وصدّقهم، وقطع به وعلمه، فقال: يا ليت قومي يعلمون كما علمت، فيؤمنون كما آمنت. [إلى أن قال:]

وكثيرًا ما ورد في القرآن قوله تعالى: ﴿قِيلَ ادْخُلُوا﴾ إشارة إلى أنّ «الدّخول» يكون دخولًا بإكرام، كما يدخل العريس البيت المزيّن على رؤوس الأشهاد يهنّئه كلّ أحد. (٢٦: ٦٠)

نحوه النّيسابوريّ. (٢٣: ١٣)

القُرطُبيّ: قال الحسن: لمّا أراد القوم أن يقتلوه رفعه الله إلى السّماء، فهو في الجنّة لا يموت إلّا بفناء السّماء وهلاك الجنّة، فإذا أعاد الله الجنّة أدخلها.

وقيل: نشروه بالمنشار حتّى خرج من بين رجليه، فوالله ما خرجت روحه إلّا إلى الجنّة فدخلها، فذلك قوله: ﴿قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ﴾. وقال جماعة: معنى ﴿قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ﴾: وجبت لك الجنّة، فهو خبر بأنّه قد استحقّ دخول الجنّة لأنّ دخولها يستحقّ بعد البعث.

قلت: والظّاهر من الآية أنّه لمّا قتل قيل له: ادخل الجنّة. (١٥: ١٩)

أبو حَيّان: ظاهره أنّه أمر حقيقيّ، وقيل: معناه

وجبت لك الجنّة، فهو خبر بأنّه قد استحقّ دخولها ولا يكون إلّا بعد البعث، ولم يأت في القرآن أنّه قُتل [إلى أن قال]

وقوله ﴿قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ﴾ كأنّه جواب لسائل عن حاله عند لقاء ربّه بعد ذلك التصلّب في دينه فقيل ﴿ادْخُلِ الْجَنَّةَ﴾، ولم يأت التركيب قيل له لأنّه معلوم أنّه المخاطب. (٧: ٣٢٩)

شُبّر: وذلك بعد موته أو قبله بشّره الرّسل به، أو حين همّوا بقتله رُفع إلى الجنّة حيًّا وحذف مفعول «له» للعلم به، ولأنّ الغرض ذكر المقول. (٥: ٢٢٣)

الآلوسيّ: استئناف لبيان ما وقع له بعد قولهم ذلك. والظّاهر أنّ الأمر إذن له بدخول الجنّة حقيقة، وفي ذلك إشارة إلى أنّ الرّجل قد فارق الدّنيا. [ونقل الأقوال المتقدّمة وأدام]

ودخوله الجنّة بعد الموت دخول روحه وطوافها فيها، كدخول سائر الشّهداء، وقيل: الأمر للتّبشير لا للإذن بالدّخول حقيقة، قالت له ملائكة الموت ذلك بشارة له بأنّه من أهل الجنّة، يدخلها إذا دخلها المؤمنون بعد البعث. وحكي نحو ذلك عن مُجاهد.

جاء في رواية عن الحسن أنّه قال: لمّا أراد قومه قتله رفعه الله تعالى إلى السّماء حيًّا، كما رفع عيسى عليه السلام إلى السّماء، فهو في الجنّة لا يموت إلّا بفناء السّماء وهلاك الجنّة، فإذا أعاد الله تعالى الجنّة أُعيد له دخولها، فالأمر كما في الأوّل، والجمهور على أنّه قُتل وادّعى ابن عطيّة أنّه تواترت الأخبار والرّوايات بذلك، وقول قَتادة: أدخله الله تعالى الجنّة وهو فيها حيّ يُرزق، ليس نصًّا في نفي القتل. وفي «البحر» أنّه أراد بقوله: وهو فيها حيّ يُرزق قوله تعالى: ﴿بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ آل عمران: ١٦٩.

وقال بعضهم: الجملة جواب سؤال مقدّر، كأنّه قيل: ما حاله عند لقاء ربّه عزّ وجلّ بعد ذلك التّصلّب في دينه؟ فقيل: ﴿قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ﴾. والتّعبير بالماضي لتحقّق الوقوع. ولعلّ الأولى ما أشرنا إليه أوّلًا، وإنّما لم يقل: قيل له، لأنّ الغرض المهمّ بيان المقول لا القائل، والمقول له. (٢٢: ٢٢٨)

القاسميّ: ﴿قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ﴾ أي ثوابًا على صدق إيمانك وفوزك بسببه بالشّهادة. (١٤: ٤٩٩٨)

ابن عاشور: استئناف بيانيّ لما يتطلّبه سامع قصّته من معرفة ما لقيه من قومه، بعد أن واجههم بذلك الخطاب الجزل، وهل اهتدوا بهديه أو أعرضوا عنه وتركوه، أو آذوه كما يؤذي أمثاله من الدّاعين إلى الحقّ المخالفين هوى الدّهماء؟ فيجاب بما دلّ عليه قوله: ﴿قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ﴾ وهو الأهمّ عند المسلمين، وهم من المقصودين بمعرفة مثل هذا، ليزدادوا يقينًا وثباتًا في إيمانهم. وأمّا المشركون فحظّهم من المثل ما تقدّم وما يأتي من قوله: ﴿إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ﴾ يس: ٢٩.

وفي قوله: ﴿قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ﴾ كناية عن قتله شهيدًا في إعلاء كلمة الله، لأنّ تعقيب موعظته بأمره بدخول الجنّة دفعة بلا انتقال، يفيد بدلالة الاقتضاء أنّه مات، وأنّهم قتلوه لمخالفته دينهم. (٢٢: ٢١٦)

مَغْنِيّة: باع نفسه لله، فكانت الجنّة هي الثّمن،

وكفى بالجنّة ثوابًا وموئلًا (٦، ٣٠٧)

عبدالكريم الخطيب: ﴿قيل ادخل الجنّة﴾ هذا هو الجواب الّذي تلقّاه الرّجل المؤمن، ردًّا على إقراره بالإيمان بربّه، وهو الجزاء الّذي يلقاه كلّ مؤمن صادق الإيمان.

والقول الّذي قيل لهذا المؤمن، إمّا أن يكون في الحياة الدّنيا، بوحي من الله سبحانه وتعالى، وإمّا أن يكون ذلك بعد الموت؛ حيث يعلم المرء مكانه من الجنّة أو النّار، فيقال له يومئذ: ﴿ادخل الجنّة﴾ فهي الدّار الّتي أعدّها الله لك. (١١، ٩١٦)

الطّباطبائيّ: وقيل: إنّ القائل: ﴿ادخل الجنّة﴾ هو القوم، قالوا له ذلك حين قتله استهزاء، وفيه أنّه لا يلائم ما أخبر الله سبحانه عنه بقوله بعد: ﴿قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ﴾ فإنّ ظاهره أنّه تمنّى علم قومه بما هو فيه بعد استماع نداء ﴿ادخل الجنّة﴾، ولم يسبق من الكلام ما يصحّ أن يبنى عليه قوله ذاك. (١٧، ٧٩)

فضل الله: ﴿قيل ادخل الجنّة﴾ عندما انتهت حياته، بشكل طبيعيّ، أو بالقتل، كما قيل. وهكذا، ينقله الله فجأة من ساحة الحوار بينه وبين قومه، ومن تأكيد ثبات الموقف وشجاعته ممّا قرّبه من الله، وحبّبه إليه، ومنحه رضوانه، وأدخله جنّته، إلى يوم القيامة عندما يدعوه الملائكة لدخول الجنّة. وهنا نفتح الرّوح الإيمانيّة على العمق الإنسانيّ الرّحيم الّذي يجعله بعيدًا عن العقدة العدوانيّة الّتي تتشفّى وتنتقم فترى هذا الإنسان المؤمن الّذي قد يكون عاش الاضطهاد من قومه، وقد يكون عاش الوحدة بينهم، وهو يتطلّع إلى الجنّة ونعيمها، يتمنّى وهو في رحاب النّعيم، أن يكون قومه معه، لو أنّهم علموا هذا المصير الرّائع الّذي ينتهي إليه المؤمنون. (١٩، ١٤٢)

مكارم الشّيرازيّ: ولقد أوضح القرآن الكريم هذه الحقيقة بعبارة جميلة مختصرة هي: ﴿قيل ادخل الجنّة﴾، وهذا التّعبير ورد في خصوص شهداء طريق الحقّ في آيات أخرى من القرآن الكريم ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ آل عمران: ١٦٩.

والجدير بالذّكر والملاحظة أنّ التّعبير يدلّل على أنّ شهادة هذا الرّجل المؤمن هي نفس دخوله الجنّة، بحيث إنّ الفاصلة بين الاثنين قليلة إلى درجة أنّ القرآن المجيد بتعبيره اللّطيف ذكر دخوله الجنّة بدلًا عن شهادته، فما أقرب طريق الشّهداء، من طريق السّعادة الدّائم الخالدة. (١٤، ١٤٦)

ادْخُلُوا

١- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ.

البقرة: ٢٠٨

لاحظ: س ل م: «السّلم».

٢- ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ. المائدة: ٢٣

الطّبريّ: هذا خبر من الله عزّ ذكره عن قول الرّجلين اللّذين خافا الله لبني إسرائيل، إذ جبنوا

وخافوا من الدّخول على الجبّارين لمّا سمعوا خبرهم، وأخبرهم النّقباء الّذين أخفوا ما عاينوا من أمرهم فيهم، وقالوا: ﴿إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا﴾ فقالا لهم: ادخلوا عليهم أيّها القوم باب مدينتهم، فإنّ الله معكم وهو ناصركم، وأنّكم إذا دخلتم الباب غلبتموهم. (٤: ٥١٩)

ابن عَطيّة: والمعنى: اجتهدوا وكافحوا حتّى تدخلوا الباب. (٢: ١٧٥)

نحوه أبو حيّان. (٣: ٤٥٥)

الفخر الرّازيّ: قوله: ﴿ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ﴾ مبالغة في الوعد بالنّصر والظّفر، كأنّه قال: متى دخلتم باب بلدهم انهزموا ولا يبقى منهم نافخ نار ولا ساكن دار، فلا تخافوهم والله أعلم. (١١: ١٩٩)

لاحظ: ج ر ب: «غالبون».

٣- ﴿أَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ﴾ الأعراف: ٤٩

الطّبريّ: قوله: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ﴾ فخبر من الله عن أمره أهل الجنّة بدخولها. (٥: ٥٠٧)

الطّوسيّ: قوله: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ﴾ أمر بدخول الجنّة للمؤمنين. (٤: ٤٥٥)

البغويّ: قالت الملائكة لأصحاب الأعراف: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ﴾ فيدخلون الجنّة. (٢: ١٩٦)

الزّمخشريّ: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ﴾ يقال لأصحاب الأعراف: ادخلوا الجنّة، وذلك بعد أن يحبسوا على الأعراف وينظروا إلى الفريقين ويعرفوهم بسيماهم، ويقولوا ما يقولون. (٢: ٨١)

ابن عطيّة: قرأ الحسن وابن هرمز (أَدْخِلُوا الْجَنَّةَ) بفتح الألف وكسر الخاء، معنى أدخلوا أنفسكم، أو على أن تكون مخاطبة للملائكة، ثمّ ترجع المخاطبة بعد إلى البشر في ﴿عَلَيْكُمْ﴾ وقرأ عكرمة مولى ابن عبّاس (دَخَلُوا الْجَنَّةَ) على الإخبار بفعل ماض. وقرأ طلحة بن مُصرّف وابن وثّاب والنّخعيّ (أُدْخِلُوا الْجَنَّةَ) خبر مبنيّ للمفعول. (٢: ٤٠٦)

الفخر الرّازيّ: أمّا قوله تعالى: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ﴾ فقد اختلفوا فيه، فقيل: هم أصحاب الأعراف، والله تعالى يقول لهم ذلك، أو بعض الملائكة الّذين يأمرهم الله تعالى بهذا القول. وقيل: بل يقول بعضهم لبعض، والمراد أنّه تعالى يحثّ أصحاب الأعراف بالدّخول في الجنّة واللّحوق بالمنزلة الّتي أعدّها الله تعالى لهم، وعلى هذا التّقدير فقوله: ﴿أَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ﴾ من كلام أصحاب الأعراف، وقوله: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ﴾ من كلام الله تعالى، ولا بدّ هاهنا من إضمار، والتّقدير: فقال الله لهم هذا، كما قال: ﴿يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ﴾ الأعراف: ١١٠ وانقطع هاهنا كلام الملإ، ثمّ قال فرعون: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ الأعراف: ١١٠، فاتّصل كلامه بكلامهم من غير إظهار فارق، فكذا هاهنا. (١٤: ٩١)

لاحظ: ع ر ف: «الأعراف».

٤ـ فلمّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوى إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ وقالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ. يوسف: ٩٩

ابن عبّاس: ادخلوا (٢٠٣)

السُّدّي: حملوا إليه أهلهم وعيالهم، فلمّا بلغوا مصر، كلّم يوسف الملك الّذي فوقه، فخرج هو والملك يتلقّونهم. (٣٢٠)

الطّبريّ: فإن قال قائل: وكيف قال لهم يوسف: ﴿ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾ بعد ما دخلوها، وقد أخبر الله عزّ وجلّ عنهم أنّهم لـمّا دخلوها على يوسف وضمّ إليه أبويه، قال لهم هذا القول؟

قيل: قد اختلف أهل التّأويل في ذلك.

فقال بعضهم: إنّ يعقوب إنّما دخل على يوسف هو وولده، وآوى يوسف أبويه إليه قبل دخول مصر، قالوا: وذلك أنّ يوسف تلقّى أباه تكرمة له قبل أن يدخل مصر، فآواه إليه، ثمّ قال له ولمن معه: ﴿ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾ بها قبل الدّخول.

وعن فرقد السّبخيّ: لـمّا ألقي القميص على وجهه ارتدّ بصيرًا، وقال: ﴿ائْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ يوسف: ٩٣، فحمل يعقوب وإخوة يوسف، فلمّا دنا أخبر يوسف أنّه قد دنا منه، فخرج يتلقّاه، وركب معه أهل مصر، وكانوا يعظّمونه، فلمّا دنا أحدهما من صاحبه وكان يعقوب يمشي وهو يتوكّأ على رجل من ولده يقال له: يهوذا، فنظر يعقوب إلى الخيل والنّاس فقال: يا يهوذا، هذا فرعون مصر؟ قال: لا، هذا ابنك! قال: فلمّا دنا كلّ واحد منهما من صاحبه فذهب يوسف يبدؤه بالسّلام فمنع من ذلك، وكان يعقوب أحقّ بذلك منه وأفضل، فقال: السّلام عليك يا ذاهب الأحزان عنّي، هكذا قال: يا ذاهب الأحزان عنّي.

قال حجّاج: بلغني أنّ يوسف والملك خرجا في أربعة آلاف يستقبلون يعقوب وبنيه.

وقال آخرون: بل قوله: ﴿إِن شَاءَ اللَّهُ﴾ استثناء من قول يعقوب لبنيه: ﴿سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي﴾، قال: وهو من المؤخّر الّذي معناه التّقديم. قالوا: وإنّما معنى الكلام: قال: أستغفر لكم ربّي إن شاء الله إنّه هو الغفور الرّحيم، فلمّا دخلوا على يوسف آوى إليه أبويه، وقال: ادخلوا مصر، ورفع أبويه.

والصّواب من القول في ذلك عندنا ما قاله السُّدّيّ، وهو أنّ يوسف قال ذلك لأبويه ومن معهما من أولادهما وأهاليهم قبل دخولهم مصر حين تلقّاهم، لأنّ ذلك في ظاهر التّنزيل كذلك، فلا دلالة تدلّ على صحّة ما قال ابن جريج، ولا وجه لتقديم شيء من كتاب الله عن موضعه أو تأخيره عن مكانه إلّا بحجّة واضحة. (٧: ٣٠١)

نحوه الماورديّ (٣: ٨١)، والطّوسيّ (٦: ١٩٦)

الثّعلبيّ: فإن قيل: كيف قال لهم يوسف: ﴿ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾ بعدما دخلوها، وقد أخبر الله أنّهم لـمّا دخلوا على يوسف وضمّ إليه أبويه قال لهم هذا القول حين تلقّاهم قبل دخولهم مصر، كما ذكرنا.

وقال بعضهم: في الآية تقديم وتأخير.

وهذا الاستثناء من قول يعقوب حين قال: ﴿سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي﴾ ومعنى الكلام: ﴿سَوْفَ

﴿أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي﴾ إن شاء الله ﴿إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ فلمّا دخلوا على يوسف آوى إليه أبويه، وقال: ادخلوا مصر آمنين ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ﴾ وهذا معنى قول ابن جرير.

وقال بعضهم: إنّما وقع الاستثناء على الأمن لا على الدّخول، كقوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾ وقول رسول الله ﷺ عند دخول المقابر: «وإنّا إن شاء الله بكم لاحقون» فالاستثناء وقع على اللّحوق بهم لا على الموت.

(٥: ٢٥٨)

نحوه البغويّ (٢: ٥١٥)

القُشَيْريّ: اشتركوا في الدّخول ولكن تباينوا في الإيواء، فتفرّد الأبوان به لبُعْدهما عن الجفاء، كذلك غدًا، إذا وصلوا إلى الغفران يشتركون في وجود الجنان، ولكنّهم يتباينون في بساط القربة، فيختصّ به أهل الصّفاء دون من اتّصف اليوم بالاستواء.

(٣: ٢٠٨)

الزّمَخْشَريّ: [قال نحو ما تقدّم من ابن عطيّة نقلناه عن الطّبريّ وأضاف:]

فإن قلت: ما معنى دخولهم عليه قبل دخولهم مصر؟

قلت: كأنّه حين استقبلهم نزل لهم في مضرب أو بيت ثَمَّ، فدخلوا عليه وضمّ إليه أبويه، ثمّ قال لهم: ﴿ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾، ولمّا دخل مصر وجلس في مجلسه مستويًا على سريره واجتمعوا إليه، أكرم أبويه فرفعهما على السّرير ﴿وَخَرُّوا لَهُ﴾ يعني الإخوة الأحد عشر والأبوين ﴿سُجَّدًا﴾. ويجوز أن يكون قد خرج في قبّة من قباب الملوك الّتي تحمل على البغال، فأمر أن يرفع إليه أبواه، فدخلا عليه القبّة فآواهما إليه بالضّمّ والاعتناق وقرّبهما منه، وقال بعد ذلك: ﴿ادْخُلُوا مِصْرَ﴾. (٢: ٣٤٤)

نحوه الفخر الرّازيّ (١٨: ٢١٠)، والنّيسابوريّ (١٣: ٤٨).

ابن عَطيّة: وقوله: ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا﴾، هاهنا محذوفات يدلّ عليها الظّاهر وهي: فرحل يعقوب بأهله أجمعين، وساروا حتّى بلغوا يوسف، فلمّا دخلوا عليه آوى، معناه ضمّ وأظهر الحماية بهما، وفي الحديث: «أمّا أحدهم فأوى إلى الله فآواه الله».

وقوله: ﴿ادْخُلُوا مِصْرَ﴾ معناه تمكّنوا واسكنوا واستقرّوا، لأنّهم قد كانوا دخلوا عليه، وقيل: بل قال لهم ذلك في الطّريق حين تلقّاهم، قاله السُّدّيّ. وهذا الاستثناء هو الّذي ندب القرآن إليه أن يقوله الإنسان في جميع ما ينفذه بقوله في المستقبل. [ونقل قول ابن جُرَيْج المتقدّم وقال:] وفي هذا التّأويل ضعف. (٣: ٢٨١)

نحوه البيضاويّ (١: ٥٠٨)، وأبو السُّعود (٣: ٤٢٨).

الطَّبْرِسيّ: ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ﴾ هاهنا حذفٌ تقديره: فلمّا خرج يعقوب وأهله من أرضهم وأتوا مصر، دخلوا على يوسف.

[ثمّ نقل الأخبار إلى أن قال:]

﴿وَقَالَ﴾ لهم قبل دخولهم مصر ﴿ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾، والاستثناء يعود إلى الأمن، وإنّما قال: ﴿آمِنِينَ﴾ لأنّهم كانوا فيما خلا يخافون ملوك

مصر، ولا يدخلونها إلّا بجوازهم. (٣: ٢٦٤)

ابن الجوزيّ: وفي هذا الدّخول قولان:

أحدهما: أنّه دخول أرض مصر، ثمّ قال لهم ﴿ادْخُلُوا مِصْرَ﴾ يعني البلد.

والثّاني: أنّه دخول مصر، ثمّ قال لهم: ﴿ادْخُلُوا مِصْرَ﴾ أي استوطنوها (٤: ٢٨٨)

القُرطُبيّ: أي قصرًا كان له هناك (٩: ٢٦٣)

النّسَفيّ: ومعنى دخولهم عليه قبل دخولهم مصر، أنّه حين استقبلهم أنزلهم في مضرب خيمة أو قصر كان له ثمّة، فدخلوا عليه وضمّ إليه أبويه، وقال لهم بعد ذلك: ادخلوا مصر إن شاء الله آمنين من ملوكها، وكانوا لا يدخلونها إلّا بجواز، أو من القحط

(٢: ٢٣٧)

نحوه الشّربينيّ (٢: ١٣٦)

أبو حَيّان: قوله ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ﴾ كأنّه ضُرب له مضرب، أو بيت حالة التّلقّي في الطّريق، فدخلوا عليه فيه، وقيل: دخلوا عليه في مصر ومعنى ﴿ادْخُلُوا مِصْرَ﴾ أي تمكّنوا منها واستقرّوا فيها والظّاهر تعلّق «الدّخول» على مشيئة الله، لمّا أمرهم بالدّخول، علّق ذلك على مشيئة الله، لأنّ جميع الكائنات إنّما تكون بمشيئة الله، وما لا يشاء لا يكون. [ثمّ أشار إلى قول ابن جُرَيْج وأضاف:]

وهو في غاية البُعد، بل في غاية الامتناع.

(٥: ٣٤٧)

الشّوكانيّ: [نحو الزّمخشريّ وأضاف:]

وظاهر النّظم القرآنيّ أنّ يوسف قال لهم هذه المقالة، أي ادخلوا مصر قبل دخولهم. وقد قيل في توجيه ذلك: أنّه تلقّاهم إلى خارج مصر، فوقف منتظرًا لهم في مكان أو خيمة، فدخلوا عليه ف ﴿آوَى إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ﴾. (٣: ٧٠)

الآلوسيّ: وكأنّه ﷺ ضرب في الملتقى خارج البلد مضربًا فنزل فيه، فدخلوا عليه فيه فآواهما إليه، ثمّ طلب منهم الدّخول في البلدة، فهناك دخولان:

أحدهما: دخول عليه خارج البلدة، والثّاني: دخول في البلدة.

وقيل: إنّهم إنّما دخلوا عليه ﷺ في مصر وأراد بقوله: ﴿ادْخُلُوا مِصْرَ﴾ تمكّنوا منها واستقرّوا فيها ﴿إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾ أي من القحط وسائر المكاره. والاستثناء على ما في «التّيسير» داخل في الأمن لا في الأمر بالدّخول، لأنّه إنّما يدخل في الوعد لا في الأمر

(١٣: ٥٧)

المَراغيّ: في العبارة حذف وإيجاز يُفهم من سياق الكلام، والمعنى تفصيله بعد أن ذهب إخوة يوسف إلى أبيهم وأخبروه بمكانة يوسف في مصر، وأنّه الحاكم المفوّض المستقلّ في أمرها، أبلغوه أنّه يدعوهم كلّهم للإقامة معه فيها والتّمتّع بخيراتها، فرحلوا حتّى بلغوها. ولمّا دخلوا على يوسف -وكان قد استقبلهم في الطّريق في جمع حافل احتفاءً بهم- ضمّ إليه أبويه واعتنقهما.

﴿وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾ أي وقال لهم: ادخلوا بلاد مصر إن شاء الله آمنين على أنفسكم وأنعامكم من الجوع والهلاك، فإنّ سني القحط كانت

لا تزال باقية، وذكر المشيئة في كلامه للتبرّؤ من مشيئته وحوله وقوّته إلى مشيئة الله الّذي سخّر ذلك لهم، وسخّر مُلك مصر وأهلها له ثمّ لهم، وهذا من شأن المؤمنين، ولا سيّما الأنبياء والصّدّيقين.

وفي سفر التّكوين من التّوراة، أنّ يوسف ﷺ عرّف نفسه إلى إخوته عقب مجيئهم ببنيامين شقيقه، وأرسلهم لاستحضار أبويه وأهلهم، فجاءوا فأقطعهم أرض جاسان «إقليم الشّرقيّة الآن» وأرسل إليهم العربات لتحملهم، وأحمال الغذاء والثّياب على الحمير. فلمّا وصلوا إليها شدّ يوسف على مركبته وصعد لملاقي إسرائيل أباه في جاسان، فلمّا ظهر له ألقى بنفسه على عنقه وبكى طويلًا، ثمّ أسادهم ليذهب إلى فرعون ويُخبره بمجيئهم ومكانهم ليرتّبهم عليه، لأنّهم رُعاة وأرض جاسان خصبة فضل، ثمّ أخذ وفداً منهم لمقابلة فرعون، وأدخل أباه عليه فبارك فرعون.

ومن هذا يتبيّن أنّ هذا اللّقاء كان هو الأوّل لهم، وبعد لقاء فرعون قال لهم ادخلوا مصر ثمّ عاد بهم إلى قصره الخاصّ. (١٣ - ٤٢)

ابن عاشور: وقوله: ﴿ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾ جملة دعائيّة بقرينة قوله: ﴿إِنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ لكونهم قد دخلوا مصر حينئذ، فالأمر في ﴿ادْخُلُوا﴾ للدّعاء، كالّذي في قوله تعالى: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ﴾ الأعراف: ٤٩

والمقصود: تقييد الدّخول بـ ﴿آمِنِينَ﴾ هو مناط الدّعاء.

وجملة ﴿إِنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ تأدّب مع الله كالاحتراس في الدّعاء الوارد بصيغة الأمر، وهو لمجرّد التّيمّن، فوقوعه في الوعد والعزم والدّعاء بمنزلة وقوع التّسمية في أوّل الكلام، وليس هو من الاستثناء الوارد النّهي عنه في الحديث: أن لا يقول: «اغفر لي إن شئت» فإنّه لا مكره له، لأنّ ذلك في الدّعاء المخاطب به الله صراحة. وجملة ﴿إِنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ معترضة بين جملة ﴿ادْخُلُوا﴾ والحال من ضميرها. (١٢: ١١٨)

مَغْنِيّة: وتسأل: أنّ صدر الآية لا يتّفق مع عجزها، لأنّ الصّدر يقول: لمّا دخلوا على يوسف ضمّ أبويه إليه، ومعلوم أنّ يوسف كان في مصر، والعجز يقول: بعد أن دخلوا عليه، وهو في مصر قال لهم: ادخلوا مصر -كما هو الظّاهر من سياق الآية- ومعنى هذا أنّهم بعد أن دخلوا مصر قال لهم ادخلوا مصر؟

وقيل في الجواب: إنّ يوسف أقام لأهله سُرادقات بالقرب من الحدود، وفيها دخلوا عليه، وضمّ أبويه إليه، ولمّا استأنفوا السّير من السّرادقات متّجهين إلى مصر قال لهم: ﴿ادْخُلُوا مِصْرَ﴾ وهذا الجواب يحمّل لفظ الآية أكثر ممّا يحتمل، وغير بعيد أن يكون مراده من ﴿ادْخُلُوا مِصْرَ﴾ أقيموا فيها آمنين، كما حدث ذلك بالفعل؛ حيث أقطعهم الملك أرضًا خصبة في مصر، وظلّت سلالة يعقوب فيها أمدًا طويلًا. (٤: ٣٥٨)

فضل الله: أي أقيموا فيها وامكثوا طويلًا دون أن يُعكّر صفوكم أحد، فلكم مطلق الحرّيّة في أن تتحرّكوا

كما تشاؤون دون خوف ولا وجل. (١٢: ٢٦٨)

مكارم الشّيرازيّ: ﴿وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللهُ آمِنِينَ﴾ لأنّ مصر أصبحت تحت حكم يوسف في أمن وأمان واطمئنان.

ويُستشفّ من هذه الجملة أنّ يوسف كان قد خرج إلى خارج بوّابة المدينة، لاستقبال والديه وإخوته، ولعلّ التّعبير بـ ﴿دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ﴾ يحتمل أن يكون يوسف قد أمر أن تُنصب الخيام هناك «خارج المدينة» وأن تُهيّأ مقدّمات الاستقبال لأبويه وإخوته. (٧: ٢٧٠)

٥ ـ ﴿فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَلَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ﴾ النّحل: ٢٩

لاحظ: ب و ب: «أبواب».

٦ ـ ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّيهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمُ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ النّحل: ٣٢

ابن عبّاس: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ﴾ يا إيمانكم واقتسموها. (٢٢٣)

الماورديّ: يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون معناه أبشروا بدخول الجنّة.

الثّاني: أن يقولوا ذلك لهم في الآخرة. (٣: ١٨٧)

نحوه القُرطبيّ. (١٠: ١٠٢)

القُشَيْريّ: إحظَوا بالجنّة، فمنهم من يحظيه بذلك الملك، ومنهم من يكاشفه بذلك المليك. (٣: ٢٩٦)

الطَّبْرِسيّ: قيل إنّهم لمّا بشّروهم بالسّلامة، صارت الجنّة كأنّها دارهم، وهم فيها، فقولهم: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ﴾ معناه حصلت لكم الجنّة. وقيل: إنّما يقولون ذلك عند خروجهم من قبورهم. (٣: ٣٥٨)

الفخر الرّازيّ: أكثر المفسّرين على أنّ هذا التّوفّي هو قبض الأرواح، وإن كان الحسن يقول: إنّه وفاة الحشر، ثمّ بيّن تعالى أنّه يقال لهم عند هذه الحالة: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ﴾، فاحتجّ الحسن بهذا على أنّ المراد بذلك التّوفّي وفاة الحشر، لأنّه لا يقال عند قبض الأرواح في الدّنيا: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، ومن ذهب إلى القول الأوّل ـ وهم الأكثرون ـ يقولون: إنّ الملائكة لمّا بشّروهم بالجنّة صارت الجنّة كأنّها دارهم وكأنّهم فيها، فيكون المراد بقولهم: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ﴾ أي هي خاصّة لكم كأنّكم فيها. (٢٠: ٢٥)

نحوه النّيسابوريّ (١٤: ٦٥)، والشّربينيّ (٢: ٢٢٩).

البَيْضاويّ: حين تُبعثون فإنّها مُعدّة لكم على أعمالكم. وقيل: هذا التّوفّي وفاة الحشر، لأنّ الأمر بالدّخول حينئذ. (١: ٥٥٤)

أبوحَيّان: والأكثرون جعلوا التّبشير بالجنّة دخولًا مجازًا. وقال مُقاتل والحسن: عند دخول الجنّة، وهو قول خزنة الجنّة لهم في الآخرة: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ﴾ الرّعد: ٢٤، فعلى هذا القول يكون ﴿يَقُولُونَ﴾ حالًا مقدّرة، ولا يكون القول وقت التّوفّي. وعلى هذا يحتمل أن يكون ﴿الَّذِينَ﴾ مبتدأ، والخبر ﴿يَقُولُونَ﴾، والمعنى: يقولون لهم: سلام عليكم. ويدلّ لهذا القول قولهم.

﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ﴾، و وقت الموت لابعد لهم ادخلوا الجنّة، فالتوفّي هنا توفّي الملائكة لهم وقت الحشر، و قوله ﴿بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ ظاهر في دخول الجنّة بالعمل الصّالح. (٥: ٤٨٨)

أبو السُّعود: اللّام للعهد، أي جنّات عدن إلخ و لذلك جُرّدت عن النّعت، و المراد دخولهم لها في وقته، فإنّ ذلك بشارة عظيمة و إن تراخى المبشَّرُ به لادخول القبر الّذي هو روضة من رياضها، إذ ليس في البشارة به ما في البشارة بدخول نفس الجنّة (٤: ٥٨)

البُرُوسَوِيّ: أي جنّات عدن، فإنّها معدّة لكم فاللّام للعهد، و المراد دخولهم لها في وقته كما قال الكاشفيّ و القبر روضة من رياض الجنّة و مقدّمة نعيمها. و من دخله على حسن الحال و الأعمال، فكأنّه دخل جنّته و وجد نعيمًا لايزول و لايزال ﴿بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ بسبب ثباتكم على التّقوى و الطّاعة و العمل و إن لم يكن موجبًا للجنّة، لأنّ الدّخول فيها محض فضل من الله، إلّا أنّ «الباء» دلّت على أنّ الدّرجات إنّما تنال بالأعمال و صدق الأحوال، فإنّ المراد من دخول الجنّة إنّما هو اقتسام المنازل بحسب الأعمال، و قيل: زَرْعُ يومك حصاد غدك

و في «التّأويلات النّجمية»: يشير إلى أنّ دخول الجنّة للأتقياء جزاءٌ لإصلاح أعمالهم، و العبور عليها جزاءٌ لإصلاح أخلاقهم، و الخروج إلى مقعد الصّدق جزاءٌ لإصلاح أحوالهم، فلكلّ منهم مقام بحسب معاملته مع الله تعالى. (٥: ٣٦)

الآلوسيّ: و المراد: دخولهم فيها بعد البعث بناءً على أنّ المتبادر الدّخول بالأرواح و الأبدان، و المقصود من الأمر بذلك قبل مجيء وقته البشارة بالجنّة على أتمّ وجه. و يجوز أن يراد الدّخول حين التّوفّي بناءً على حمل الدّخول على الدّخول بالأرواح، كما يشير إليه خبر «القبر روضة من رياض الجنّة».

و كون البشارة بذلك دون البشارة بدخول الجنّة على المعنى الأوّل، لايمنع عن ذلك، على أنّ للقائل أن يقول: إنّ البشارة بدخول الجنّة بالأرواح متضمّنة للبشارة بدخولها بالأرواح و الأبدان عند وقته، و كون هذا القول كسابقه عند قبض الأرواح، هو المرويّ عن ابن مسعود، و جماعة من المفسّرين. و قال مقاتل و الحسن: إنّ ذلك يوم القيامة. (١٤: ١٣٣)

القاسميّ: أي لتدخل أرواحكم الجنّة، فإنّها في نعيم برزخيّ إلى البعث. أو المراد بشارتهم بأنّهم يدخلونها، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَ لَا تَحْزَنُوا وَ أَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾ فصّلت: ٣٠. (١٠: ٣٧٩٩)

المَراغيّ: و المراد من قوله: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ﴾ البشارة بالدّخول فيها بعد البعث إذ أريد الدّخول بالأرواح و الأبدان، فإن أريد الدّخول بالأرواح فحسب، كان ذلك حين التّوفّي، كما يشير إليه قوله ﷺ: «القبر روضة من رياض الجنّة، أو حفرة من حفر النّار». (١٤: ٧٦)

٧ ـ ﴿وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا﴾ الأحزاب ٥٣

الطَّبَريّ: يقول: و لكن إذا دعاكم رسول الله ﷺ فادخلوا البيت الّذي أذن لكم بدخوله. (١٠: ٣٢٣)

الطُّوسيّ: و المعنى إذا دُعيتم إلى طعام فادخلوا (٨: ٣٥٧)

ابن العَرَبيّ: المعنى: ادخلوا على وجه الأدب، و حفظ الحضرة الكريمة من المباسطة المكروهة و تقدير الكلام: إذا دُعيتم فأذن لكم فادخلوا، و إلّا فنفس الدّعوة لا تكون إذنًا كافيًا في الدّخول (٣: ١٥٧٧)

الفَخْر الرّازيّ: فيه لطيفة، و هي أنّ في العادة إذا قيل لمن كان يعتاد دخول دار من غير إذن: لا تدخلها إلّا بإذن، يتأذّى و ينقطع بحيث لا يدخلها أصلًا لا بالدّعاء، و لا بالدّعاء، فقال: لا تفعلوا مثل ما يفعله المستنكفون، بل كونوا طائعين سامعين إذا قيل لكم: لا تدخلوا، لا تدخلوا و إذا قيل لكم: ادخلوا فادخلوا و قوله: ﴿وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا﴾ يفيد الوجود فقوله: ﴿وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ﴾ ليس تأكيدًا بل هو يفيد فائدة جديدة. (٢٥: ٢٢٤)

الشِّرْبينيّ: أي لأجل ما دعاكم له (٣: ٢٦٥)

أبو السُّعود: استدراك من النّهي عن الدّخول بغير إذن، و فيه دلالة بيّنة على أنّ المراد بالإذن إلى الطّعام هو الدّعوة إليه (٥: ٢٣٥)

نحوه الآلوسيّ (٢٢: ٧)

البُرُوسَويّ: [نحو أبي السُّعود و أضاف:]

أي إذا أذن لكم في الدّخول و دُعيتم إلى الطّعام، فادخلوا بيوته على وجوب الأدب و حفظ أحكام تلك الحضرة (٧: ٢١٣)

القاسميّ: أي إذا دُعيتم إلى الدّخول في وقته، فادخلوا فيه لا قبله و لا بعده.

هـ (لكن) استدراك من النّهي عن الدّخول، مع الإذن المطلق الّذي هو الدّعوة بتعميم أدب آخر، و إفادة شرط مهمّ، و هو الإشارة إلى أنّ للدّعوة حينًا و وقتًا يجب أن يُراعى رسمه، و هذا المنهيّ عنه لم يزل يرتكبه ثقلاء الفرويّين، و من شاكلهم من عُتَقاء المدنيّين الّذين لم يتأدّبوا بآداب الكتاب الكريم و السّنّة المطهّرة؛ و هو أنّهم إذا دعوا لتناول طعام يعجّلون المجيء قبل وقته بساعات، ممّا يهمّ نفس الدّاعي و أهله، و يذهب لهم جانبًا من عزيز وقتهم عبثًا إلّا في سماع حديثهم البارد، و خدمهم المستكرهة كما قدّمنا

فعلى ما ذكرناه يكون في الآية فائدة جليلة، و حكم مهمّ، و هو حظر المجيء قبل الوقت المقدّر و حينئذ فكلمة ﴿غَيْرَ﴾ حال ثانية من الفاعل مقيّدة للدّخول المأذون فيه، و هو أن يكون وقت الدّعوة لا قبله و التّقدير إلّا مأذونين في حال كونكم غير ناظرين إناه، و لذا قيل: إنّها آية الثّقلاء إذ عنت هذه، فالأجدر استنباط حظر التّطفّل من صدر الآية، و هو ﴿لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾، و من قوله ﴿وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا﴾ لا من قوله ﴿غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ﴾ لأنّه في معنى خاصّ، و هو ما

ذكرناه، والله أعلم. (١٣: ٤٨٩٢)

المراغيّ: أي ولكن إذا دعاكم الرّسول ﷺ فادخلوا البيت الّذي أذن لكم بدخوله، فإذا أكلتم الطّعام الّذي دُعيتم إلى أكله فتفرّقوا واخرجوا، ولاتمكثوا فيه لتتبادلوا ألوان الحديث وفنونه المختلفة. (٢٢: ٢٩)

عبد الكريم الخطيب: أوّلًا نهى الله المؤمنين أن يدخلوا بيوت النّبيّ إلّا بعد استئذان وإذن، فإذا كان المدخول استصحابه لدعوة إلى طعام، فلايتعجّلوا الحضور قبل أن ينضج الطّعام، وذلك حتّى لايطول مكثهم في بيت النّبيّ. وهذا ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿غَيْرَ نَاظِرِينَ اِنَاهُ﴾ أي غير منتظرين إنضاجه. (١١: ٧٤٥)

مكارم الشّيرازيّ: الإسلام ضمن جمل قصيرة، مقنعة وصريحة، وخاصّة ما كان مرتبطًا بآداب معاشرة النّبيّ ﷺ وبيت النّبوّة، فتقول أوّلًا: لاينبغي لكم دخول بيوت النّبيّ إلّا إذا دُعيتم إلى طعام وأذن لكم بالدّخول، بشرط أن تدخلوا في الوقت المقرّر، لا أن تأتوا قبل ذلك بفترة، وتجلسون في انتظار وقت الغداء.

بهذا تُبيّن الآية أحد آداب المعاشرة المهمّة، والّتي كانت قلّما تُراعى في تلك البيئة، ومع أنّ الكلام يدور حول بيت النّبيّ إلّا أنّ من المسلّم أنّ هذا الحكم لايختصّ به؛ إذ ينبغي أن لاتدخل دار أيّ إنسان بدون إذنه، كما جاء ذلك في الآية ٢٧، من سورة النّور، بل نقرأ في أحوال النّبيّ ﷺ أنّه عندما كان يريد دخول بيت ابنته فاطمة سلام الله عليها، كان يقف خارجًا ويستأذن، وكان معه جابر بن عبدالله يومًا، فاستأذن له بعد أن استأذن لنفسه.

إضافةً إلى أنّهم إذا دُعوا إلى طعام، فينبغي أن يكونوا عارفين بالوقت، لئلّا يوقعوا صاحب البيت في جهد وإحراج في غير مكانه. (١٣: ٣٠٠)

دخلًا

١ ـ ﴿وَلَاتَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ اَنْكَاثًا تَتَّخِذُونَ اَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ اَنْ تَكُونَ اُمَّةٌ هِيَ اَرْبٰى مِنْ اُمَّةٍ﴾ النّحل: ٩٢

ابن عبّاس: مكرًا وخديعة. (٢٢٩)

قتادة: خيانة وغدرًا بينكم. (الطّبريّ ٧: ٦٣٨)

مقاتل: يعني مكرًا وخديعة يستحلّ به نقض العهد. (٢: ٤٨٥)

ابن زيد: يغرّ بها، يُعطيه العهد يُؤمّنه ويُنزله من مأمنه، فتزلّ قدمه وهو في مأمن، ثمّ يعود يريد الغدر. (الطّبريّ ٧: ٦٣٩)

الفرّاء: دغلًا وخديعة. (٢: ١١٣)

أبو عُبَيْدَة: كلّ شيء وأمر لم يصحّ فهو دَخَل. (١: ٣٦٧)

ابن قُتَيْبَة: أي دخلًا وخيانة. (٢٤٨)

الطّبريّ: خديعةً وغرورًا، ليطمئنّوا إليكم وأنتم مضمرون لهم الغدر وترك الوفاء بالعهد، والنّقلة عنهم إلى غيرهم، من أجل أنّ غيرهم هم أكثر عددًا منهم. والدّخَل في كلام العرب: كلّ أمر لم يكن صحيحًا، يقال منه: أنا أعلم دَخَل فلان ودُخْلُله وداخلة أمره ودُخْلَته

ودخيلته (٧: ٦٣٨)

نحوه المراغيّ (١٤: ١٣٤)

الزّجّاج: أي غِشًّا بينكم وغِلًّا، و﴿دَخَلًا﴾ منصوب، لأنّه مفعول له. المعنى: تتّخذون أيمانكم للغشّ والدّخَل، وكلّ ما دخله عيب قيل: هو مدخول، وفيه دخَل. (٣: ٢١٧)

نحوه المَيْبُديّ (٥: ٤٤٣)، وابن الجَوْزيّ (٤: ٤٨٦).

الثّعلبيّ: أي دَخَلًا وخيانة وخديعة. (٦: ٣٨)

الماوَرْديّ: فيه ستّة تأويلات:

أحدها: أنّ الدّخَل: الغُرور.

الثّاني: أنّ الدّخَل: الخديعة.

الثّالث: أنّه الغلّ والغشّ.

الرّابع: أن يكون داخل القلب من الغدر غير مُوفٍ، والظّاهر من لزوم الوفاء.

الخامس: أنّه الغدر والخيانة، قاله قتادة.

السّادس: أنّه الحنث في الأيمان المؤكّدة. (٣: ٢١١)

الطُّوسيّ: والدّخَل: ما أُدخل في الشّيء على فساد. والمعنى: تدخلون الأيمان على فساد للغرور، وفي نيّتكم الغدر بمن حلفتم له، لأنّكم أكثر عددًا منهم، أو لأنّ غيركم أكثر عددًا منكم. وقيل: الدّخَل: الدّغَل والخديعة، وإنّما قيل: الدّخَل، لأنّه داخل القلب على ترك الوفاء، والظّاهر على الوفاء. وقيل: دخلًا: غلًّا وغشًّا. (٦: ٤٢١)

الواحديّ: الدّخَل والدّغَل: الغشّ والخيانة. (٣: ٨٠)

نحوه القُرطُبيّ (١٠: ١٧١)

البغَويّ: خديعة وفسادًا. (٣: ٩٤)

الزّمَخْشَريّ: و﴿دَخَلًا﴾ أحد مفعولي «اتّخذ»، يعني ولا تنقضوا أيمانكم متّخذيها ﴿دَخَلًا بَيْنَكُمْ﴾ أي مفسدة ودغلًا. (٢: ٤٢٦)

نحوه النّسَفيّ (٢: ٢٩٨)

ابن عَطيّة: والدّخَل: الدّغَل بعينه، وهي الذّرائع إلى الخدع والغدر، وذلك أنّ المحلوف له مطمئنّ فيمكّن الحالف من ضرّه بما يريده. (٣: ٤١٨)

نحوه أبوحيّان. (٥: ٥٣١)

الطَّبْرِسيّ: أي دخلًا وخيانة ومكرًا، وذلك أنّهم كانوا يحلفون في عهودهم ويُضمرون الخيانة، وكان النّاس يسكنون إلى عهدهم ثمّ ينقضون العهد، فقد اتّخذوا أيمانهم مكرًا وخيانة. (٣: ٣٨٢)

البَيضاويّ: حال من الضّمير في ﴿وَلَا تَكُونُوا﴾ أو في الجارّ الواقع موقع الخبر، أي لا تكونوا متشبّهين بامرأة هذا شأنها، متّخذي أيمانكم مفسدة ودخلًا بينكم، وأصل الدّخَل: ما يدخل الشّيء ولم يكن منه. (١: ٥٦٨)

نحوه أبوالسُّعود (٤: ٨٩)، والبُرُوسَويّ (٥: ٧٥)

الخازن: يعني دغلًا وخيانة وخديعة. والدّخَل: ما يدخل في الشّيء على سبيل الفساد. (٤: ٩٢)

الآلوسيّ: والدّخَل في الأصل: ما يدخل الشّيء ولم يكن منه، ثمّ كُنّي به عن الفساد والعداوة المستبطنة كالدّغَل، وفسّره قتادة بالغدر والخيانة، ونصبه على أنّه مفعول ثان، وقيل: على المفعوليّة من أجله،

و فائدة وقوع الجملة حالًا الإشارة إلى وجه التشبيه، أي لا تكونوا مشبّهين بامرأة هذا شأنها، متّخذين أيمانكم وسيلة للغدر و لفساد بينكم (١٤: ٢٢٢)

مَغْنِيَّة. و الدَّخَل هو الشّيء الفاسد و مفسد، و منه المكر و الخديعة و ﴿ارْبىٰ﴾ أي أكثر. و المعنى لا تجعلوا أيمانكم وسيلة للغدر و الخيانة؛ و ذلك بأن تحلفوا للّذين هم أكثر منكم و أقوى ليطمئنّوا إليكم، و يثقوا بكم، و أنتم في نفس الوقت تضمرون أن تنقضوا الأيمان، و تتركوا الّذين حلفتم لهم متى رأيتم أقوى منهم عُدّة، و أكثر عددًا. و يتلخّص المعنى بكلمة واحدة: لا تغدروا (٤: ٥٤٦)

الطَّبَاطَبائيّ: أي تتّخذون أيمانكم وسيلة سعيٍ بالخدعة و الخيانة، تُطيّبون بها نفوس الثّابتين، ثمّ تخونون و تخدعونهم بنقضها، و إنّما يفعلون ذلك لتكون أُمّة ـ وهم الخائنون ـ أربى و أزيد سهمًا من زخارف الدّنيا من أُمّة، و هم المخدوعون لهم.

فالمراد بالدَّخَل وسيلته من تسمية السّبب باسم مسبّب. (١٢: ٣٣٥)

فضل الله: أي تتّخذون أيمانكم أداة لخداع النّاس و خيانتهم؛ حيث توحون لهم من خلال الأيمان المغلّظة أنّكم سوف تقومون بطريقة لا تقبل الشّكّ بما حلفتم عليه، حتّى إذا ما وثقوا بكم و حصلتم على ما تريدون، نقضتم كلّ ما أبرمتموه، و نكثتم بكلّ ما عاهدتم عليه. (١٣: ٢٨٥)

٢ ـ وَلَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا... النّحل: ٩٤

مثل ما قبلها.

أُدْخِلَ

١ ـ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ آل عمران: ١٨٥

لاحظ: ز ح ح: «زُحْزِحَ».

٢ ـ وَأُدْخِلَ الَّذِينَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا بِاِذْنِ رَبِّهِمْ تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ إبراهيم: ٢٣

الزَّمَخْشَريّ: و قرأ الحسن و عمرو بن عُبَيد (وَاُدْخِلُ الَّذِينَ اٰمَنُوا) على فعل المتكلّم، بمعنى و أدخل أنا، و هذا دليل على أنّه من قول الله لا من قول إبليس. ﴿بِاِذْنِ رَبِّهِمْ﴾ متعلّق بـ ﴿أُدْخِلَ﴾. أي أدخلتهم الملائكة الجنّة بإذن الله و أمره. (٢: ٣٧٥)

القُرطُبيّ: أي في جنّات، لأنّ «دخلت» لا يتعدّى، كما لا يتعدّى نقيضه ـ و هو «خرجت» ـ و لا يقاس عليه، قاله المهدويّ. ـ و لمّا أخبر تعالى بحال أهل النّار أخبر بحال أهل الجنّة أيضًا. و قراءة الجماعة ﴿أُدْخِلَ﴾ على أنّه فعل مبنيّ للمفعول. و قرأ الحسن و (أُدْخِلُ) على الاستقبال و الاستئناف. (٧: ٣٥٨)

البَيْضاويّ: و المُدخلون هم الملائكة. (١: ٥٣٠)

أُدْخِلُوا

مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللهِ أَنْصَارًا نوح: ٢٥

الضّحّاك: هي في حالة واحدة في الدّنيا يغرقون من جانب، ويحترقون من جانب. (البغويّ ٥: ١٥٨)

الكلبيّ: سيدخلون في الآخرة نارًا.

(الواحديّ ٤: ٣٦٠)

مقاتل: أدخلوا في الآخرة نارًا.

(الواحديّ ٤: ٣٦٠)

الواحديّ: [نقل قول الكلبيّ ومقاتل وأدام]

وجاء لفظ الماضي بمعنى الاستقبال، لصدق الوعد به. (٤: ٣٦٠)

الزّمخشريّ: جعل دخولهم النّار في الآخرة كأنّه متعقّب لإغراقهم لاقترابه، ولأنّه كائن لامحالة، فكأنّه قد كان، أو أريد عذاب القبر.

ومن مات في ماء أو في نار أو أكلته السّباع والطّير، أصابه ما يصيب المقبور من العذاب. (٤: ١٦٥)

نحوه البروسويّ. (١٠: ١٨٣)

ابن عطيّة: يعني جهنّم، وعبّر عن ذلك بفعل الماضي من حيث الأمر متحقّق.

وقيل: أراد عرضهم على النّار غدوًّا وعشيًّا، عبّر عنهم بالإدخال. (٥: ٣٧٦)

الفخر الرّازيّ: تمسّك أصحابنا في إثبات عذاب القبر بقوله: ﴿أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾ وذلك من وجهين:

الأوّل: أنّ الفاء في قوله: ﴿فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾ تدلّ على أنّه حصل تلك الحالة عقيب الإغراق، فلا يمكن حملها على عذاب الآخرة، وإلّا بطلت دلالة هذه الفاء.

الثّاني: أنّه قال: ﴿فَأُدْخِلُوا﴾ على سبيل الإخبار عن الماضي، وهذا إنّما يصدق لو وقع ذلك. قال مقاتل والكلبيّ معناه أنّهم سيدخلون في الآخرة نارًا، ثمّ عبّر عن المستقبل بلفظ الماضي لصحّة كونه وصدق الوعد به، كقوله: ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ النَّارِ﴾ الأعراف: ٥٠، ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ الأعراف: ٤٤.

واعلم أنّ الّذي قالوه ترك للظّاهر من غير دليل. فإن قيل: إنّما تركنا هذا الظّاهر لدليل، وهو أنّ من مات في الماء فإنّا نشاهده هناك، فكيف يمكن أن يقال: إنّهم في تلك السّاعة أدخلوا نارًا؟!

والجواب: هذا الإشكال إنّما جاء لاعتقاد أنّ الإنسان هو مجموع هذا الهيكل، وهذا خطأ لما بيّنّا أنّ هذا الإنسان هو الّذي كان موجودًا من أوّل عمره، مع أنّه كان صغير الجثّة في أوّل عمره، ثمّ إنّ أجزاءه دائمًا في التّحلّل والذّوبان، ومعلوم أنّ الباقي غير المتبدّل، فهذا الإنسان عبارة عن ذلك الشّيء الّذي هو باقٍ من أوّل عمره إلى الآن، فلم لا يجوز أن يقال: إنّه وإن بقيت هذه الجثّة في الماء، إلّا أنّ الله تعالى نقل تلك الأجزاء الأصليّة الباقية الّتي كان الإنسان المعيّن عبارة عنها إلى النّار والعذاب. (٣٠: ١٤٥)

القرطبيّ: أي بعد إغراقهم. قال القشيريّ: وهذا يدلّ على عذاب القبر، ومنكروه يقولون: صاروا مستحقّين دخول النّار، أو عرض عليهم أماكنهم من النّار، كما قال تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ المؤمن: ٤٦، وقيل: أشاروا إلى ما في الخبر من قوله: «البحر نار في نار».

و روى أبو روق عن الضّحّاك في قوله تعالى ﴿أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾ قال يعني عُذّبوا بالنّار في الدّنيا مع الغرق في الدّنيا في حالة واحدة، كانوا يُغرقون في جانب و يحترقون في الماء من جانب

(١٨: ٣١١).

البَيْضَاوِيّ: المراد عذاب القبر أو عذاب الآخرة، و التّعقيب لعدم الاعتداد بما بين الإغراق و الإدخال، أو لأنّ المسبّب كالمتعقّب للسّبب و إن تراخى عنه، لفقد شرط أو وجود مانع. و تنكير النّار للتّعظيم، أو لأنّ المراد نوع من النّيران أُعدّ لهم

(٢: ٥٠٨)

نحوه أبو السّعود (٦: ٣١١)، والآلوسيّ (٢٩: ٧٦).

أبو حَيّان: أي جهنّم. و عبّر عن المستقبل بالماضي لتحقّقه، و عطف بالفاء على إرادة الحكم، أو عبّر بالدّخول عن عرضهم على النّار غدوًّا و عشيًّا، كما قال: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا﴾ المؤمن: ٤٦. (٨: ٣٤٣)

الشِّرْبينيّ: ﴿فَأُدْخِلُوا﴾ في الآخرة الّتي أوّلها البرزخ يعرضون فيه على النّار بُكرة و عشيًّا

(٤: ٣٩٥)

يُدْخِلُ

وَ لَوْلَا رِجَالٌ مُؤْمِنُونَ وَ نِسَاءٌ مُؤْمِنَاتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَئُوهُمْ فَتُصِيبَكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِيُدْخِلَ اللهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا الفتح: ٢٥

ابن عطيّة: و اللّام في قوله: ﴿لِيُدْخِلَ﴾ يحتمل أن يتعلّق بمحذوف من القول، تقديره: لو لا هؤلاء لدخلتم مكّة، لكن شرّفنا هؤلاء المؤمنين بأن رحمناهم و دفعنا بسببهم عن مكّة ﴿لِيُدْخِلَ اللهُ﴾، أي ليبيّن للنّاظر أنّ الله تعالى يُدخل من يشاء في رحمته، أو ليقع دخولهم في رحمة الله و دفعه عنهم.

و يحتمل أن تتعلّق بالإيمان المتقدّم الذّكر، فكأنّه قال: و لو لا قوم مؤمنون آمنوا لِيُدخل الله من يشاء في رحمته. و هذا مذكور، لكنّه ضعيف، لأنّ قوله ﴿مَنْ يَشَاءُ﴾ يضعّف هذا التّأويل (٥: ١٣٧).

الفَخْر الرّازيّ: فيه أبحاث:

الأوّل: في الفعل الّذي يستدعي اللّام، الّذي بسببه يكون الإدخال، و فيه وجوه:

أحدها: أن يقال: هو قوله ﴿كَفَّ أَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ﴾ لِيُدخل. لا يقال: بأنّك ذكرت أنّ المانع وجود رجال مؤمنين، فيكون كأنّه قال: كفّ أيديكم لئلّا تطئوا، فكيف يكون لشيء آخر؟

نقول: الجواب عنه من وجهين:

أحدهما: أن نقول: كفّ أيديكم لئلّا تطئوا لتدخلوا، كما يقال: أطعمته ليشبع ليغفر الله لي، أي الإطعام للشّبع كان ليغفر.

الثّاني: هو أنّا بيّنّا أنّ لو لا جوابه ما دلّ عليه قوله: ﴿هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ فيكون كأنّه قال: هم الّذين كفروا، و استحقّوا التّعجيل في إهلاكهم، و لو لا رجال لعجّل بهم و لكن كفّ أيديكم ليدخل.

ثانيها: أن يقال: فعل ما فعل ليدخل، لأنّ هناك أفعالًا من الألطاف و الهداية و غيرهما و قوله ﴿لِيُدْخِلَ اللهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ ليؤمن منهم من

علم الله تعالى أنّه يؤمن في بعث السّنة، أو ليخرج من مكّة و يهاجر، فيُدخلهم في رحمته (٢٨: ١٠٠)

البُرُوسَويّ: ﴿لِيُدْخِلَ اللهُ في رَحْمَتِهِ﴾ متعلّق بما يدلّ عليه الجواب المحذوف، كأنّه قيل عقيبه: لكن كفّها عنهم ليدخل بذلك الكفّ المؤدّي إلى الفتح بلا محذور في رحمته الواسعة بقسميها ﴿مَنْ يَشاءُ﴾ و هم المؤمنون، فإنّهم كانوا خارجين من الرّحمة الدّنيويّة الّتي من جملتها الأمن، مستضعفين تحت أيدي الكفرة. و أمّا الرّحمة الأخرويّة فهم و إن كانوا غير محرومين منها بالكلّيّة، لكنّهم كانوا قاصرين في إقامة مراسم العبادة كما ينبغي، فتوفيقهم لإقامتها على الوجه الأتمّ إدخال لهم في الرّحمة الأخرويّة. (٩: ٤٩)

يُدْخِلُهُمْ

١- فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا. النّساء: ١٧٥

الطّبريّ: فسوف ينالهم رحمته الّتي تنجيهم من عقابه، و توجب لهم ثوابه و رحمته و جنّته، و يلحقهم من فضله ما لحق أهل الإيمان به و التّصديق برسله. (٤: ٣٧٨)

نحوه الطّوسيّ. (٣: ٤٠٧)

القُشَيْريّ: و السّين للاستقبال، أي يحفظ عليهم إيمانهم في المآل عند التّوفّي، كما أكرمهم بالعرفان و الإيمان في الحال. (٢: ٨٩)

لاحظ: ر ح م: «رحمه»

٢- وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرُبَاتٍ عِنْدَ اللهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ. التّوبة: ٩٩

الطُّوسيّ: وعدهم بأن يرحمهم و يُدخلهم فيها، و فيه مبالغة، فإنّ الرّحمة وسعتهم و غمرتهم، و لو قال: فيهم رحمة الله، لأفاد أنّهم اتّسعوا للرّحمة من الله تعالى. (٥: ٣٣١)

البَيْضاويّ: وعدهم بإحاطة الرّحمة عليهم، و «السّين» لتحقيقه. (١: ٤٢٩)

نحوه الكاشانيّ. (٢: ٣٦٩)

البُرُوسَويّ: وعدهم بإحاطة رحمته الواسعة بهم و تفسير للقربة، و «السّين» لتحقيق الوعد، لأنّها في الإثبات بمنزلة «لن» في النّفي. (٣: ٤٩١)

نحوه الآلوسيّ. (١١: ٧)

المَراغيّ: و المراد بإدخالهم في الرّحمة أن تكون محيطة بهم شاملة لهم، و هم مغمورون فيها. و هذا أبلغ في إثباتها لهم من مثل قوله: ﴿يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ﴾ التّوبة: ٢١. (١١: ١٠)

مكارم الشّيرازيّ: خصوصًا مع ملاحظة (في) الّتي تعني الدّخول و الغوص في الرّحمة الإلهيّة، و بعد ذلك الجملة الأخيرة الّتي تبدأ بـ(إنّ) و تذكر صفتين من صفات الرّحمة، و هما ﴿غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾. كلّ هذه التّأكيدات تبيّن منتهى اللّطف و الرّحمة الإلهيّة بهذه الفئة. (٦: ١٦٦)

يُدْخِلَنَّهُمْ

لَيُدْخِلَنَّهُمْ مُدْخَلًا يَرْضَوْنَهُ وَإِنَّ اللهَ لَعَلِيمٌ حَلِيمٌ

الحجّ: ٥٩

أبو عُبَيْدَة: الميم مضمومة، لأنّها من «أدخلت» والخاء مفتوحة، وإن كان من «دخلت» فالميم والخاء مفتوحتان. (٢: ٥٣)

الطَّبَريّ: ليدخلنّ الله المقتول في سبيله من المهاجرين والميّت منهم ﴿مُدْخَلًا يَرْضَوْنَهُ﴾، وذلك المُدخَل هو الجنّة. (٩: ١٨٢)

الطُّوسيّ: ثمّ أقسم تعالى أنّه ليُدخلنّ هؤلاء المهاجرين في سبيل الله الّذين قتلوا ﴿لَيُدْخِلَنَّهُمْ مُدْخَلًا يَرْضَوْنَهُ﴾ ويؤثرونه يعني الجنّة، وما فيها من أنواع النّعيم. وقرأ نافع «مَدْخَلًا» بفتح الميم، يريد المصدر أو اسم المكان، وتقديره ليدخلنّهم فيدخلون مَدْخَلًا يرضونه أو مكانًا يرضونه. والباقون بضمّ الميم وهو الأجود، لأنّه من: أدخل يُدخل مُدْخَلًا، لقوله ﴿وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ﴾ الإسراء: ٨٠. (٧: ٣٣٤)

الواحديّ: ﴿لَيُدْخِلَنَّهُمْ مُدْخَلًا يَرْضَوْنَهُ﴾، لأنّ لهم فيه ما تشتهي الأنفس وتلذّ الأعين. و«المُدْخَل» يجوز أن يكون بمعنى المصدر وبمعنى المكان، فإذا كان بمعنى المصدر فالمراد به: إدخالًا يُكرَمون به فيرضونه. وقرئ (مَدْخَلًا) بفتح الميم، على تقدير فيدخلون مَدخلًا يرضونه. (٣: ٢٧٨)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٤: ٩٣)، وابن الجوزيّ (٥: ٤٤٦).

المَيْبُديّ: أي إدخالًا يرضونه، أو مكانًا يرضونه، لأنّ لهم فيه ما تشتهي الأنفس وتلذّ الأعين، وهو الجنّة على أنّ «مُدخَل» مصدر «أدخل» أو مفعول له. وقرأ نافع (مَدْخَلًا) بفتح الميم، أي دخولًا أو موضعًا يُدخَل، كما أنّ المَخرَج كذلك. فإن حملته على المصدر أضمرت له فعلًا دلّ عليه، وانتصابه يكون بذلك الفعل، وتقديره: ليدخلنّهم فيدخلون دخولًا. وإن حملته على المكان لم تحتج إلى الإضمار، وتقديره ليدخلنّهم مكانًا مرضيًّا.

وقيل معناه: لينزلنّهم مُنزلًا يرضونه عوضًا عن أنفسهم الّتي بذلوها في الله. (٦: ٣٩٧)

الفَخْر الرّازيّ: وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرئ ﴿مُدْخَلًا﴾ بضمّ الميم، وهو من الإدخال، ومن قرأ بالفتح فالمراد الموضع.

المسألة الثّانية: قيل في «المُدخَل» الّذي يرضونه: إنّه خيمة من درّة بيضاء، لا فصم فيها ولا وصم، لها سبعون ألف مصراع. (٢٣: ٥٨)

أبو حَيّان: ﴿لَيُدْخِلَنَّهُمْ مُدْخَلًا يَرْضَوْنَهُ﴾ وهو الجنّة ﴿يَرْضَوْنَهُ﴾ يختارونه، إذ فيه رضاهم، كما قال: ﴿لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا﴾ الكهف: ١٠٨، وتقدّم الخلاف في القراءة بضمّ الميم أو فتحها في النّساء، والأولى أن يكون يراد بـ«المُدخَل» مكان الدّخول أو مكان الإدخال، ويحتمل أن يكون مصدرًا. (٦: ٣٨٤)

أبو السُّعود: وقوله تعالى: ﴿لَيُدْخِلَنَّهُمْ مُدْخَلًا يَرْضَوْنَهُ﴾ بدل من قوله تعالى: ﴿لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللهُ﴾ الحجّ: ٥٨، أو استئناف مقرّر لمضمونه، و﴿مُدْخَلًا﴾ إمّا اسم مكان أريد به الجنّة، فهو مفعول ثان للإدخال، أو

مصدر ميميّ أُكِّد به فعله (٤ ٣٩٢)

الشَّوكانيّ: [نحو أبي السُّعود وأضاف:]

و في هذا من الامتنان عليهم و التبشير لهم ما لا يقادر قدره، فإنّ المُدخل الّذي يرضونه هو الأوفق لنفوسهم، و الأقرب إلى مطلبهم. على أنّهم يرون في الجنّة ما لا عين رأت و لا أُذن سمعت، و لا خطر على قلب بشر؛ و ذلك هو الّذي يرضونه و فوق الرّضا. (٣ ٥٨١)

الآلوسيّ: قوله تعالى: ﴿لَيُدْخِلَنَّهُمْ مُدْخَلًا يَرْضَوْنَهُ﴾ استئناف مقرّر لمضمون قوله سبحانه: ﴿لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللهُ﴾، أو بدل منه، مقصود منه تأكيده. و ﴿مُدْخَلًا﴾ إمّا اسم مكان أُريد به الجنّة، كما قال السُّدّيّ و غيره، أو درجات فيها مخصوصة بأُولئك المهاجرين كما قيل، و قيل: هو خيمة من دُرّة بيضاء لا فصم فيها و لا وصم، لها سبعون ألف مصراع. أو مصدر ميميّ، و هو على الاحتمال الأوّل مفعول ثان للإدخال، و على الثّاني مفعول مطلق.

و وصفه بـ﴿يَرْضَوْنَهُ﴾ على الاحتمالين، لما أنّهم يرون إذا أدخلوا ما لا عين رأت، و لا أُذن سمعت، و لا خطر على قلب بشر. و قيل على الثّاني: إنّ رضاهم لما أنّ إدخالهم من غير مشقّة تنالهم بل براحة و احترام.

و قرأ أهل المدينة (مَدْخَلًا) بالفتح، و الباقون بالضّمّ. (١٧ ١٨٩)

ابن عاشور: جملة ﴿لَيُدْخِلَنَّهُمْ مُدْخَلًا يَرْضَوْنَهُ﴾ بدل من جملة ﴿لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللهُ رِزْقًا حَسَنًا﴾، و هي بدل اشتمال، لأنّ كرامة المنزل من جملة الإحسان في العطاء، بل هي أبهج لدى أهل الهمم، و لذلك وصف مُدخل بـ﴿يَرْضَوْنَهُ﴾. (١٧ ٢٢٤)

الطَّباطَبائيّ: المُدخل بضمّ الميم و فتح الخاء اسم مكان من الإدخال، و احتمال كونه مصدرًا ميميًّا لا يناسب السّياق تلك المناسبة.

و توصيف هذا المُدخل و هو الجنّة بقوله: ﴿يَرْضَوْنَهُ﴾ و الرّضا مطلق، دليل على اشتمالها على أقصى ما يريده الإنسان، كما قال: ﴿لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاؤُنَ﴾ الفرقان: ١٦.

و قوله: ﴿لَيُدْخِلَنَّهُمْ مُدْخَلًا يَرْضَوْنَهُ﴾ بيان لقوله: ﴿لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللهُ رِزْقًا حَسَنًا﴾ و إدخاله إيّاهم مُدخلًا يرضونه و لا يكرهونه، على الرّغم من إخراج المشركين إيّاهم إخراجًا يكرهونه و لا يرضونه. و لذا علّله بقوله: ﴿وَ إِنَّ اللهَ لَعَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾، أي عليم بما يرضيهم، فيعدّه لهم إعدادًا، حليم فلا يعاجل بالعقوبة لأعدائهم الظّالمين لهم. (١٤ ٣٩٩)

تُدْخِلِ

﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ آل عمران: ١٩٢

لاحظ خ ز ي: «أَخْزَيْتَه»

أُدْخِلَنَّهُمْ

﴿فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ

وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ آل عمران ١٩٥

لاحظ ث و ب «ثوابًا»

نُدْخِلُهُمْ

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَعْدَ اللَّهِ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا النساء ١٢٢

الطَّبَريّ: يقول: سوف ندخلهم يوم القيامة إذا صاروا إلى الله، جزاء بما عملوا في الدّنيا من الصّالحات (٤: ١٢٨٦)

أبو حَيّان: لمّا ذكر مأوى الكفّار، ذكر مآل المؤمنين، وأسند الفعل إلى نون العظمة، اعتناءً بالمؤمنين، لأنّه تعالى هو الّذي يتولّى إدخالهم الجنّة وتشريفًا لهم. وقرئ: (سَيُدْخِلُهُمْ) بالياء. ولمّا رتّب تعالى مصير من كان تابعًا لإبليس إلى النّار لإشراكه وكفره وتغيير أحكام الله تعالى، رتّب هنا دخول الجنّة على الإيمان وعمل الصّالحات (٣: ٣٥٥)

نُدْخِلْكُمْ ـ مُدْخَلًا

إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا النساء ٣١

الطَّبَريّ: أمّا قوله ﴿وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾ فإنّ القرّاء اختلفت في قراءته، فقرأته عامّة قرّاء أهل المدينة وبعض الكوفيّين: (وَنُدْخِلْكُمْ مَدْخَلًا كَرِيمًا) بفتح الميم، وكذلك الّذي في الحجّ: ٥٩. ﴿لَيُدْخِلَنَّهُمْ مَدْخَلًا يَرْضَوْنَهُ﴾ فمعنى ﴿وَنُدْخِلْكُمْ مَدْخَلًا﴾ فيدخلون دخولًا كريمًا. وقد يحتمل على مذهب من قرأ هذه القراءة أن يكون المعنى في «المَدْخَل»: المكان والموضع، لأنّ العرب ربّما فتحت الميم من ذلك بهذا المعنى [ثمّ استشهد بشعر]

وكذلك تفعل العرب فيما كان من الفعل بناؤه على أربعة تضمّ ميمه في مثل هذا، فتقول: دحرجته أدحرجه مُدَحْرَجًا فهو مدحرَج، ثمّ تحمل ما جاء على «أفعل يُفعل» على ذلك، لأنّ «يُفعل» من «يُدخِل»، وإن كان على أربعة، فإنّ أصله أن يكون على «يُؤَفعل» «يُؤَدخل، ويُؤَخرج»، فهو نظير «يُدَحرج».

وقرأ ذلك عامّة قرّاء الكوفيّين والبصريّين ﴿مُدْخَلًا﴾ بضمّ الميم، يعني: ويدخلكم إدخالًا كريمًا.

وأولى القراءتين بالصّواب قراءة من قرأ ذلك ﴿وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾ بضمّ الميم، لما وصفنا من أنّ ما كان من الفعل بناؤه على أربعة في «فَعَل» فالمصدر منه «مُفعل»، وأنّ «أدخل» و«دحرج» «فعل» منه على أربعة، فـ«المُدخَل» مصدره أولى من «مَفعل»، مع أنّ ذلك أفصح في كلام العرب في مصادر ما جاء على «أفعل»، كما يقال: أقام بمكان فطاب له المُقام، إذا أريد به الإقامة، وقام في موضعه فهو في مَقام واسع، كما قال جلّ ثناؤه: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ﴾ الدّخان: ٥١، من قام يقوم، ولو أريد به الإقامة لقرئ: (إنّ المتّقين في مُقام أمين)، كما قرئ: ﴿وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ﴾ بمعنى الإدخال والإخراج، ولم يبلغنا عن أحد

أنه قرأ (مَدْخَل صِدْقٍ)، و لا (مَخْرَج صِدْقٍ) بفتح الميم. (٤ ٤٨)

البَغَوِيّ: أي حسنًا، و هو الجنّة. قرأ أهل المدينة (مَدْخَلًا) بفتح الميم هاهنا و في الحجّ، و هو موضع الدّخول، و قرأ الباقون بالضّمّ على المصدر بمعنى الإدخال. (١ ٦٠٨)

الزَّمَخْشَرِيّ: و ﴿مُدْخَلًا﴾ بضمّ الميم و فتحها، بمعنى المكان و المصدر فيهما. (١ ٥٢٢)

الطَّبْرِسيّ: قرأ أبو جعفر و نافع (مَدْخَلًا كَرِيمًا) مفتوحة الميم، و قرأ الباقون ﴿مُدْخَلًا﴾ بالضّمّ.

قال أبو عليّ: من قرأ (مَدْخَلًا) يحتمل أن يكون مصدرًا، و أن يكون مكانًا، فإن حملته على المصدر أضمرت له فعلًا دلّ عليه الفعل المذكور، و تقديره: نُدخلكم فتدخلون مَدْخَلًا، و إن حملته على المكان، فتقديره: نُدخلكم مكانًا كريمًا، و هذا أشبه هنا، لأنّ المكان قد وُصف بالكريم في قوله تعالى: ﴿وَمَقَامٍ كَرِيمٍ﴾ و من قرأ ﴿مُدْخَلًا﴾ فيجوز فيه أيضًا أن يكون مكانًا و أن يكون مصدرًا [إلى أن قال:] ﴿وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾ أي مكانًا طيّبًا حسنًا لا ينقصه شيء، و قد ذكرنا المعنى في القراءتين. (٢ ٣٧)

نحوه القُرطُبيّ. (٥ ١٦١)

البَيْضاويّ: ﴿وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾ الجنّة و ما وعد من الثّواب، أو إدخالًا مع كرامة. و قرأ نافع هنا و في الحجّ بفتح الميم، و هو أيضًا يحتمل المكان و المصدر. (١ ٢١٦)

البُرُوسَوِيّ: ﴿وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا﴾ بضمّ الميم اسم مكان هو الجنّة، ﴿كَرِيمًا﴾ أي حسنًا مرضيًّا، أو مصدر ميميّ أي إدخالًا مع كرامة. (٢ ١٩٦)

الآلوسيّ: ﴿وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا﴾ الجمهور على ضمّ الميم، و قرأ أبو جعفر و نافع بفتحها، و هو على الضّمّ إمّا مصدر، و مفعول ﴿نُدْخِلْكُمْ﴾ محذوف، أي ندخلكم الجنّة إدخالًا، أو مكان، منصوب على الظّرف عند سيبَوَيه، و على أنّه مفعول به عند الأخفش، و هكذا كلّ مكان مختصّ بعد «دخل» فيه خلاف.

و على الفتح قيل: منصوب بمقدّر، أي نُدخلكم فتدخلون مَدْخَلًا، و نصبه كما مرّ. و جُوّز كونه كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾ نوح: ١٧، و رُجّح حمله على المكان لوصفه بقوله سبحانه: ﴿كَرِيمًا﴾ أي حسنًا، و قد جاء في القرآن العظيم وصف المكان به، فقد قال سبحانه: ﴿وَمَقَامٍ كَرِيمٍ﴾ الدّخان: ٢٦. (٥ ١٩)

الطَّباطَبائيّ: «المُدخَل» بضمّ الميم و فتح الخاء اسم مكان، و المراد منه الجنّة، أو مقام القرب من الله سبحانه، و إن كان مرجعهما واحدًا. (٤ ٣٢٤)

فضل الله: ﴿مُدْخَلًا﴾ بضمّ الميم من «أدخل» و بفتحها من «دخل» و في الحالين هو اسم مكان، و المراد به هنا الجنّة. (٧ ٢٠٥)

يُدْخَل

أيَطْمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ

المعارج ٣٨

الطَّبَرِيّ: واختلف القرّاء في قراءة قوله ﴿أَنْ يُدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ﴾ فقرأت ذلك عامّة قرّاء الأمصار ﴿يُدْخَلَ﴾ بضمّ الياء على وجه ما لم يسمّ فاعله، غير الحسن وطلحة بن مُصَرِّف، فإنّه ذُكر عنهما أنّهما كانا يقرآنه بفتح الياء، بمعنى أيطمع كلّ امرئ منهم أن يدخل كلّ امرئ منهم جنّة نعيم. والصّواب من القراءة في ذلك ما عليه قرّاء الأمصار، وهي ضمّ الياء، لإجماع الحجّة من القرّاء عليه. (١٢: ٢٤٢)

نحوه ابن عطيّة (٥: ٣٧٠)

البُرُوسَويّ: لعلّ وجه إيراد ﴿يُدْخَلَ﴾ مجهولًا من الإدخال دون يدخل معلومًا من الدّخول، مع أنّه أظهر في ردّ قولهم: لندخلنّها، الإشعار بأنّه لا يدخل من يدخل إلّا بإدخال الله وأمره للملائكة به، وبأنّهم محرومون من شفاعة تكون سببًا للدّخول، وبأنّ إسناد الدّخول إخبارًا وإنشاءً إنّما يكون للمرضيّ عنهم والمكرمين عند الله بإيمانهم وطاعتهم، كقوله تعالى: ﴿فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ﴾ النّساء: ١٢٤، وقوله: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ﴾ الأعراف: ٤٩. (١: ١٦٩)

الطَّباطَبائيّ: وفي قوله: ﴿أَنْ يُدْخَلَ﴾ مجهولًا من باب «الإفعال» إشارة إلى أنّ دخولهم في الجنّة ليس منوطًا باختيارهم ومشيئتهم، بل لو كان فإنّما هو في الله سبحانه، فهو الّذي يُدخلهم الجنّة إن شاء، وليس يدخل بما قدّر أن لا يدخلها كفر. (٢٠: ٢٠)

اُدْخُلُوا

وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ. المؤمن: ٤٦

الطَّبَرِيّ: اختلفت القرّاء في قراءة ذلك، فقرأته عامّة قرّاء أهل الحجاز والعراق سوى عاصم وأبي عمرو ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ﴾ بفتح الألف من أدخلوا في الوصل والقطع، بمعنى الأمر بإدخالهم النّار. وإذا قرئ ذلك كذلك، كان «الآل» نصبًا بوقوع ﴿أَدْخِلُوا﴾ عليه. وقرأ ذلك عاصم وأبو عمرو: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ ادْخُلُوا﴾ بوصل الألف وسقوطها في الوصل من اللّفظ، وبضمّها إذا ابتدئ بعد الوقف على ﴿السَّاعَةُ﴾، ومن قرأ ذلك كذلك، كان «الآل» على قراءته نصبًا بالنّداء، لأنّ معنى الكلام على قراءته: ادخلوا يا آل فرعون أشدّ العذاب.

والصّواب من القول في ذلك عندي أن يقال: إنّهما قراءتان معروفتان متقاربتا المعنى، قد قرأ بكلّ واحدة منهما جماعة من القرّاء، فبأيّتهما قرأ القارئ فمصيب.

فمعنى الكلام إذن: ويوم تقوم السّاعة يقال لآل فرعون: ادخلوا يا آل فرعون أشدّ العذاب، فهذا على قراءة من وصل الألف من «ادخلوا» ولم يقطع، ومعناه على القراءة الأخرى: ويوم تقوم السّاعة يقول الله لملائكته: ﴿أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾. (١١: ٦٧)

نحوه الطُّوسيّ (٩: ٨٠)، والبغويّ (٤: ١١٤)، والمَيْبُديّ (٨: ٤٨)، والبيضاويّ (٢: ٣٣٨).

الطَّباطَبائيّ: والآية صريحة أوّلًا في أنّ هناك عرضًا على النّار، ثمّ إدخالًا فيها، والإدخال أشدّ من العرض

وثانيًا في أنّ العرض على النّار قبل قيام السّاعة الّتي فيها الإدخال، وهو عذاب البرزخ عالَم متوسّط بين الموت والبعث.

وثالثًا أنّ التّعذيب في البرزخ ويوم تقوم السّاعة بشيء واحد وهو نار الآخرة، لكن البرزخيّين يُعذّبون بها من بعيد، وأهل الآخرة بدخولها

(١٧: ٣٣٥)

أَدْخِلْنِي

١ ـ وَقُلْ رَبِّ اَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَاَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ. الإسراء: ٨٠

لاحظ: خ ر ج «اَخْرِجْني، مُخْرَجَ»

٢ ـ قالَ رَبِّ اَوْزِعْنِي اَنْ اَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي اَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَاَنْ اَعْمَلَ صالِحًا تَرْضيهُ وَاَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبادِكَ الصَّالِحِينَ. النّمل: ١٩

الطَّبَريّ: يقول: وأدخلني برحمتك مع عبادك الصّالحين، الّذين اخترتهم لرسالتك وانتخبتهم لوحيك، يقول: أدخلني من الجنّة مداخلهم.

(٩: ٥٠٤)

الواحديّ: أي أدخلني في جملتهم، وأثبت اسمي مع أسمائهم، واحشرني في زمرتهم. (٣: ٣٧٣)

نحوه البغويّ (٣: ٤٩٦)، والطّبرسيّ (٤: ٢١٦)

الزّمخشريّ: واجعلني من أهل الجنّة

(٣: ١٤٢)

الفَخْر الرّازيّ: ﴿وَاَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبادِكَ الصَّالِحِينَ﴾ فلمّا طلب في الدّنيا الإعانة على الخيرات طلب أن يجعل في الآخرة من الصّالحين، وقوله: ﴿بِرَحْمَتِكَ﴾ يدلّ على أنّ دخول الجنّة برحمته وفضله لا باستحقاق من جانب العبد. واعلم أنّ سليمان عليه السّلام طلب ما يكون وسيلة إلى ثواب الآخرة أوّلًا، ثمّ طلب ثواب الآخرة ثانيًا. (٢٤: ١٨٨)

الشِّربينيّ: يدلّ على أنّ دخول الجنّة برحمته وفضله لا باستحقاق العبد، والمعنى أدخلني في جملتهم وأثبت اسمي في أسمائهم، واحشرني في زمرتهم، قال ابن عبّاس: يريد مع إبراهيم وإسحاق ويعقوب، ومن بعدهم من النّبيّين.

فإن قيل: درجات الأنبياء أفضل من درجات الصّالحين والأولياء، فما السّبب في أنّ الأنبياء يطلبون جعلهم من الصّالحين، وقد تمنّى يوسف عليه السّلام بقوله: ﴿فاطِرَ السَّمواتِ وَالْاَرْضِ اَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيا وَالْاخِرَةِ تَوَفَّني مُسْلِمًا وَاَلْحِقْني بِالصَّالِحِينَ﴾ يوسف: ١٠١، وقال إبراهيم: ﴿هَبْ لي حُكْمًا وَاَلْحِقْني بِالصَّالِحِينَ﴾ الشّعراء: ٨٣؟

أُجيب: بأنّ الصّالح الكامل هو الّذي لا يعصي الله تعالى ولا يفعل معصية، ولا يهمّ بمعصية، وهذه درجة عالية. (٣: ٥٠)

نحوه البُرُوسَويّ (٦: ٣٣٥)

الآلوسيّ: أي في جملتهم، والكلام عن

الزّمخشريّ: كناية عن جعله من أهل الجنّة وقدّر بعضهم «الجنّة» مفعولًا ثانيًا لـ﴿أَدْخِلْنِي﴾، وعلى كونه كناية لاحاجة إلى التّقدير ولـداعي لأحد الأمرين ـعلى ما قيل ـدفع التّكرار مع ما قبل، لأنّه إذا عمل عملًا صالحًا كان من الصّالحين البتّة؛ إذ لامعنى للصّالح إلّا العامل عملًا صالحًا وأردف طلب المداومة على عمل الصّالح بطلب إدخاله الجنّة، لعدم استلزام العمل الصّالح بنفسه إدخال الجنّة (١٩: ١٨١).

ابن عاشور: والإدخال في العباد الصّالحين مستعار لجعله واحدًا منهم، فشبّه إلحاقه بهم في الصّلاح بإدخاله عليهم في زمرتهم، وسؤاله ذلك مراد به الاستمرار والزّيادة من رفع الدّرجات، لأنّ لعباد الله الصّالحين مراتب كثيرة (١٩: ٢٤٢).

الطّباطبائيّ: أي اجعلني منهم وهذا الصّلاح لمّا لم يتقيّد بالعمل كان هو صلاح الذّات، وهو صلاح النّفس في جوهرها الّذي يستعدّ به لقبول أيّ كرامة إلهيّة.

ومن المعلوم أنّ صلاح الذّات أرفع قدرًا من صلاح العمل، ففي قوله ﴿وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَيهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾ تدرّج في المسألة من الأدنى إلى الأعلى وقد كان صلاح العمل منسوبًا إلى صنعه واختياره بوجه دون صلاح الذّات، ولذا سأل صلاح الذّات من ربّه ولم يسأل نفس صلاح العمل، بل أن يوزعه أن يعمل.

وفي تذييله سؤال صلاح الذّات من سؤال أن يُدخله في عباده الصّالحين إيذان بسؤاله ما حصّلهم الله به من المواهب وأعرفها العبوديّة، وقد وصفه الله بها في قوله ﴿نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ ص ٣٠ (١٥: ٣٥٤)

مُدَّخَلًا

لَوْ يَجِدُونَ مَلْجَأً أَوْ مَغَارَاتٍ أَوْ مُدَّخَلًا لَوَلَّوْا إِلَيْهِ وَهُمْ يَجْمَحُونَ التّوبة ٥٧

ابن عبّاس: سربًا في الأرض (١٦٠)

نحوه قتادة (الواحديّ ٢: ٥٠٤)، والفرّاء (١: ٤٤٣)

الضّحّاك: أي موضع دخول يأوون إليه.

(الطّبرسيّ ٣: ٤٠)

الحسن: وجهًا يدخلونه (الواحديّ ٢: ٥٠٤)

أبو زيد: نفقًا كنفق اليربوع

(الطّبرسيّ ٣: ٤٠)

الطّبريّ: يقول: سربًا في الأرض يدخلون فيه وقال: ﴿أَوْ مُدَّخَلًا...﴾، لأنّه من «ادّخل يدّخل» (٦: ٣٩٢)

الزّجّاج: وقوله ﴿أَوْ مُدَّخَلًا﴾ ويقرأ (أَوْ مُدْخَلًا) بالتّخفيف، ويقرأ (أَوْ مَدْخَلًا).

فأمّا «مُدّخل» فأصله: مُدتخل، ولكنّ التّاء والدّال من مكان واحد، فكان الكلام من وجه واحد أخفّ. ومن قال (مُدْخَلًا) فهو من دخل يدخل مدخلًا، ومن قال (مُدْخَلًا) فهو من أدخلته مُدْخلًا [ثمّ استشهد بشعر]

ومعنى مُدّخل ومُدْخل: أنّهم لو وجدوا قومًا

يُدخلون في جملتهم، أو يُدخلونهم في جملتهم ﴿لَوَلَّوْا إِلَيْهِ وَهُمْ يَجْمَحُونَ﴾. (٢: ٤٥٥)

الماوَرْديّ: فيه وجهان:

أحدهما: [قول الطّبَري]

والثّاني: أنّه المَدْخَل الضّيّق الّذي يدخل فيه بشدّة. (٢: ٣٧٣)

البَغَويّ: موضع دخول يدخلون فيه، وهو من ادّخل يَدّخِل، وأصله: مُدْتَخَل «مُفْتَعَل»، من ادْتَخَل يدْتَخِل.

وقرأ يعقوب: مَدْخَلًا، بفتح الميم وتخفيف الدّال، وهو أيضًا موضع الدّخول. (٢: ٣٥٨)

الزّمَخْشَريّ: أو نفقًا يندسّون فيه وينجحرون، وهو «مُفتعل» من الدّخول. (٢: ١٩٦)

نحوه البَيضاويّ. (١: ٤١٩)

الطّبْرِسيّ: قرأ يعقوب وسهل (أَوْ مَدْخَلًا) بفتح الميم وسكون الدّال، وهو قراءة ابن أبي إسحاق والحسن، والباقون ﴿مُدَّخَلًا﴾ وفي الشّواذّ قراءة مسلمة بن محارب (أَوْ مُدْخَلًا) بضمّ الميم وسكون الدّال، وقراءة الأعرج (مُدَّخَّلًا) بتشديد الدّال والخاء.

أمّا قوله: ﴿مُدَّخَلًا﴾ في القراءة المشهورة فأصله مُدْتَخَلًا، لكن التّاء تُبدل بعد الدّال دالًا، لأنّ التّاء مهموسة والدّال مجهورة والتّاء والدّال من مكان واحد، فكان الكلام من وجه واحد أخفّ، ومن قرأ (مَدْخَلًا) فهو من دخل يدخل مَدْخَلًا، ومن قرأ (مُدْخَلًا) فهو من أدخلته مُدْخَلًا. [ثمّ استشهد بشعر]

ومن قرأ (مُدَّخَّلًا) بتشديد الدّال والخاء جعله «مُتَدَخَّلًا» ثمّ أدغم التّاء في الدّال. (٣: ٣٩)

نحوه ابن الجَوْزيّ. (٣: ٤٥٣)

الفَخْر الرّازيّ: معناه: المسلك الّذي يُستتر بالدّخول فيه. (١٦: ٩٦)

البُرُوسَويّ: هو السّرب الكائن تحت الأرض كالبئر أي نفقًا يندسّون فيه وينجحرون، أو قومًا عندهم الدّخول فيما بينهم يحفظونهم منكم، كما في «الحدّادي» وهو «مُفتعل» من الدّخول أصله: مُدْتَخَل. (٣: ٤٥٠)

فضل الله: يدخلون فيه ممّا ينطلقون فيه من سُبل النّجاة. (١١: ١٤٠)

الأُصول اللُّغويّة

١ - الأصل في هذه المادّة: الدّخول، نقيض الخروج، يقال: دخلت الدّار وغيرها أدخُل دُخولًا، وأدخلت غيري إدخالًا، وادّخل: دخل، وتدخّل الشّيء: دخل قليلًا قليلًا، وقد تداخلني منه شيء، يقال: ادّخل في غار وتَدَخّل فيه، يصف شدّة دخوله. والتّدخّل في الأمور: المتكلّف فيها، وليس بعالم

والمَدْخَل: الدّخول وموضعه، يقال: دخلت مَدْخَلًا حسنًا، ودخلت مَدْخَل صدق، وفلان حسن المَدْخَل والمَخرَج: حسن الطّريقة محمودها، ومن حِكَم الإمام عليّ ﷺ «من دخل مَداخل السّوء اتُّهِم». قال ابن أبي الحديد: «هذا مثل قولهم: من عرّض نفسه

بالشّبهات، فلا يؤمنّ من أساء به الظّنّ»

والمُدْخَل: الإدخال، والمفعول من أدخله. يقال: أدخلته مُدْخَل صدق

وتداخُل المفاصل ودخالها: دخول بعضها في بعض. يقال: رجل متداخل ودُخَّل، أي غليظ. وناقة مُتداخلة الخلق: إذا تلاحكت واكتنزت، واشتدّ أسرها

والدِّخال: إدخال بعير في الحوض قد شرب بين بعيرين لم يشربا، وإنّما يُفعَل ذلك في قلّة الماء. يقال: سقيت الإبل دِخالًا: إذا حبستها على الحوض ثانية

تسقي بعدما سقيتها عطيفًا عطفُ

والدِّخال والدُّخال: ذوائب الفرس، لتداخلها.

والدُّخَّل من الكلأ: ما دخل في أغصان الشّجر ومنعه التفافه عن أن يُرعى، والجمع دخاخيل.

والدُّخَّل من الرّيش: ما دخل بين الظُّهْران والبُطنان، وهو أجوده، لأنّه لا تصيبه الشّمس

ودُخَّل اللّحم: ما عاذ بالعظم، وهو أطيب اللّحم

والدُّخَّلة: كلّ لحمة مجتمعة على عصب

والدُّخَّل: صغار الطّير، أمثال العصافير، مأواها في المَصِيف الغدران وبطون الأودية، تحت شجر ملتفّ، الواحدة دُخَّلة، والجمع دخاخيل. قال الأزهريّ: «قيل للعصفور الصّغير دُخَّل، لأنّه يدخل بكلّ ثقب ضيّق من الجوارح»، وعلّل ابن فارس تسميته بذلك تشبيهًا باللّحمة المجتمعة

ودخلة الأرض: خمرها وغامضها؛ والجمع دواخل. يقال: ما في أرضهم دخلة من خَمَر.

وداخلة الإزار: أحد طرفيه الّذي يلي الجسد. وفي حديث «أنّه يغسل داخلة إزاره»، أي طرفه الّذي يلي جسد المؤتزر

والدَّوْخَلة والدَّوْخَلَّة: سفيفة من خوص يوضع فيها التّمر والرُّطَب؛ والجمع: دواخل ودواخيل، والواو فيه للكثرة كما في «الكوثر»، أي كثرة ما يُدخل فيها من التّمر والرُّطب

والدَّخْل: ما دخل على الإنسان من ضيعة

والدُّخْلة: بطانة الأمر. يقال: إنّه لعفيف الدُّخْلة وإنّه لخبيث الدُّخْلة، أي باطن أمره، وهو عالم بدُخْلته، وإنّه لعالم دُخْلَة أمرهم وبدخْل أمرهم

ودُخْلة الرّجل ودِخْلته ودَخيلته ودَخيله ودُخْلُله ودُخْلَلُه ودُخَّلاؤه: نيّته ومذهبه وخَلَده وبطانته، لأنّ ذلك كلّه يداخله. يقال: فلان دُخْلُل فلان ودُخْلُله، أي بطانته وصاحب سرّه. وفي كلام الإمام عليّ عليه السلام: «شهادة من صدقت نيّته وصفت دخلته»،[2] أي خلصت سريرته

ودخيل الرّجل ودُخْلُلُه: الّذي يداخله في أموره ويختصّ به. يقال: بينهما دُخْلُل ودِخْلِل، أي خاصّ يداخلهم، وأطلعت فلانًا على دُخْلُل أمري ودُخْلُل أمري ودِخْلَة أمري، إذا بثثته مكتومك. والدُّخْلُلون: الأخلّاء والأصفياء. يقال: بينهم دُخْلُل ودُخْلَل، أي إخاء ومودّة

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: (١٩: ٢٦٥)

(٢) نهج البلاغة الخطبة (١٩٨)

و الدَّخيل: الضّيف، لدخوله على المضيف، و في الحديث: «فلا تؤذيه فإنّه دخيل عندك»، أي ضيف و نزيل.

و الدَّخيل أيضًا: الحرف الّذي بين حرف الرَّويّ و ألف التّأسيس، سمّي بذلك لأنّه كأنّه دخيل في القافية.

و الدُّخْل و الدَّخَل: عيب في الحسب. يقال: في هذا الأمر دَخْل و دَخَل، و هم دخَل في بني فلان، إذا انتسبوا معهم و ليسوا منهم، و فلان دخيل في بني فلان، إذا كان من غيرهم فتدخّل فيهم، و الأنثى دخيل.

و رجل مدخول: إذا كان في عقله دخَل أو في حسبه. يقال: رجل مدخول الحسب، و دُخِل فلان فهو مدخول، و دُخل حسبه أو عقله. و امرأة مدخولة. قال ابن فارس: «كأنّه قد دخل عليه شيء عابه».

و رجل مدخول: مهزول، و فيه دَخْل من الهزال، و كذلك بعير مدخول، و فيه دخَل بيّن من الهزال. قال ابن فارس: «لأنّ لحمه كأنّه قد دُخِل».

و الدَّخَل: الفساد. يقال: دَخِل أمره يَدْخَل دخَلًا، أي فسد. قال الخطّابيّ: «و أصله أن يُدخَل في الأمر ما ليس منه». و في الحديث: «إذا بلغ بنو العاص ثلاثين، كان دين الله دخَلًا، و مال الله نُحَلًا، و عباد الله خَوَلًا»، أي يُدخلون في الدّين أمورًا، و يُحدثون أحكامًا لم تجر بها سنّة.

و منه نخلة مدخولة: عفنة الجوف.

و الدَّخلة: تخليط ألوان في لون، و كأنّ الألوان تدخل فيه.

٢ ـ زعم ابن سيده أنّ كلمة «دخيل» ليست من كلام العرب، و أنّ ابن دُرَيد استعملها كثيرًا في «الجمهرة»، و هذا جور في الحكم، لأنّ ابن دُرَيد كان إمام أهل اللّغة و رأس أهل العلم في زمانه، كما ذكر أصحاب السِّيَر، و ابن سيده ما شافه الأعراب، و ما عاش في عصر تدوين اللّغة، فهو ناقل و ليس قائل، و حريّ به أن يوافق المتقدّمين و لا يخالفهم. و قد جاء هذا اللّفظ في قول لأمير المؤمنين و سيّد البلغاء و المتكلّمين عليّ بن أبي طالب ﷺ، و ناهيك من قول:

فاجعلوا طاعة الله شعارًا دون دثاركم، و دخيلًا دون شعاركم. قال ابن أبي الحديد: «الشّعار: أقرب إلى الجسد من الدّثار، و الدّخيل: ما خالط باطن الجسد و هو أقرب من الشّعار»[1].

و يستعمل العامّة اليوم هذا اللّفظ بمعنى الجِوار و الحماية، فيقول الخائف أو المحتاج للشيخ الجانب: أنا دخيلك، أي في جوارك و حماك، فيذبّ عنه أو يقضي له حاجته.

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها مجرّدًا (الماضي) معلومًا ٢٣ مرّة، و مجهولًا مرّة، و (المضارع) معلومًا ٢٦ مرّة، و (الأمر) ٢٦ مرّة، و (الفاعل) و المصدر (دخلًا) كلّ منهما مرّتين. و مزيدًا من الإفعال (الماضي) معلومًا و مجهولًا كلّ منهما ٣ مرّات، و (المضارع) معلومًا ٢٩ مرّة،

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد (١٠: ١٩٠)

و مجهولًا مرّة، والأمر ٦ مرّات، و اسم المكان (مُدْخلًا) منه و من الافتعال (مُدَّخَلًا) كلّ منهما مرّة، في ٩٢ آية

١ـ دخول الجنّة و إدخالها

١ـ ﴿... وَالْمَلٰئِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ﴾
الرّعد ٢٣

٢ـ ﴿وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ ... وَنَادَوْا أَصْحٰبَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ﴾
الأعراف ٤٦

٣ـ ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ﴾ الحجر ٤٦

٤ـ ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا ... وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ الزّمر ٧٣

٥ـ ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذٰلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ﴾ ق ٣٤

٦ـ ﴿الَّذِينَ تَتَوَفّٰهُمُ الْمَلٰئِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمُ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾
النّحل ٣٢

٧ـ ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ ...﴾ البقرة: ٢١٤

٨ و ٩ـ ﴿ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾ الفجر ٢٨ـ٣٠

١٠ـ ﴿جَنّٰتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾
فاطر ٣٣

١١ـ ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا﴾ النّساء ٥٧

١٢ـ ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا﴾ مريم ٦٠

١٣ـ ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾
النّساء ١٢٤

١٤ـ ﴿قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ﴾ يس ٢٦

١٥ـ ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ﴾
الزّخرف ٧

١٦ـ ﴿أَهٰؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ اللّٰهُ بِرَحْمَةٍ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ﴾ الأعراف ٤٩

١٧ـ ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِينَ﴾ البقرة ١١١

١٨ـ ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيٰتِنَا ... وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾
الأعراف ٤٠

١٩ـ ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصّٰلِحِينَ﴾ العنكبوت ٩

٢٠ـ ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾ النّساء ٣١

٢١ـ ﴿وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصّٰلِحِينَ﴾
المائدة ٨٤

٢٢ـ ﴿لَيُدْخِلَنَّهُمْ مُدْخَلًا يَرْضَوْنَهُ وَإِنَّ اللّٰهَ لَعَلِيمٌ

حَلِيمٌ ﴾ الحج ٥٩

٢٣ ـ ﴿ رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ ﴾ المؤمن ٨

٢٤ ـ ﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا ... لَأَدْخَلْنَاهُمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ ﴾ المائدة ٦٥

٢٥ ـ ﴿ وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ ﴾ محمد ٦

٢٦ ـ ﴿ أَيَطْمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ ﴾ المعارج ٣٨

٢٧ ـ ﴿ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ﴾ آل عمران ١٨٥

٢ ـ الإدخال في الرحمة

٢٨ ـ ﴿ وَأَدْخَلْنَاهُ فِي رَحْمَتِنَا إِنَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴾ الأنبياء ٧٥

٢٩ ـ ﴿ وَأَدْخَلْنَاهُمْ فِي رَحْمَتِنَا إِنَّهُمْ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴾ الأنبياء: ٨٦

٣٠ ـ ﴿ ... أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ ﴾ التوبة ٩٩

٣١ ـ ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ ﴾ الجاثية ٣٠

٣٢ ـ ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا ﴾ النساء ١٧٥

٣٣ ـ ﴿ قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِأَخِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴾ الأعراف ١٥١

٣٤ ـ ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾ الشورى ٨

٣٥ ـ ﴿ لِيُدْخِلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾ الفتح ٢٥

٣٦ ـ ﴿ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾ الدهر ٣١

٣ ـ دخول النار وجهنم وإدخالهما

٣٧ ـ ﴿ قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا ﴾ الأعراف ٣٨

٣٨ ـ ﴿ ... وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ ﴾ التحريم ١٠

٣٩ ـ ﴿ فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَلَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ ﴾ النحل ٢٩

٤٠ ـ ﴿ قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ ﴾ الزمر ٧٢

٤١ ـ ﴿ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ ﴾ المؤمن ٧٦

٤٢ ـ ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾ المؤمن ٦٠

٤٣ ـ ﴿ رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ﴾ آل عمران ١٩٢

٤٤ ـ ﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ ﴾ النساء ١٤

٤٥ ـ ﴿ ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب ﴾ مومن ٤٦

٤٦ ـ ﴿ مما خطيئاتهم أغرقوا فأدخلوا نارا فلم يجدوا لهم من دون الله أنصارا ﴾ نوح ٢٥

٤ ـ القصص

٤٧ ـ ﴿ رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا ﴾ نوح ٢٨

٤٨ ـ ﴿ إذ دخلوا عليه فقالوا سلاما قال إنا منكم وجلون ﴾ الحجر ٥٢

٤٩ ـ ﴿ إذ دخلوا عليه فقالوا سلاما قال سلام قوم منكرون ﴾ الذاريات ٢٥

٥٠ ـ ﴿ فانطلقوا وهم يتخافتون * أن لا يدخلنها اليوم عليكم مسكين ﴾ القلم ٢٢ ٢٤

٥١ ـ ﴿ ودخل معه السجن فتيان ﴾ يوسف ٣٦

٥٢ ـ ﴿ وجاء إخوة يوسف فدخلوا عليه فعرفهم وهم له منكرون ﴾ يوسف ٥٨

٥٣ و ٥٤ و ٥٥ ـ ﴿ وقال يا بني لا تدخلوا من باب واحد وادخلوا من أبواب متفرقة * ولما دخلوا من حيث أمرهم أبوهم ما كان يغني عنهم من الله من شيء * ولما دخلوا على يوسف آوى إليه أخاه ﴾ يوسف ٦٧ ٦٩

٥٦ ـ ﴿ فلما دخلوا عليه قالوا يا أيها العزيز مسنا وأهلنا الضر ﴾ يوسف ٨٨

٥٧ ـ ﴿ فلما دخلوا على يوسف آوى إليه أبويه وقال ادخلوا مصر إن شاء الله آمنين ﴾ يوسف ٩٩

٥٨ ـ ﴿ وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجدا ﴾ البقرة ٥٨

٥٩ ـ ﴿ وقلنا لهم ادخلوا الباب سجدا وقلنا لهم لا تعدوا في السبت ﴾ النساء ١٥٤

٦٠ ـ ﴿ يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ﴾ المائدة ٢١

٦١ ـ ﴿ قالوا يا موسى إن فيها قوما جبارين وإنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فإن يخرجوا منها فإنا داخلون ﴾ المائدة ٢٢

٦٢ ـ ﴿ ... ادخلوا عليهم الباب فإذا دخلتموه فإنكم غالبون ﴾ المائدة ٢٣

٦٣ ـ ﴿ قالوا يا موسى إنا لن ندخلها أبدا ما داموا فيها ﴾ المائدة ٢٤

٦٤ ـ ﴿ وأدخل يدك في جيبك تخرج بيضاء من غير سوء ﴾ النمل ١٢

٦٥ ـ ﴿ ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها... ﴾ القصص ١٥

٦٦ ـ ﴿ وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا ﴾ الإسراء ٧

٦٧ ـ ﴿ وادخلوا الباب سجدا نغفر لكم خطيئاتكم سنزيد المحسنين ﴾ الأعراف ١٦١

٦٨ ـ ﴿ إذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف ﴾ ص ٢٢

٦٩ ـ ﴿ قالت إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها ﴾ النمل ٣٤

٧٠ ـ ﴿ قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم

لَا يَشْعُرُونَ﴾ النمل ١٨

٧١ ـ ﴿قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ...﴾ النمل ٤٤

٧٢ ـ ﴿وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾ النمل ١٩

٧٣ ـ ﴿... كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا﴾ آل عمران ٣٧

٧٤ ـ ﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ﴾ الكهف ٣٥

٧٥ ـ ﴿وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾ الكهف ٣٩

٧٦ ـ ﴿وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا﴾ النصر ٢

٧٧ ـ ﴿وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سُئِلُوا الْفِتْنَةَ لَآتَوْهَا وَمَا تَلَبَّثُوا بِهَا إِلَّا يَسِيرًا﴾ الأحزاب ١٤

٧٨ ـ ﴿وَإِذَا جَاءُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكُفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ...﴾ المائدة: ٦١

٥ ـ التشريع

أ ـ الدخول بالنساء

٧٩ ـ ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ النساء ٢٣

ب ـ دخول البيوت

٨٠ ـ ﴿فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً﴾ النور ٦١

٨١ ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا...﴾ النور ٢٧

٨٢ ـ ﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ النور ٢٨

٨٣ ـ ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَاعٌ لَكُمْ﴾ النور ٢٩

٨٤ ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ ... وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا...﴾ الأحزاب ٥٣

ج ـ دخول الإيمان في القلوب

٨٥ ـ ﴿وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ الحجرات ١٤

د ـ دخول المساجد

٨٦ ـ ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا...﴾ آل عمران ٩٧

٨٧ ـ ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ...﴾ الفتح ٢٧

٨٨ ـ ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ...﴾ البقرة: ١١٤

هـ ـ إدخال مُدخل صدق

٨٩ ـ ﴿وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ﴾ الإسراء ٨٠

٦ ـ مُدَّخَلًا و دَخَلًا

٩٠ ـ ﴿لَوْ يَجِدُونَ مَلْجَأً أَوْ مَغَارَاتٍ أَوْ مُدَّخَلًا لَوَلَّوْا إِلَيْهِ وَهُمْ يَجْمَحُونَ﴾ التوبة ٥٧

٩١ـ ﴿ تتّخذون أيمانكم دخلاً بينكم أن تكون أمّة هي أربى من أمّة ﴾ النحل ٩٢

٩٢ـ ﴿ ولا تتّخذوا أيمانكم دخلاً بينكم فتزلّ قدم بعد ثبوتها ﴾ النحل ٩٤

و يلاحظ أوّلاً أنّ فيها سعة محاور، والدّخول في أكثرها حقيقيّ و هو الدّخول في المكان، و في غيره مجاز.

المحور الأوّل و الثّاني و الثّالث: دخول الجنّة و الرّحمة و النّار، و فيها بحوث:

١ـ جاء الدّخول في الجنّة ١٨ مرّة (١ـ١٨)، و الإدخال فيها ٩ مرّات (١٩ـ٢٧).

و جاء الإدخال في الرّحمة ٩ مرّات (٢٨ ـ٣٦) و لم يأت الدّخول فيها و جاء بعدها في ٧٣ نقلاً عن سليمان ﷺ ﴿ و أدخلني برحمتك في عبادك الصّالحين ﴾ فدلّ على أنّ دخولها برحمته لا بالاستحقاق.

و جاء الدّخول و الإدخال في النّار أو جهنّم أو العذاب ١٠ مرّة (٣٧ ـ٤٦)، ستّ منها دخول و أربع إدخال، ممّا دلّ على أنّ العبد هو الباعث لدخول النّار.

و هذه الأرقام ترشدنا إلى فضل الله و رحمته على العباد، حيث يدخلهم في جنّته و رحمته ٣٦ مرّة (١ ـ ٣٦)، و في النّار ١٠ مرّات (٣٧ ـ٤٦) أي ثلثها، و أكثرها دخول لا إدخال.

٢ـ و الّذين يدخلون أو يدخلون الجنّة أو الرّحمة هم الّذين آمنوا و عملوا الصّالحات، و الصّالحون، و المتّقون، و الّذين اعتصموا بالله، و الّذين اجتنبوا كبائر ما ينهون عنه، و العباد، و من يشاء الله، كما خصّت الرّحمة بالإدخال الدّالّ على العناية بهم دون الدّخول.

و أمّا دخول النّار فقد خصّ بالكافرين، و المتكبّرين، و من يعصي الله و رسوله، و من له خطيئات، و آل فرعون و نحوهم.

٣ـ و قد ضمّ إلى الجنّة مزيداً في التّكريم لأهلها ـ السّلام على أصحابها ٤ مرّات (٣ ـ٦)، و ﴿ طبتم ﴾ (٤)، و ﴿ مدخلاً كريمًا ﴾ (٢)، و ﴿ مدخلاً يرضونه ﴾ (٢٢)، و ﴿ ظلاً ظليلاً ﴾ (١١)، و ﴿ راضية مرضيّة ﴾ و ﴿ عبادي ﴾، و ﴿ جنّتي ﴾ (٨ و ٩)، و ﴿ يحلّون فيها ﴾ (١٠)، و ﴿ و لا يظلمون شيئًا ﴾ (١٢)، و ﴿ و لا يظلمون نقيرًا ﴾ (١٣)، و ﴿ أرحم الرّاحمين ﴾ (٣٣)، و «بعض» (٣٢)، و ﴿ عرّفها لهم ﴾ (٢٥) و ﴿ فقد فاز ﴾ (٢٧) كلّ منها مرّة، و (النّعيم) مرّتين (٢٤) و (٢٦)، و خصّت الرّحمة بالإدخال ٩ مرّات (٢٨ ـ٣٦) و بتوسيعها بـ ﴿ من يشاء ﴾ ٣ مرّات (٣٤ ـ٣٦).

و بالعكس ضمّ إلى دخول النّار اللّعنة من أصحابها (٣٧)، و الخزي (٤٣)، و الدّخول بمشاركة الدّاخلين (٣٨)، و مع أمم من الإنس و الجنّ (٣٧) كلّ منها مرّة، و تبديل النّار بجهنّم ٤ مرّات (٤٠ ـ٤٣) و مع ذكر أبوابها في ثلاث منها (٣٩ ـ٤١) الدّالّ على استعدادها إيّاهم و الخلود ٤ مرّات (٣٩ ـ٤١ و ٤٤) و بئس المثوى ٣ مرّات (٣٩ ـ٤١)، و في هذه كلّها مزيد عناية منه تعالى بأهل الجنّة و الرّحمة، و مزيد إهانة بأهل النّار، فلاحظ.

المحور الرابع: القصص ٣٣ آية، منها ١٠ آيات خاصّة بموسى ﷺ وبني إسرائيل (٥٨ ــ ٦٧)، وواحدة (٤٧) بـ«نوح»، و٣ آيات بـ«لوط» (٤٨ ــ ٥٠)، و٧ آيات (٥١ ــ ٥٧) بـ«يوسف»، وواحدة (٦٨) بـ«داود»، وأربع بـ«سليمان» (٦٩ ــ ٧٢)، وواحدة (٧٣) بـ«زكريّا»، وآيتان (٧٤) و(٧٥) بالرّجلين من بني إسرائيل، وواحدة (٧٦) بالنّبيّ ﷺ، وآيتان (٧٧) و(٧٨) بالمنافقين.

المحور الخامس: التّشريع ١١ آيات، وخُصّت منها آية (٧٩) بالنّساء، والمراد بالدّخول فيها إتيانهنّ جماعًا ﴿مِنْ نِسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾، ﴿فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾، وخمس (٨٠ ــ ٨٤) بدخول البيوت، وثلاث (٨٦ ــ ٨٨) بدخول المساجد، وواحدة (٨٥) بدخول الإيمان في القلوب.

المحور السّادس: مُدّخل ودخَل ثلاث آيات (٩٠ ــ ٩٢)، وفيهما بُحُوثٌ:

١ ــ المُدّخَل اسم مكان من ادّخَل، أصله ادتخل، ويستفاد منها الدّخول بمشقّة وتكلّف.

٢ ــ الدّخَل في الأصل كما قال الزّجّاج: «كلّ ما دخَله عيب قيل: هو مدخول، وفيه دَخَل»، وقال أبو عُبَيْدة: «كلّ شيء وأمر لم يصحّ فهو دخَل»، وقال الطّبريّ: «ما يدخل في الشّيء على سبيل الفساد».

وقد فسّروه في الآيتين بـ«الدّغَل، والمكر، والخديعة، والخيانة، والغرور، والغدر، والحيل، والغِشّ، والفساد، ونحوها» وكلّها بيان للمصداق، دون المعنى اللّغويّ.

٣ ــ والدّخول فيها جميعًا كأكثر الآيات في هذه المُدَر ممّا كان المدخول فيه مكانًا من الأمكنة كالبيوت والمساجد والجنّة والنّار، حتّى الدّخول بالنّساء، ودخول الإيمان في القلوب، كلّها حقيقة، وفي غيرها مجاز، مثل (١٩): ﴿لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ﴾، و(٩١): ﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي﴾، و(٢١): ﴿أَنْ يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ﴾، وآيات الإدخال في الرّحمة (٢٨ ــ ٣٦) مثل: ﴿وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ﴾، ونحوها فهي مجاز شائع كادت أن تكون حقيقة. قال الطّوسيّ في (٧٨): ﴿وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكُفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ...﴾ «المنافقة [...]ره وأصل الدّخول الانتقال إلى محيط كالبيت [...] إلّا أنّه قد كثر حتّى قيل: دخل في هذا الأمر، ولا يدخل في المعنى ما ليس منه. ودخل في الإسلام، وخرج بالرّدّة منه، وكان ذلك مجازًا».

٤ ــ وقد عُدّي «دخل» بـ«على» مثل (١): ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ﴾، و(٧٤): ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ﴾ فالمراد بهما الدّخول عليهم في مكانهم، فهي حقيقة أيضًا.

المحور السّابع: في تفسير بعض الآيات حسب أرقامها

(٢) ﴿وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ﴾

قال الزّمخشريّ في محلّ ﴿لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ﴾: «إنّه لا محلّ له لأنّه استئناف، كأنّ سائلًا سأل عن حال أصحاب الأعراف، فقيل: لم يدخلوها

وهم يطمعون. يعني جاءهم أنّ دخولهم الجنّة استأخر عن دخول أهل الجنّة، فلم يدخلوها لكونهم محبوسين وهم يطمعون لم ييأسوا. ويجوز أن يكون له محلّ بأن يقع صفةً لـ﴿رِجَالٌ﴾. وقد ضعّفه أبوحيّان للفصل بين الموصوف وصفته.

ويظهر من الزّمخشريّ أنّه أرجع الضّمير في ﴿لَمْ يَدْخُلُوهَا﴾ إلى أصحاب الأعراف، مع أنّ الطّبرسيّ(٢: ٤٢٣) أرجعه إلى المذنبين، حيث قال نقلًا عن أبي عبدالله الصّادق عليه السلام: «فيقول ذلك الخليفة -وهو من أصحاب الأعراف- للمذنبين الواقفين معه: أنظروا إلى إخوانكم المحسنين قد سبقوا إلى الجنّة فيسلّم المذنبون عليهم -إلى أن قال- ثمّ أخبر سبحانه أنّهم لم يدخلوها -يعني هؤلاء المذنبين- وهم يطمعون أن يدخلوها» لاحظ ع ر ف: «الأعراف».

والظّاهر عندنا أنّ المراد بـ﴿لَمْ يَدْخُلُوهَا﴾ أصحاب الجنّة قبل دخولهم، فلاحظ.

(١٠) ﴿جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا﴾

اختلفوا في مرجع ضمير الجمع ﴿يَدْخُلُونَهَا﴾ هل هو جميع الأصناف الثّلاثة قبلها ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾ كما اختاره الطّبريّ بدعوى جواز أن يدخلها الظّالم لنفسه بعد عفو الله، وأنّه ليس المراد به الكافر والفاسق، أو خصوص السّابق بالخيرات، لأنّ المراد به الجنس، فهو جمع في المعنى، أو اثنان منهم وهما المقتصد والسّابق، دون الظّالم لنفسه، كما اختاره أكثرهم.

وعندنا أنّ قوله بعد ﴿سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾: ﴿بِإِذْنِ اللهِ ذٰلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ * جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾، وكذلك الآيات بعدها، وكذلك صدر الآية ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾، فسياق ذلك لا يناسب سوى السّابقين بالخيرات، وكذلك الآيات الّتي جاء فيها «السّابقون».

فهل يناسب أن يقال لجزاء الظّالم لنفسه بل المقتصد ﴿ذٰلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾؟ فما الفارق بينهم وبين السّابقين الّذين هم فوق أصحاب اليمين في قوله: ﴿وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً * فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ * وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ * وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ * فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ الواقعة: ٧-١٢، إلى ما بعدها من الآيات. فلاحظ.

قال البروسويّ: «جمع الضّمير، لأنّ المراد بـ«السّابق» الجنس، وتخصيص حال السّابقين وما لهم بالذّكر، والسّكوت عن الفريقين الآخرين وإن لم يدلّ على حرمانهما من دخول الجنّة مطلقًا، لكن فيه تحذير لهما من التّقصير، وتحريض على السّعي في إدراك شؤون السّابقين».

١٥٣ ﴿وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ﴾ يوسف: ٦٧

اختلفوا في وجه منعهم من ذلك، فقال أكثرهم: إنّه خاف العين، وأنكر بعضهم أثر العين، وقد أطالوا فيه ولاسيّما الفخر الرّازيّ، فلاحظ النّصوص.

وقال الجبّائيّ وغيره: «إنّه خاف عليهم حسد

الناس لهم». وعن إبراهيم النّخعيّ «أنّه كان يرجو أن يروا يوسف في التفرّق ـ أو في خلوة». وقيل: طمع بافتراقهم أن يستمعوا أو يتطلّعوا خبر يوسف. وقيل مخافة أن يبلغ الملك قوّتهم وبطشهم، فيحبسهم أو يقتلهم خوفًا على مُلكه. أو يُعانوا من قبل غيره. أو بسبب أنّ في هذه الكرّة كان معهم «بنيامين» الّذي يتسلّى به عن شقيقه «يوسف»، ولم يكن فيهم في المرّة الأولى فأهمل أمرهم، ولم يحتفل بهم، لسوء صنيعهم في يوسف، أو لئلا يروا بأعينهم تأثير كلّ منهم في نفس يوسف وما يُظهر على أسارير وجهه وحركات عينه، حين رؤية شقيقه يدخل عليه مع طائفة، إذ لا يُعلم هذا إذا دخلوا عليه كلّهم جماعة واحدة».

وقال ابن عاشور بعد ذكر جملة ممّا ذكر: «وفيه دليل في الحكمة استعينوا على قضاء حوائجكم بالكتمان». ولمّا كان شأن إقامة الحرّاس والأرصاد أن تكون على أبواب المدينة، اقتصر على تحذيرهم من الدّخول من باب واحد، دون أن يحذّرهم من المشي في سكّة واحدة من سكك المدينة، ووثق بأنّهم عارفون بسكك المدينة، فلم يخش ضلالهم فيها، وعلم أنّ «بنيامين» يكون في صُحبة أحد إخوته لئلا يضلّ في المدينة.

وقال مغنيّة: «ويظهر منها أنّه قد كان للمدينة أبواب لا باب واحد، وفي بعض التفاسير أنّها كانت أربعة».

واختار الطّباطبائيّ أنّه لم يخف من أن يراهم الملك مجتمعين، بل يخاف عليهم النّاس فيصيبهم عين أو حسد أو ما يفرّق جمعهم من قتل، أو أيّ نازلة أخرى.

وقال فضل الله: «فإنّ ذلك قد يشكّل إثارة في نفوس الحاضرين، فيؤدّي إلى ما لا تُحمد عقباه».

٦٦ ﴿وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾

قال الطّوسيّ: «يعني ليدخلوا عليكم كما دخلوه في المرّة الأولى، يعني غيرهم، لأنّ هؤلاء بأعيانهم لم يدخلوها في الدّفعة الأولى». وتوضيحه أنّ الدّاخلين عليهم في المرّة الأولى هم جيش «نبوكد نصّر» من «بابل» والدّاخلين عليهم في المرّة الثّانية هم «الرّومان»، وقد يقال: لم تقع المرّة الأخيرة وستقع فيما بعد.

ونرى أنّ بعض الفلسطينيّين يعتبرون إشغال اليهود القدس الآن هي المرّة الأخيرة. وهذا بعيد، لأنّ الخطاب في الآية كان لبني إسرائيل دون المسلمين، فالمراد بها دخول الدّاخلين المسجد، وهو تحت أيدي بني إسرائيل، فلابدّ وأن تكون قد سبقت المرّة الأخيرة قبل الإسلام لا بعده.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الله يقول: ﴿لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾ الإسراء: ٤، والمرّة الأولى قد سبقت، والمرّة الأخيرة هي ما ظهر منهم من الفساد وإشغال المسجد غصبًا منذ سنين عن أهله ـ وهم الفلسطينيّون ـ وسيردّه الله إليهم برفع إشغال اليهود وهزيمتهم إن شاء الله.

(٧٧) ﴿وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سُئِلُوا الْفِتْنَةَ لَآتَوْهَا وَمَا تَلَبَّثُوا بِهَا إِلَّا يَسِيرًا﴾

وفيها بُحُوثٌ

١ ـ في مرجع ضمير المؤنّث ﴿دُخِلَتْ﴾ إبهام، هل هو المدينة أو البيوت؟ والأرجح الأوّل بلحاظ ما قبله: ﴿وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ ـ أي المنافقين ـ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا﴾ الأحزاب: ١٣

قال أبو حيّان: «والضّمير في ﴿دُخِلَتْ﴾ الظّاهر عوده على البيوت؛ إذ هو أقرب مذكور. وقيل: أو على المدينة، أي ولو دخلها الأحزاب الّذين يفرّون خوفًا منها، وانثالت على أهاليهم وأولادهم ـ إلى ـ لأتوها، أي لجاءوا إليها وفعلوها». ومراده أنّهم يأتون المدينة إلى أهل الفتنة ولا يفرّون منها.

وعندنا أنّ رجوعها إلى المدينة هو الظّاهر، لأنّها كانت موضع فرار المنافقين في الآية الأولى، فقال الله في الأخيرة: إنّهم من أهل الفتنة يأتون المدينة ولا يفرّون منها بقوله: ﴿مِنْ أَقْطَارِهَا﴾ أي من أقطار المدينة، وهو ظاهر، لأنّ الأحزاب يأتون من أطراف المدينة، دون البيوت الّتي فيها. ويأتي ما يؤيّده في كلام ابن عاشور.

٢ ـ سورة الأحزاب نزلت بشأن غزوة الأحزاب في السّنة الخامسة من الهجرة؛ حيث خرج جيش المسلمين إلى خارج المدينة في موضع الخندق الّتي حفروها في شمال المدينة.

وخرج المنافقون مع الجيش، ثمّ رجعوا بإذن من الرّسول أو بغير إذن إلى المدينة اعتذارًا بأنّ بيوتهم عورة، فردّ الله عليهم بما في الآيات.

٣ ـ هؤلاء المنافقون أظهروا نفاقهم فعبّروا عن «المدينة» باسمها الجاهليّ حيث قالوا: ﴿يَا أَهْلَ يَثْرِبَ﴾ دون اسمها الإسلاميّ «مدينة الرّسول» أو «المدينة».

٤ ـ قال ابن عاشور: «ولم أجد فيما رأيت من كلام المفسّرين ولا من أهل اللّغة من أفصح عن معنى «الدّخول» في مثل هذه الآية. وما ذكروا إلّا معنى الولوج إلى المكان مثل ولوج البيوت أو المدن، وهو الحقيقة. والّذي أراه أنّ الدّخول كثر إطلاقه على دخول خاصّ، وهو اقتحام الجيش أو المغيرين أرضًا أو بلدًا لغزو أهله، ثمّ ذكر الآية ٢١، من المائدة: ﴿يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ ـ وأنّه يُعدّيه غالبًا إلى المغزوّين بحرف «على» ـ ثمّ ذكر الآيتين ٢٣ و ٢٤، من المائدة: ﴿ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ﴾، و﴿قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا﴾. فإنّه ما يصحّ إلّا معنى دخول القتال والحرب، لقوله: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ﴾ لظهور أنّه لا يراد: إذا دخلتم دخول ضيافة أو تجوّل أو تجسّس. فيُفهم من الدّخول في مثل هذا المقام معنى الغزو والفتح، كما تقول: عام دخول التّتار بغداد. ولذلك فالدّخول في قوله: ﴿وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ﴾ هو دخول الغزو، فيتعيّن أن يكون ضمير ﴿دُخِلَتْ﴾ عائدًا إلى مدينة يثرب لا إلى البيوت... والمعنى لو غُزيت المدينة من جوانبها.

وقوله: ﴿عَلَيْهِمْ﴾ يتعلّق بـ﴿دُخِلَتْ﴾، لأنّ بناء ﴿دُخِلَتْ﴾ للنّائب مقتضٍ فاعلًا محذوفًا، فالمراد.

دخول لدّاخلين على أهل المدينة، كما جاء على الأصل في قوله ﴿ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ﴾».

(٧٨) ﴿وَإِذَا جَاءُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكُفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا يَكْتُمُونَ﴾

وفيها بحوث:

١ ـ هذا توصيف للمنافقين ـ وقيل لليهود ـ وسيأتي في عداد سائر أوصافهم لسيّئة، وهو كتمان أمرهم حين الدّخول على النّبيّ ﷺ وعلى المؤمنين، فيقولون ﴿آمَنَّا﴾ ويكتمون كفرهم، وحالهم عند الدّخول والخروج واحدة وهي الكفر، ولم يرجعوا بحينهم إليكم عن كفرهم جهلًا منهم أنّ ذلك يخفى على الله تعالى ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا يَكْتُمُونَ﴾.

٢ ـ وزاد الطُّوسيّ فيها وجهًا ثانيًا، فقال: «وقيل دخلوا به في أحوالهم وقد خرجوا به إلى أحوال أخر، كقولك: هو يتقلّب في الكفر ويتصرّف به، ومعناه تقريب الماضي من الحال، ولهذا دخلت «قد» هذا الموضع.

وقال الخليل: «يكون القوم ينتظرون الخبر كقولك: قد ركب الأمير لمن كان ينتظره، وهو راجع إلى ذلك الأصل، لأنّه تقريب من الحال المنتظرة...»

٣ ـ قال الزّمخشريّ: «وقوله: ﴿بِالْكُفْرِ﴾ و(به) حالان، أي دخلوا كافرين وخرجوا كافرين، وتقديره: ملتبسين بالكفر، وكذلك قوله ﴿وَقَدْ دَخَلُوا﴾ و﴿وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا﴾، ولذلك دخلت (قد) تقريبًا للماضي من الحال، ولمعنى آخر، وهو أنّ أمارات النّفاق كانت لائحةً عليهم، وكان رسول الله ﷺ متوقّعًا لإظهار الله ما كتموه، فدخل حرف التّوقّع وهو متعلّق بقوله ﴿قَالُوا آمَنَّا﴾ أي قالوا ذلك وهذه حالهم»، ونحوه أبو حيّان وأضاف: «والّذي نقول: إنّ الجملة الاسميّة ـ الواقعة حالًا المصدّرة بضمير ذي الحال المخبَر عنها بفعل أو اسم يتحمّل ضمير ذي الحال ـ آكد من الجملة الفعليّة، من جهة أنّه يتكرّر فيها المسند إليه، فيصير نظير: قام زيد زيد. ولمّا كانوا حين جاءوا الرّسول أو المؤمنين قالوا: آمنّا ملتبسين بالكفر، كان ينبغي لهم أن لا يخرجوا بالكفر، لأنّ رؤيته ﷺ كافية في الإيمان. ألا ترى إلى قول بعضهم حين رأى الرّسول: علمت أنّ وجهه ليس بوجه كذّاب [...]». فلاحظ كلامه وكلام غيره ممّن بعده.

وقال الواحديّ: «أي دخلوا وخرجوا كافرين، والكفر معهم في كلتي حالتيهم».

وقال الفخر الرّازيّ: «الباء في قوله ﴿وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكُفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ﴾ يفيد بقاء الكفر معهم حالتي الدّخول والخروج، من غير نقصان ولا تغيير فيه ألبتّة، كما تقول: دخل زيد بثوبه وخرج به، أي بقي ثوبه حال الخروج كما كان حال الدّخول».

٤ ـ وقال أيضًا: «ذكر عند الدّخول كلمة (قد) فقال: ﴿وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكُفْرِ﴾، وذكر عند الخروج كلمة (هُمْ) فقال: ﴿وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ﴾، قالوا: الفائدة في ذكر كلمة (قد) تقريب الماضي من الحال، والفائدة في ذكر كلمة (هُمْ) التّأكيد في إضافة الكفر إليهم، ونفي أن يكون من النّبيّ ﷺ في ذلك فعل، أي لم يسمعوا منك يا محمّد عند دخولهم معك ما يوجب كفرًا، فتكون

أنت الّذي ألقيتهم في الكفر، بل هم الّذين خرجوا بالكفر باختيار أنفسهم»

٥ـ وقال أيضًا «قالت المعتزلة: إنّه تعالى أضاف الكفر إليهم حالتي الدّخول والخروج على سبيل الذّمّ، وبالغ في تقرير تلك الإضافة بقوله: ﴿وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ﴾ فدلّ هذا على أنّه من العبد لا من الله، والجواب: المعارضة بالعلم والدّاعي»

٦ـ أكثرهم قالوا: إنّها نزلت في المنافقين، وحمل بعضهم أنّها نزلت في اليهود. قال القرطبيّ: «وقيل المراد اليهود الّذين قالوا: ﴿آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ﴾ إذا دخلتم المدينة ﴿وَاكْفُرُوا آخِرَهُ﴾ آل عمران: ٧٢، إذا رجعتم إلى بيوتكم، يدلّ عليه ما قبله من ذكرهم وما يأتي»

وقال أبو حيّان: «كان جماعة من اليهود يدخلون على رسول الله ﷺ يظهرون له الإيمان نفاقًا، فأخبر الله تعالى بشأنهم، وأنّهم يخرجون كما دخلوا، لم يتعلّقوا بشيء ممّا سمعوا من تذكير وموعظة. قال: وعلى هذا الخطاب في جاؤوكم للرّسول، وقيل: للمؤمنين الّذين كانوا بحضرة الرّسول...»

٧ـ وقال القشيريّ ـ كما هو شأنه في الإشارات ـ «أظهروا الصّدق، وفي التّحقيق ما صدقوا، وافتضحوا من حيث أوهموا ولبّسوا، فلا حالهم بقيت مستورة، ولا أسرارهم كانت عند الله مكنونة، وهذا نعت كلّ مبطل، وعند أرباب الحقائق أحوالهم ظاهرة في أسـو فراستهم»

(٨٨) ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ﴾

وفيها بحوث

١ـ سياق الآية إطلاق لكلّ من منع مساجد الله أن يُذكر فيها وسعى في خرابها، لكنّها لمّا جاءت في خلال الآيات الرّاجعة إلى أهل الكتاب من اليهود والنّصارى، وبني إسرائيل من سورة البقرة، حملها ابن عبّاس وقتادة ـ وبعضهم غيرهما ـ على أنّ المراد بها النّصارى باعتبار أنّهم كانوا أتباع الرّوم، وهم الّذين خرّبوا بيت المقدس قُبيل الإسلام، ولهذا ذكر بعضهم كالطّبريّ بدل «النّصارى» «الرّوم» فقال: «ليس في الأرض روميّ يدخلها اليوم وهو خائف أن تُضرب عنقه، أو قد أخيف بأداء الجزية فهو يؤدّيها»

وقال الفرّاء: «هذه الرّوم كانوا غزوا بيت المقدس فقتلوا وحرقوا وخرّبوا المسجد، وإنّما أظهر الله عليهم المسلمين في زمن عمر فبنوه، ولم تكن الرّوم تدخله إلّا مستخفين، لو عُلم بهم لقُتلوا».

٢ـ وقد حملها ابن زيد على أنّ رسول الله ﷺ نادى ـ يعني في رسالته إلى المشركين الّتي قرأها عليهم عليّ ؏ في السّنة التّاسعة من الهجرة ـ ألّا يحجّ بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان ـ ومثله قول الجبّائيّ حيث قال: «بيّن الله أنّه ليس لهؤلاء المشركين دخول المسجد الحرام...» وهو سهو، فإنّ هذه الآية من سورة البقرة الّتي نزلت في أوّل الهجرة، بل قيل: إنّها أوّل ما نزل بالمدينة بعد الهجرة، فلا تنطبق على قول النّبيّ في السّنة التّاسعة

وقد حملها الطّبريّ وغيره على منع الكفّار عمومًا عن دخولهم المساجد من دون اختصاص بالنّصارى والرّوم والمشركين. قال الطّوسيّ: «ويمكن الاستدلال به على أنّ الكفّار لا يجوز أن يُمكّنوا من دخول المساجد على كلّ حال، فأمّا المسجد الحرام خاصّة فإنّ المشركين يُمنعون من دخوله».

٣ ـ وقال ابن الجوزيّ ـ في أحد وجهيه ـ والفخر الرّازيّ وغيرهما: إنّ لفظ الآية وإن كان خبرًا، لكنّ المراد منه النّهي عن تمكينهم من الدّخول والتّخلية بينهم وبينه، كقوله: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللهِ﴾ الأحزاب: ٥٣.

وقال أبو حيّان: «هذه جملة خبريّة قالوا: تدلّ على ما يقع في المستقبل، وذلك من معجزة القرآن، إذ هو من الإخبار بالغيب، وفيها بشارة للمؤمنين بعلوّ كلمة الإسلام، وقهر من عاداه».

وقال القاسميّ: «هذا بشارة من الله للمسلمين بأنّه سيُظهرهم على المسجد الحرام، ويُذلّ لهم المشركين، حتّى لا يدخل المسجد الحرام واحد منهم إلّا خائفًا، يخاف أن يؤخذ فيعاقب، أو يُقتل إن لم يُسلم. وقد أنجز الله صدق هذا الوعد، فمنعهم من دخول المسجد الحرام [إلى أن قال]

وفي قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ﴾ إشارة إلى رجوعهم إليه بعد الأسر على تخوّف من العدوّ ومذلّة تلحقهم. وهو وجه وجيه، لأنّ لفظ ﴿سعى﴾ يرشد إلى ذلك. كما أنّ مفهومه يشعر بذمّ القائمين على الخراب بالأولى وهم النّصارى، حينما تمكّنت سلطتهم انتقامًا من أعدائهم اليهود».

وقال سيّد قطب: «أي إنّهم يستحقّون للدّفع والمطاردة والحرمان من الأمن، إلّا أن يلجأوا إلى بيوت الله مستجيرين محتمين بحرمتها مستأمنين. وذلك كالّذي حدث في عام الفتح بعد ذلك؛ إذ نادى منادي رسول الله ﷺ يوم الفتح: من دخل المسجد الحرام فهو آمن. فلجأ إليها المستأمنون من جبابرة قريش، بعد أن كانوا هم الّذين يصدّون رسول الله ﷺ ومن معه، ويمنعونهم زيارة المسجد الحرام.

وهنالك تفسير آخر لقوله ﴿أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ﴾، أي إنّه ما كان ينبغي لهم أن يدخلوا مساجد الله إلّا في خوف من الله وخشوع لجلاله في بيوته، فهذا هو الأدب اللّائق ببيوت الله، المناسب لمهابته وجلاله العظيم. وهو وجه من التّأويل جائز في هذا المقام».

وقال فضل الله: «وقد أراد الله للمسلمين أن يأخذوا موقف القوّة ضدّ هذا الظّلم والظّالمين، فيمنعوهم من دخولها إلّا كدخول الخائفين، وذلك على سبيل الكناية في تدمير قوّتهم وإضعافهم، حتّى يتحرّكوا في المجتمع تحرّك الخائف». فقد حملها هو على التّحريم مطلقًا أيضًا

وقد اختار البيضاويّ هذا الوجه، ثمّ احتمل أن يكون وعدًا للمؤمنين من الله، وقد أنجز وعده. فظهر أنّ في معنى هذه الآية وموضع نزولها وجوهًا، ولك أن تختار واحدًا منها

٤ـ وقد بيّن ابن عاشور كعادته وجه الإعراب ـ بعد أن حملها على التحريم أيضًا ـ فقال: «فإنّ ﴿مَا كَانَ﴾ إذا وقع (أن) والمضارع في خبرها تدلّ على نفي المستقبل، وإن كان لفظ ﴿كَانَ﴾ لفظ الماضي، وأنّ هذه هي الّتي تستتر عند مجيء اللام، نحو ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ﴾ الأنفال: ٣٣. فلا إشعار لهذه الجملة بمضيّ، واللام في قوله: ﴿لَهُمْ﴾ للاستحقاق، أي ما كان يحقّ لهم الدّخول في حالة إلّا في حالة الخوف، فهم محقوقون بها، وأحرياء في علم الله تعالى ...» ثمّ ذكر نحو سيّد قطب.

ويلاحظ ثانيًا أنّ جميع آيات التّشريع الاجتماعي عشرة في العصور الخامس ـ كما هو الحال في التّشريع ـ مدنيّة سوى (٨٩)، والقسم الكبير من آيات القصص وهي ١٣٣ آية سوى ما جاء بشأن بني إسرائيل في سورة البقرة المدنيّة وما جاء بشأن النّبيّ والمنافقين ـ مكّيّة، كما هو الغالب في القصص أيضًا.

وأمّا ما جاء في العصور الثّلاثة الأولى الجنّة، والنّار والرّحمة، فأكثرها مكّيّة أيضًا، لوفور الوعد والوعيد في بدو البعثة النّبويّة الشّريفة، في الآيات والسّور المكّيّة، فقد ناسب المكّيّ والمدنيّ من آيات هذا الجذر كسائر الجذور محتوياتها.

وثالثًا من نظائر الدّخول في القرآن الولوج ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا﴾ سبأ ٢

سلوك: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا﴾ طه ٥٣

د خ ن

دخان

لفظ واحد، مرّتين، في سورتين مكّيّتين

النُّصوص اللُّغويّة

الخَليل: دخن الدُّخان دُخونًا: سَطَع.

والدّاخنة: كُوًى فيها إردبّاتٌ تتّخذ على المعالي والأتونات.

ودخن الغبار، أي سطع.

وادَّخنه بخورٌ يُدخَّن به.

والدُّخن: الجاورس، والحبّة منه دُخنة.

والدُّخنة من لون الأدخن، وهو كُدرة في سواد كالدّخان.

وشاة دخناء، وكبش أدخن.

وفي الحديث: «هُدنة على دَخَن»، أي صُلح واستقرار على أمور مكروهة.

وليلة دَخنانة: كأنّما يغشاها دخان من شدّة حرّها وغمّها.

ويوم دخنان سخنان.

والدَّخن يعد به الدَّخ

وطعام دخنٌ: فاسد. [واستشهد بالشّعر ٣ مرّات]

(٤: ٢٣٢)

أبو عمرو الشَّيبانيّ: الدُّخنة: خُضرة. يقال: ناقة فيها دُخنة، أي خُضرة، بين السّواد وبين الكُدرة.

(١: ٢٥٢)

الدَّخن: الوخيم. (١: ٢٥٤)

الدُّخنة: الغار. تقول: لأُشعِّثنّ دُخنتك. (١: ٢٥٦)

والدَّخن: سوء الخُلُق. (١: ٢٥٨)

أبو عُبَيد: في حديث النّبيّ ﷺ حين ذكر الفتن، فقال له حُذيفة: أبعد هذا الشّرّ خير؟ فقال: «وهُدنة على دخن وجماعة على أقذاء».

قوله: «هُدنة على دَخَن» تفسيره في الحديث:

لا ترجع قلوب قوم على ما كانت عليه، والهُدْنَة السّكون بعد الهيج ومذهب الحديث على هذا. وأصل الدَّخَن أن يكون في لون الدّابّة أو الثّوب أو غير ذلك كُدُورَة إلى سواد. [ثمّ استشهد بشعر وقال:]

قوله «دَخَنٌ» [في الشّعر] يعني الكُدُورة، وهو السّواد. ولا أحسب الدّخن أخذ إلّا من الدُّخان، وهو شبيه بلون الحديد.

فوجهه أنّه يقول: تكون القلوب هكذا لا يصفو بعضها لبعض ولا ينصع حبّها كما كانت، وإن لم تكن فيهم فتنة. (١: ٣٥١)

دخنت النّار تدخن، إذا ارتفع دخانها، ودخنت تدخن، إذا ألقيت عليها حطبًا فأفسدتها، حتّى يهيج لذلك دخان يشتدّ.

وكذلك: دخن الطّعام يدخن. (الأزهريّ ٧: ٢٨٠)

شَمِر: يقال للرّجل إذا كان خبيث الخُلُق: إنّه لدخن الخلق، وقد دخن خُلُقُه دَخَنًا، إذا خبث وفسد. (الأزهريّ ٧: ٢٨٣)

ابن دُرَيْد: الدُّخْنَة لون أسود فيه غُبْرة؛ حمار أدخن وأتان دخناء. واشتقاقه من الدُّخان، والدُّخان يسمّى الدّخن أيضًا.

ورأيت دواخن القوم، إذا رأيت دُخانهم.

والمدخنة والمبخرة واحد.

والدّخن أيضًا فساد في القلب من سوء عقد أو نيّة.

وفي حديث النّبيّ ﷺ «هُدْنة على دخن».

والدُّخْن حبّ معروف، عربيّ، وربّما اختُبِز أيضًا.

والدّخناء ضرب من العصافير. (٢: ٢٠٢)

الأزهَريّ: يقال: دخن الغُبار، أي ارتفع وسطع. وجمع الدُّخان: دواخن، على غير قياس.

وقيل: الدّخن: فرند السّيف، في قول الهُذَليّ.

ودخن الطّعام واللّحم، إذا شُوي فأصابه الدُّخان حتّى غلب على طعمه.

وشراب دخن: متغيّر الرّائحة.

يقال: إنّ الجائع كان يرى بينه وبين السّماء دخانًا من شدّة الجوع.

ويقال: بل قيل للجوع: دخان، ليُبْس الأرض في الجدب وارتفاع الغبار، فشُبّه غُبْرتها بالدّخان.

ولهذا قيل لسنة المجاعة: غبراء، وجوع أغبر.

وربّما وضعت العرب الدّخان موضع الشّرّ إذا علا، فيقولون: كان بيننا أمر ارتفع له دخان.

وقد قيل: إنّ الدّخان قد مضى.

ومثل دخان، ودواخن: عُثان، وعواثن.

والعرب تقول للعيّ وبأهله: بيو دخان.

[واستشهد بالشّعر ٣ مرّات] (٧: ٢٨١)

الصّاحِب: [نحو الخليل وأضاف:]

ودخنت النّار تدخن: ألقيت عليها حطبًا رطبًا فاشتدّ دخانها.

ودخنت تدخن: ارتفع دخانها.

والدّخن: الحقد.

ورجل دَخِن الخُلُق، أي فاسده وخبيثه.

وأدخن الزّرع: اشتدّ حبّه وسمن. (٤: ٣٠٤)

الخطّابيّ: في حديث النّبيّ ﷺ «... ثمّ فتنة السّرّاء،

دَخَنُها من تحت قدمَي رجل من أهل بيتي »

قوله « دخَنُها من تحت قدمي رجل من أهل بيتي »، فإنّ الدَّخن الدّخان؛ يريد أنّه سبب إثارتها وهَيْجها (١ ٢٨٦)

الجوهَريّ: دخان النّار معروف و الجمع دواخن، كما قالوا عُثان و عواثن، على غير قياس

وأبنا دخان: غنيّ و باهلة.

والدَّخَن أيضًا الدّخان. ومنه « هُدْنَة على دَخَن » أي سكون لعلّة لا للصلح

والدَّخَن أيضًا الكُدُورة إلى السَّواد

و دَخَنَت النّار تَدْخُن و تَدْخِن: ارتفع دخانها

و دَخِنت مثله على « افْعلت »

و دَخِنَت النّار بالكسر، إذا ألقيت عليها حطبًا وأفسدتها، حتّى يهيج لذلك دخان.

و دَخِن الطّبيخ أيضًا، إذا تدخّنت القِدر

و رجل دَخِن الخُلُق

والدُّخْن الجاوَرْس

والدُّخْنة كالذَّريرة تُدخَّن بها البيوت

والدُّخْنة من الألوان كالكُدْرة في سواد

و كَبْش أدْخَن، و شاة دخناء بيّنة الدّخن و بيّنة الدُّخْنة [و استشهد بالشعر مرّتين] (٥ ٢١١١)

ابن فارس: الدّال و الخاء و النّون أصل واحد و هو الّذي يكون عن الوَقود، ثمّ يُشبَّه به كلّ شيء يُشبهه من عداوة و نظيرها

فالدّخان معروف، و جمعه دواخن على غير قياس

و يقال دخنت النّار تَدْخُن، إذا ارتفع دخانها.

و دَخِنت تَدْخَن إذا ألقيت عليها حطبًا فأفسدتها حتّى يهيج لذلك دخان و كذلك دخِن الطّعام يَدْخَن

و يقال دخَن الغبار ارتفع

فأمّا الحديث « هُدْنة على دَخَن » فهو استعارة عن أُمور مكروهة

و الدُّخْنة من الألوان كُدْرة في سواد

شاة دخناء، و كَبْش أدْخَن، و ليلة دخْنانة.

و رجل دخِن الخُلُق. و أبناء دُخان غنيّ و باهلة

والدُّخْنة بَخور يُدخَّن به البيت. (٢ ٣٣٦)

أبو سَهْل الهَرَويّ: الدّخان مخفّف معروف، الّذي يرتفع من النّار في الهواء. (التلويح ٧٣)

ابن سيده: الدُّخْن الجاوَرْس، واحدته: دُخْنَة

والدُّخَان الغُثان، و جمعه أدخنة، و دواخن، و دَواخين

و دَخَنَت النّار تَدْخُن و تَدْخَن، دُخانًا و دُخُونًا ارتفع دخانها

و دخِنَت دخَنًا ألقي عليها حطب فأفسدت، حتّى هاج لذلك دخان شديد

و دَخِن الطّعام و اللّحم و غيره، دخَنًا، فهو دَخِن، إذا أصابه الدّخان في حال شَيِّه أو طبخه حتّى تغلب رائحته على طعمه.

و الدُّخْنة بَخور تُدخَّن بها الثّياب أو البيت، و قد تدخّن بها و دخّن غيره [ثمّ استشهد بشعر]

و الدَّواخِن الكُوَى الّتي تُتّخذ على الأتونات و المقادي

ودخن الغبار دُخونًا سطع وارتفع

والدُّخنة كُدرة في سواد، دخن دخنًا وهو أدخن

وليلة دَخْنانة: شديدة الحرّ والغمّ

ويوم دُخْنان: سُخنان

والدَّخن: الحِقد، وفي الحديث «هُدْنة على دخن».

ودَخن خُلُقه دَخَنًا، فهو دَخِن وداخن: ساء

ورجل دخن الحسب والدّين والعقل: مُتغيّرهنّ

والدُّخّان: ضرب من العصافير

وأبو دُخْنة طائر يُشبه لونه لون القُبّرة

(٥: ٤٢٠)

الرّاغب: الدّخان كالعُثان المستصحب للّهيب.

ودَخنت النّار تدخُن: كثر دخانها، والدُّخنة منه لكن تُعورف فيما يُتبخّر به من الطّيب

ودَخِن الطّبيخ: أفسده الدّخان

وتُصُوّر من الدّخان اللّون، فقيل: شاة دخناء، وذات دُخنة، وليلة دخنانة

وتُصُوّر منه التّأذّي به، فقيل: هو دخن الخُلُق

وروي: «هُدْنة على دَخَن» أي على فساد دخلة

(١٦٦)

الزّمخشريّ: سطع الدّخان والدّواخن، ودخن الدّخان: ارتفع

ودخنت النّار: سطع دخانها تدخُن

ودخنت تدخَن: فسدت لكثرة دخانها

ودَخِن الطّبيخ دخنًا: غلب الدّخان على طعمه

ودَخّن ثيابه: من الدّخان.

وادّخنته وهي بخور

وتدخّن الرّجل وادّخن منهما

وهذا حطب يُدَخّن: يأتي بالدّخان

ومن المجاز: «هُدْنة على دخن» استُعير من دَخَن النّار والطّبيخ

وهو دَخِن الخُلُق: فاسده.

ودخن الغبار: سطع [ثمّ استشهد بشعر]

وفي متن السّيف دُخن، وهو ما يتراءى في متنه من شدّة الصّفاء من سواد

وليلة سُخْنانة دَخْنانة: حارّة ومدة كأنّما يغشاها دخان]

(أساس البلاغة ١: ١٢٧)

ابن الأثير: فيه «أنّه ذكر فتنة، فقال: دَخَنُها من تحت قدمي رجل من أهل بيتي»، يعني ظهورها وثارتها، شبّهها بالدّخان المرتفع

والدّخن بالتّحريك: مصدر دخنت النّار تدخَن إذا أُلقي عليها حطب رَطْب فكثر دخانها. وقيل: أصل الدّخن أن يكون في لون الدّابّة كُدُورة إلى سواد.

ومنه الحديث: «هُدْنة على دَخَن» أي على فساد واختلاف، تشبيهًا بدخان الحَطَب الرّطْب، لما بينهم من الفساد الباطن تحت الصّلاح الظّاهر. وجاء تفسيره في الحديث أنّه لا ترجع قلوب قوم على ما كانت عليه، أي لا يصفو بعضها لبعض ولا ينصع حبّها، كالكُدُورة الّتي في لون الدّابّة

(٢: ١٠٩)

الفَيُّوميّ: الدّخان: معروف، والجمع: دَواخن، ومثله عُثان وعَواثن، ولا نظير لهما

والدُّخْنَة ورق عُرْفُطٍ يُبَخَّر، كالذَّريرة يُدَخَّن بها البيوت.

ودخنت النّار تَدخَن وتَدخُن، من بابي «ضرب» و«قتل» دُخُونًا: ارتفع دخانها.

ودَخِنَتْ دَخَنًا من باب «تعب»، إذا أُلقِيَ عليها حطبٌ فأفسدَتْها، حتّى يهيج لذلك دخان، ومنه قيل «هُدْنَةٌ على دَخَنٍ» أي على فساد باطن.

والدُّخْن حَبٌّ معروف، الحبّة دُخْنَة. (١: ١٩١)

الفيروزاباديّ: الدُّخْن بالضّمّ: حَبّ الجاورس، أو حَبّ أصغر منه أملس جدًّا، باردٌ يابسٌ حابسٌ للطّبع.

والدُّخان كغراب وجبل ورُمّان: معروف، جمعه أدخنة ودواخن ودواخين.

وبنات دُخان: عنيّ وباهِنَة.

و«هُدْنَة على دَخَنٍ» محرّكة، أي سكون لعلّة لا للصّلح.

ودَخِن الطّعام كفرح: أصابه دخان، فأخذ ريحه، وخُلُقُه ساء وخَبُث.

والدّواخن: كُوًى تُتّخذ على المقالي والأتونات.

والدُّخْنة: كُدْرَة في سواد.

دَخِن كفرح فهو أَدْخَن وهي دَخْناء، وذريرة تُدَخَّن بها البيوت.

ويوم دُخْنان كسُخْنان.

والدَّخَن محرّكة: الحقد، وسوء الخلق، وفرند السّيف، وتغيّر العقل والدّين والحسب.

والدُّخَناء أو الدُّخْنان بالضّمّ: عصفور.

وأبو دُخْنَة بالضّمّ: طائر.

وكمكنسة: المجمرة.

ودَخَنَت النّار، ك«منع» و«نصر» دُخَانًا ودُخُونًا، وأدخنت ودخّنت وادّخنت: ارتفع دخانها.

وك«فرحت»: أُلقي عليها حطب فأفسدت لهيج لها دخان، والنّبت والدّابّة: صار ألوانهما كُدْرَةً في سواد، كدخَّن ككرُم دُخْنَة بالضّمّ.

ودُخَيْن كزُبير: ابن عامر، تابعيّ.

وادّخن الزّرع: اشتدّ حبّه.

ودَخَن الغبار دُخُونًا: سطع. (٤: ٢٢٣)

الطُّريحيّ: ...ودخنت النّار تَدخُن، من بابي «ضرب» و«قتل» دُخُونًا: ارتفع دخانها.

ودَخِنَت النّار، بالكسر، من باب «تعب»، إذا أُلقيَ عليها حطبًا وأفسدتها حتّى يهيج لذلك دخان.

والدُّخْن حبٌّ معروف، والحبّة دُخْنَة.

والدُّخْنَة كالذّريرة يُدَخَّن بها البيوت.

والدُّخْنَة في الألوان: كُدْرَة في سواد. (٦: ٢٤٦)

العَدْنانيّ: الدُّخان، والدُّخّان

ويُخطّئون من يُطلق على ما يتصاعد عن النّار من دقائق الوَقود غير المحترقة اسم الدُّخّان، ويقولون: إنّ الصّواب هو الدُّخان، مستشهدين بقوله تعالى في الآية ١١ من سورة فصّلت: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾، وقال أيضًا في الآية العاشرة من سورة الدّخان: ﴿فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ﴾.

ومستشهدين أيضًا بما جاء في معجم ألفاظ القرآن الكريم، وغريب القرآن للسّجستانيّ، ومعجم

مقاييس اللّغة، و مفردات الرّاغب الأصفهانيّ، و الأساس، و النّهاية، و المختار، و اللّسان، و المصباح، والقاموس، و محيط المحيط الّذي قال: إنّ «الدّخان» من أقوال العامّة.

و لكن

أجاز استعمال «الدُّخان و الدُّخّ» كليهما كلّ من الصّحاح «ذكر الدُّخّان في الهامش»، و الشّرح، و المدّ، و أقرب الموارد، و المتن، و الوسيط.

و أطلق «الدُّخان و الدُّخّان» ـ أو أحدهما ـ على التّبغ، فقد أطلق عليه المدّ اسم الدُّخّان، و محيط المحيط اسم الدُّخان.

و أطلق دوزي عليه اسم الدُّخّان، و أقرب الموارد و الوسيط الدُّخان و الدُّخّان كليهما، و ذكر «الوسيط» أنّ مَجْمَعَ اللّغة العربيّة بالقاهرة هو الّذي أقرّ إطلاق هذين الاسمين على التّبغ.

و أجاز الزّمخشريّ و الزّبيديّ لنا أن نقول: دخّنت النّار أيضًا.

و يُجمع الدّخان على أدخنة، و دواخن، و دواخين.

و أمّا معناه فهو

أ ـ دخنت النّار تدخُن و تدخَن دُخُونًا و دخنت دخنًا. اللّسان، و المصباح

ب ـ دخّنت النّار تدخُن و تدخِن و تدخَن دخنًا، و دُخُونًا و دُخانًا. الوسيط

المدخنة و الدّاخنة

المنافذ الّتي تُتّخذ على المقالي و الأتّونات و نحوها لتخرج منها الدّخان، يخطّئون من يُطلق عليها اسم المدخن، و يقول القاموس، و أقرب الموارد، و المتن: إنّ المدخنة هي المجمرة الّتي يوضع فيها الجمر.

و يقول التّاج و المتن: إنّ كلمة المداخن عامّيّة.

و يذكر محيط المحيط و أقرب الموارد أنّ المدخنة مولّدة، و قد فتحا ميمها لأنّهما عنيا بها المكان الّذي يخرج منه الدّخان اسم المكان، لا الآلة الّتي تخرج الدّخان المدخنة.

و يقولون: إنّ الصّواب هو الدّواخن، الّتي مفردها داخنة، كما جاء في جامع الكرمانيّ، و تهذيب الأزهريّ الّذي أنشد:

* كمثل الدّواخن فوق الإرينا *

و التّسلية، و القاموس، و التّاج، و محيط المحيط، و أقرب الموارد، و المتن.

و لكن

ذكر «الوسيط» أنّ مَجْمَعَ اللّغة العربيّة بالقاهرة أطلق على الأنبوبة الرّأسيّة الّتي تُستعمل لتصريف غازات الاحتراق اسم المدخنة، و تُجمع على مداخن.

(٢١٨)

مَجْمَعُ اللُّغة: دخنت النّار تدخُن و تدخِن دخانًا و دُخُونًا: ارتفع دخانها.

و دخنت تدخَن دخنًا: هاج دخانها بإلقاء الحطب عليها.

و الدّخان: ما يكون من اللّهيب، و قد يقال للبخار و ما هو على صورته: دخان.

(١: ٣٨٦)

محمّد إسماعيل إبراهيم. (١٨٤)

محمود شيت: الدّخان من وسائل إخفاء القطعات في الهجوم عن نظر العدوّ وناره. يقال: رمت الطّائرات قنابل الدّخان، ورمى بقذيفة حجاب الدّخان.

وحجاب الدّخان: حجاب يحجب القطعات عن رصد العدوّ وناره. (١: ٢٣٧)

المُصطَفَويّ: الأصل الواحد في هذه المادّة هو ما يتصاعد من توقّد الحطب، أي أثر التوقّد. فهو بالنّسبة إلى التوقّد الملازم للنّور والحرارة كثيف كدر، والحرارة هي النّار الحاصلة من حركة.

فبمناسبة الكدورة والكثافة يطلق على الفساد والعداوة والشّدّة ونظائرها، ممّا يتحصّل من حركات وأعمال لطيفة خاصّة.

﴿فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ﴾ الدّخان: ١٠، ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا﴾ فصّلت: ١١، السّماء يطلق على ما علا ظاهرًا، وفي عالم المادّة وعلى ما علا من المادّة من عالم علويّ. فالدّخان أيضًا بهذا اللّحاظ يكون على نوعين: دخان متحصّل في السّماء الظّاهريّ من السّماء، أو قبل السّماء. ودخان يوجد في السّماء الرّوحانيّ منه أو فيه.

فالدّخان المتحصّل من السّماء، عبارة عن كدورات مادّيّة وشدائد ظاهريّة متحصّلة من المفاسد والمساوئ في عالم المادّة، أو ظلمات روحانيّة متحصّلة في العالم المعنويّ، من الانحرافات الاعتقاديّة والأخلاقيّة، وهذا هو المراد من الآية ﴿تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ﴾

وأمّا الدّخان السّماويّ الّذي منه تحصّلت السّماء سماوات مادّيّة أو معنويّة، فدخانيّته بالنّسبة إلى عالم قبله في القوس النّزوليّ، سواء كان في المرتبة الرّوحانيّة أو في المرتبة المادّيّة.

وأمّا الحقائق الجزئيّة ومعرفة خصوصيّاتها إذ لم تكن مشهودة حاضرة، فالمعرفة بها وبخصوصيّاتها وأطوارها غير ميسورة، فإنّ الجزئيّ لا يكون كاسبًا ولا مكتسبًا، ولابدّ أن يرجع علمها تفصيلًا إلى الله العليم المتعال. (٣: ١٨٧)

النُّصوص التّفسيريّة

دُخَان

١ - ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ فصّلت: ١١

ابن عبّاس: بخار الماء. (٤: ١)

مثله الثّعلبيّ (٨: ٢٨٧)، والبغويّ (٤: ١٢٦).

السُّدّيّ: هي دخان من تنفّس الماء حين تنفّس. (٤٢٦)

الطُّوسيّ: الدّخان: جسم لطيف مظلم، فالله تعالى خلق السّماوات أوّلًا دخانًا، ثمّ نقلها إلى حال السّماء من الكثافة والالتئام، لما في ذلك من الاعتبار واللّطف لخلقه. (٩: ١٦٠)

الرّاغِب: أي هي مثل الدّخان، إشارة إلى أنّه لاتماسُك لها. (١٦٦)

ابن عَطيّة: روي أنّها كانت جسمًا رخوًا كالدّخان أو البخار، و روي أنّه ممّا أمره الله أن يصعد من الماء. (٥١: ٧)

أبو السُّعود: أي أمر ظلمانيّ عبّر به عن مادّتها، أو عن الأجزاء المتصغّرة الّتي رُكّبت هي منها، أو دخان مرتفع من الماء. (٥١: ٤٣٦)

البُرُوسَويّ: ﴿وَهِيَ دُخَانٌ﴾ الواو للحال و الضّمير إلى السّماء، لأنّها من المؤنّثات السّماعيّة. و الدّخان أجزاء أرضيّة لطيفة ترتفع في الهواء مع الحرارة.

و في «المفردات»: الدّخان العُثان المُستصحِب للّهب، و البخار أجزاء مائيّة رطبة ترتفع في الهواء بسبب شعاعات الرّاجعة من سطوح المياه. و المعنى و الله أعلم أنّ السّماء دخان، أي أمر ظلمانيّ يُعدّ كالدّخان، و هو المرتفع من النّار، فهو من قبيل التّشبيه البليغ، و إطلاق السّماء على الدّخان باعتبار المآل. [إلى أن قال:]

عبّر بالدّخان عن مادّة السّماء، يعني الهيولى و الصّورة الجسميّة، أو عن الأجزاء المتصغّرة الّتي رُكّبت هي منها، يعني الأجزاء الّتي لا تتجزّأ، و إظلامها إبهامها قبل حلول الصّور، كما في «الحواشي السّعديّة». و لمّا كانت أوّل حدوثها مظلمة صحّت تسميتها بالدّخان، تشبيهًا لها به من حيث إنّها أجزاء متفرّقة غير متواصلة عديمة النّور كالدّخان، فإنّه ليس له صورة تحفظ تركيبه، كما في «حواشي ابن الشّيخ».

و قال بعضهم: وهي دخان أي دخان مرتفع من الماء، يعني السّماء بخار الماء كهيئة الدّخان. (٨: ٢٣٥)

الآلوسيّ: ﴿وَهِيَ دُخَانٌ﴾ أمر ظلمانيّ، و لعلّه أريد به مادّتها الّتي منها تركّبت، و أنا لا أقول بالجواهر الفردة، لقوّة الأدلّة على نفيها، و لا يلزم من ذلك محذور أصلًا، كما لا يخفى على الذّكيّ المُنصف.

و قيل: إنّ عرشه تعالى كان قبل خلق السّماوات و الأرض على الماء، فأحدث الله تعالى في الماء سخونة، فارتفع زَبَد و دخان، فأمّا الزّبد فبقي على وجه الماء، فخلق الله تعالى فيه اليبوسة، و أحدث سبحانه منه الأرض، و أمّا الدّخان فارتفع و علا، فخلق الله تعالى منه السّماوات.

و قيل: كان هناك ياقوتة حمراء، فنظر سبحانه إليها بعين الجلال، فذابت و صارت ماء، فأزبد و ارتفع منه دخان، فكان ما كان، و أيًّا مّا كان، فليس الدّخان كائنًا من النّار الّتي هي إحدى العناصر، لأنّها من توابع الأرض، و لم تكن موجودة إذ ذاك على قول ـ كما ستعرف إن شاء الله تعالى ـ و على القول بالوجود لم يذهب أحد إلى تكوّن ذلك من تلك النّار.

و الحقّ الّذي ينبغي أن لا يلتفت إلى ما سواه، أنّ كُرة النّار الّتي يزعمها الفلاسفة المتقدّمون ـ و وافقهم كثير من النّاس عليها ـ ليست بموجودة، و لا يوقّف حدوث الشّهب على وجودها، كما يظهر لدى ذهن ثاقب. (٢٤: ١٠٢)

ابن عاشور: الدّخان: ما يتصاعد من الوَقود عند التهاب النّار فيه. و قوله: ﴿وَهِيَ دُخَانٌ﴾ تشبيه بليغ، أي و هي مثل الدّخان، و قد ورد في الحديث.

«أنها كانت غماء».

وقيل أراد بالدّخان هنا شيئاً مظلماً، وهو الموافق لما في «سفر التكوين» من قولها: «وعلى وجه الغمر ظلمة»، وهو بعيد عن قول النّبيّ ﷺ إنّه لم يكن في الوجود من الحوادث إلّا العماء، والعماء سحاب رقيق، أي رطوبة دقيقة، وهو تقريب لعنصر الأصليّ الّذي خلق الله منه الموجودات، وهو الّذي يناسب كون السّماء مخلوقة قبل الأرض.

ومعنى ﴿وَهِيَ دُخَانٌ﴾ أنّ أصل السّماء هو ذلك الكائن المشبّه بالدّخان، أي أنّ السّماء كوّنت من ذلك الدّخان، كما تقول: عمدتُ إلى هاته النّخلة، وهي نواة، فاخترت لها أخصب تربة، فتكون مادّة السّماء موجودة قبل وجود الأرض. (٢٥: ٢٠)

الطّباطبائيّ: ﴿وَهِيَ دُخَانٌ﴾ حال من ﴿السَّمَاءِ﴾، أي استوى إلى السّماء بالخلق حال كونها شيئاً سمّاه الله دخاناً، وهو مادّتها الّتي ألبسها الصّورة وقضاها سبع سماوات بعد ما لم تكن محدودة متميّزاً بعضها من بعض، ولذا أفرد السّماء فقال: ﴿اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾. (١٧: ٣٦٥)

فضل الله: كلمة الدّخان فقد يكون المراد بها شيئاً يشبهه، لأنّه في معناه الحقيقيّ ملازم للنّار الّتي لم يرد لها ذكر هنا. (٢٠: ٩٨)

مكارم الشّيرازيّ: جملة ﴿وَهِيَ دُخَانٌ﴾ تبيّن أنّ بداية خلق السّماوات كان من سحب الغازات الكثيفة الكثيرة، وهذا الأمر يتناسب مع آخر ما توصلت إليه البحوث العلميّة بشأن بداية الخلق والعالم، والآن فإنّ الكثير من النّجوم السّماويّة هي على شكل سحب مضغوطة من الغازات والدّخان. (١٥: ٣٣٤)

٢ ـ ﴿فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ﴾ الدّخان: ١٠

النّبيّ ﷺ: أوّل الآيات الدّجّال، ونزول عيسى ابن مريم ونار تخرج من قعر عدن أبين تسوق النّاس إلى المحشر، تقيل معهم إذا قالوا، والدّخان، قال حذيفة: يا رسول الله وما الدّخان؟ فتلا رسول الله ﷺ الآية ﴿يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ * يَغْشَى النَّاسَ هَذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ يملأ [الدّخان] ما بين المشرق والمغرب، يمكث أربعين يوماً وليلة، أمّا المؤمن فيصيبه منه كهيئة الزّكام، وأمّا الكافر فيكون بمنزلة السّكران، يخرج من منخريه وأذنيه ودبره. (الطّبريّ ١١: ٢٢٧)

ابن مسعود: [الدّخان] ما أصاب أهل مكّة من شدّة الجوع حتّى صار بينهم وبين السّماء كهيئة الدّخان، لمّا دعا عليهم رسول الله ﷺ في إبطائهم عن الإيمان وقصدهم له بالأذى، فقال: «اللّهمّ اكفيهم بسبع كسبع يوسف». (الماورديّ ٥: ٢٤٧)

نحوه ابن عبّاس والفرّاء. (الفخر الرّازيّ ٢٧: ٢٤٢)، والضّحّاك (الطّوسيّ ٩: ٢٢٦)، ومغنية (٧: ٨)

الإمام عليّ ﷺ: آية الدّخان لم تمض بعدُ وستكون، يأتي دخان يصيب المؤمنين الزّكام، ويصدّ الكافر. (النّحّاس ٦: ٣٩٨)

ابن عبّاس: إنّ الدّخان آية من أشراط السّاعة، تدخل في مسامع الكفّار والمنافقين، وهو لم يأت بعد، وإنّه يأتي قبل قيام السّاعة، فيدخل أسماعهم حتّى أنّ رؤوسهم تكون كالرّأس الحنيذ، ويصيب المؤمن منه مثل الزّكمة، وتكون الأرض كلّها كبيت أوقد فيه، ليس فيه خصاص، ويمكث ذلك أربعين يومًا.

مثله ابن عمر، والحسن والجُبّائيّ. (الطّبرسيّ ٥: ٦٢)

أبو سعيد الخُدريّ: يهيج الدّخان بالنّاس، فأمّا المؤمن فيأخذه منه كهيئة الزّكمة، وأمّا الكافر فيهيّجه حتّى يخرج من كلّ مسمع منه. (الطّبريّ ١١: ٢٢٧)

مُجاهد: ﴿بِدُخانٍ مُبِينٍ﴾ الجدب وإمساك المطر عن كفّار قريش. (الطّبريّ ١١: ٢٢٦)

الحسَن: إنّ الدّخان قد بقي من الآيات، إذا جاء الدّخان نفخ الكافر حتّى يخرج من كلّ سمع من مسامعه، ويأخذ المؤمن كزكمة. (الطّبريّ ١١: ٢٢٧)

ابن هرمز: إنّه يوم فتح مكّة لمّا حجبت السّماء بغيوم. (الماورديّ ٥: ٢٤٧)

ابن قُتَيْبة: أي بجدب، يقال: «إنّ الجائع فيه كان يرى بينه وبين السّماء دخانًا، من شدّة الجوع».

ويقال: «بل قيل للجوع: دخان لِيُبْس الأرض في سنة الجدب، وانقطاع النّبات، وارتفاع الغبار، فشبّه ما يرتفع منه بالدّخان، كما قيل لسنة المجاعة: غبراء، وقيل: جوع أغبر، وربّما وضعت العرب الدّخان موضع الشّرّ إذا علا، فيقولون: كان بيننا أمر ارتفع له دخان». (٤٠٢)

الطّبَريّ: اختلف أهل التّأويل في هذا الدّخان الّذي أمر الله عزّ وجلّ نبيّه ﷺ أن يرتقبه، وأخبره أنّ السّماء تأتي فيه بدخان مبين، أيّ يوم هو ومتى هو؟

وفي معنى الدّخان الّذي ذُكر في هذا الموضع، فقال بعضهم: ذلك حين دعا رسول الله ﷺ على قريش ربّه تبارك وتعالى أن يأخذهم بسنين كسني يوسف، فأخذوا بالمجاعة، قالوا: وعني بالدّخان: ما كان يصيبهم حينئذ في أبصارهم من شدّة الجوع من الظّلمة كهيئة الدّخان.

وقال آخرون: الدّخان آية من آيات الله مرسلة على عباده قبل مجيء السّاعة، فيدخل في أسماع أهل الكفر به، ويعتري أهل الإيمان به كهيئة الزّكام، قالوا: ولم يأت بعد، وهو آت.

وأولى القولين بالصّواب في ذلك ما رُوي عن ابن مسعود من أنّ الدّخان الّذي أمر الله نبيّه ﷺ أن يرتقبه هو ما أصاب قومه من الجهد بدعائه عليهم، على ما وصفه ابن مسعود من ذلك، إن لم يكن خبر حُذَيفة الّذي ذكرناه عنه عن رسول الله ﷺ صحيحًا، وإن كان صحيحًا، فرسول الله ﷺ أعلم بما أنزل الله عليه، وليس لأحد مع قوله الّذي يصحّ عنه قول.

[ثمّ ذكر وجه عدم الصّحّة بعدم سماع محمّد بن خلف عن سفيان وأضاف:]

وإنّما قلت: القول الّذي قاله عبد الله بن مسعود هو أولى بتأويل الآية، لأنّ الله جلّ ثناؤه توعّد بالدّخان مشركي قريش، وأنّ قوله لنبيّه ﷺ ﴿فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخانٍ مُبِينٍ﴾ في سياق

خطاب الله كفّار قريش، وتقريعه إيّاهم بشركهم بقوله ﴿لا إله إلاّ هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبائِكُمُ الْأَوَّلِينَ * بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ يَلْعَبُونَ﴾ الدّخان: ٨، ٩، ثمّ أتبع ذلك قوله لنبيّه عليه الصّلاة والسّلام ﴿فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّماءُ بِدُخانٍ مُبِينٍ﴾ أمرٌ منه له بالصّبر إلى أن يأتيهم بأسه وتهديدًا للمشركين، فهو بأن يكون إذ كان وعيدًا لهم قد أحلّه بهم أشبه من أن يكون أخّره عنهم لغيرهم.

وبعد فإنّه غير منكر أن يكون أحلّ بالكفّار الّذين توعّدهم بهذا الوعيد ما توعّدهم، ويكون مُحِلًّا فيما يستأنف بعد بآخرين دخانًا، على ما جاءت به الأخبار عن رسول الله ﷺ عندنا كذلك، لأنّ الأخبار عن رسول الله ﷺ قد تظاهرت بأنّ ذلك كائن، فإنّه قد كان ما روى عنه عبد الله بن مسعود فكلا الخبرين اللّذين رُويا عن رسول الله ﷺ صحيح.

وإن كان تأويل الآية في هذا الموضع ما قلنا فإذ كان الّذي قلنا في ذلك أولى التّأويلين فبيّن أنّ معناه: فانتظر يا محمّد لمشركي قومك يوم تأتيهم السّماء من البلاء الّذي يحلّ بهم على كفرهم بمثل الدّخان المبين، لمن تأمّله أنّه دخان. (١١: ٢٢٥)

الزّجّاج: في أكثر التّفسير أنّ الدّخان قد مضى وذلك حين دعا رسول الله ﷺ على مُضَر، فقال: «اللّهمّ اشدُد وطأتك على مُضَر واجعلها عليهم سنين كسنّي يوسف» أي اجعلهم سنوهم في الجدب كسنّي يوسف، والعرب أيضًا تسمّي الجدب الشّديد... فيكون المعنى اجعلها عليهم جَدْبًا، فارتفع لغطر واغبرّت الأرض، وصار بين السّماء والأرض كالدّخان. (٤: ٤٢٤)

القُشَيْريّ: هذا من أشراط السّاعة، إذ يتقدّم عليها. (٥: ٣٨١)

الفَخْر الرّازيّ: فيه قولان:

الأوّل: [نقل قول ابن مسعود ومُجاهد و... أنّ الدّخان بسبب القحط وشدّة الجوع لقريش...]

القول الثّاني: [نقل قول الإمام عليّ ﷺ وابن عبّاس وأصحابه]

احتجّ القائلون بهذا القول بوجوه:

الأوّل: أنّ قوله ﴿يَوْمَ تَأْتِي السَّماءُ بِدُخانٍ﴾ يقتضي وجود دخان تأتي به السّماء، وما ذكرتموه من الظّلمة الحاصلة في العين بسبب شدّة الجوع، فذاك ليس بدخان أتت به السّماء، فكان حمل لفظ الآية على هذا الوجه عدولًا عن الظّاهر لا لدليل منفصل، وإنّه لا يجوز.

الثّاني: أنّه وُصف ذلك الدّخان بكونه مبينًا، والحالة الّتي ذكرتموها ليست كذلك، لأنّها عارضة تعرض لبعض النّاس في أدمغتهم، ومثل هذا لا يوصف بكونها دخانًا مبينًا.

الثّالث: أنّه وُصف ذلك الدّخان بأنّه يغشى النّاس، وهذا إنّما يصدق إذا وصل ذلك الدّخان إليهم واتّصل بهم، والحالة الّتي ذكرتموها لا توصف بأنّها تغشي النّاس إلّا على سبيل المجاز، وقد ذكرنا أنّ العدول من الحقيقة إلى المجاز لا يجوز إلّا لدليل منفصل.

الرّابع: روي عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: أوّل الآيات الدّخان، ونزول عيسى بن مريم عليهما السلام، ونار تخرج من قعر عدن تسوق النّاس إلى المحشر. قال حذيفة: يا رسول الله وما الدّخان؟ فتلا رسول الله ﷺ الآية، وقال: دخان يملأ ما بين المشرق والمغرب، يمكث أربعين يومًا وليلة، أمّا المؤمن فيصيبه كهيئة الزّكمة، وأمّا الكافر فهو كالسّكران، يخرج من منخريه وأذنيه ودبره. رواه صاحب «الكشّاف». وروى القاضي عن الحسن عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «باكروا بالأعمال ستًّا» وذكر منها طلوع الشّمس من مغربها، والدّجّال، والدّخان، والدّابّة.

أمّا القائلون بالقول الأوّل، فلا شكّ أنّ ذلك يقتضي صرف اللّفظ عن حقيقته إلى المجاز، وذلك لا يجوز إلّا عند قيام دليل يدلّ على أنّ حمله على حقيقته ممتنع، والقوم لم يذكروا ذلك الدّليل، فكان المصير إلى ما ذكروه مشكلًا جدًّا.

فإن قالوا: الدّليل على أنّ المراد ما ذكرناه، أنّه تعالى حكى عنهم أنّهم يقولون: ﴿رَبَّنَا اكْشِفْ عَنَّا الْعَذَابَ إِنَّا مُؤْمِنُونَ﴾ الدّخان: ١٢، وهذا إذا حملناه على القحط الّذي وقع بمكّة استقام، فإنّه نقل أنّ القحط لمّا اشتدّ بمكّة مشى إليه أبو سفيان وناشده بالله والرّحم، وأوعده[1] أنّه إن دعا لهم وأزال الله عنهم تلك البليّة أن يؤمنوا به، فلمّا أزال الله تعالى عنهم ذلك رجعوا إلى شركهم. أمّا إذا حملناه على أنّ المراد منه ظهور علامة من علامات القيامة، لم يصحّ ذلك، لأنّ عند ظهور علامات القيامة لا يمكنهم أن يقولوا: ﴿رَبَّنَا اكْشِفْ عَنَّا الْعَذَابَ إِنَّا مُؤْمِنُونَ﴾، ولم يصحّ أيضًا أن يقال لهم: ﴿إِنَّا كَاشِفُوا الْعَذَابِ قَلِيلًا إِنَّكُمْ عَائِدُونَ﴾ الدّخان: ١٥.

والجواب: لم لا يجوز أن يكون ظهور هذه العلامة جاريًا مجرى ظهور سائر علامات القيامة في أنّه لا يوجب انقطاع التّكليف، فتحدث هذه الحالة، ثمّ إنّ النّاس يخافون جدًّا فيتضرّعون، فإذا زالت تلك الواقعة عادوا إلى الكفر والفسق، وإذا كان هذا محتملًا فقد سقط ما قالوه. والله أعلم. (٢٧: ٢٤٢)

نحوه الشّربينيّ. (٣: ٥٨٢)

البيضاويّ: يوم شدّة ومجاعة، فإنّ الجائع يرى بينه وبين السّماء كهيئة الدّخان من ضعف بصره، أو لأنّ الهواء يظلم عام القحط لقلّة الأمطار وكثرة الغبار، أو لأنّ العرب تسمّي الشّرّ الغالب دخانًا، وقد قحطوا حتّى أكلوا جيف الكلاب وعظامها، وإسناد الإتيان إلى السّماء لأنّ ذلك يكفّه عن الأمطار، أو يوم ظهور الدّخان المعدود في أشراط السّاعة، لما روي [ونقل رواية النّبيّ ﷺ في ذلك] أو يوم القيامة، والدّخان يحتمل المعنيين. (٢: ٣٧٤)

النّسفيّ: يأتي من السّماء قبل يوم القيامة يدخل في أسماع الكفرة حتّى يكون رأس الواحد كالرّأس الحنيذ، ويعتري المؤمن منه كهيئة الزّكام، وتكون الأرض كلّها كبيت أوقد فيه، ليس فيه خصاص.

---

(١) هكذا في الأصل، والصّواب: «وعده» بدون الألف، لأنّ «أوعد» لا يكون إلّا في الشّرّ خلاف «وعد».

وقيل: إنّ قريشًا لمّا استعصت على رسول الله ﷺ دعا عليهم فقال: «اللّهمّ اشدد وطأتك على مُضر واجعلها عليهم سنين كسني يوسف». فأصابهم الجهد حتّى أكلوا الجيف والعِلْهِز، وكان الرّجل يرى بين السّماء والأرض الدّخان، وكان يُحدّث الرّجل فيسمع كلامه، ولا يراه من الدّخان. (٤: ١٢٨)

النّيسابوريّ: الأكثرون على أنّ هذا الدّخان من أمارات القيامة، فإنّ الدّنيا ستصير كبيت لاخصاص له مملوء دخانًا، يدخل في أسماع الكفّار وآذانهم فيكونون كالسّكارى، ويصيب المؤمن منه كالزّكام، فيبقى ذلك أربعين [ثمّ نقل رواية النّبيّ ﷺ إلى أن قال:]

وقيل: الدّخان يكون في القيامة إذا خرجوا من قبورهم، يحيط بالخلائق ويغشاهم.

وقيل: الدّخان: الشّرّ والفتنة. (٢٥: ٦٦)

أبو السُّعود: [نحو البيضاويّ إلّا أنّه بعد نقل القولين قال:]

والأوّل [يوم شدّة ومجاعة للقحط] هو الّذي يستدعيه مساق النّظم الكريم قطعًا، فإنّ قوله تعالى: ﴿أَنّى لَهُمُ الذِّكْرى...﴾ الدّخان: ١٣، ردّ لكلامهم... (٦: ٤٨)

البُرُوسَويّ: أطلق الدّخان على شدّة القحط وغلبة الجوع، على سبيل الكناية أو المجاز المرسل. والمعنى: فانتظر لهم يوم شدّة ومجاعة، فإنّ الجائع يرى بينه وبين السّماء كهيئة الدّخان، إمّا لضعف بصره، أو لأنّ في عام القحط يظلم الهواء لقلّة الأمطار، وكثرة الغبار، ولذا يقال لسنة القحط: السّنة الغبراء، كما يقال: عام الرّمادة.

والظّاهر أنّ السّنة الغبراء ما لاتنبت الأرض فيها شيئًا، وكانت الرّيح إذا هبّت ألقت ترابًا كالرّماد، أو لأنّ العرب تسمّي الشّرّ الغالب دخانًا. وإسناد الإتيان إلى السّماء، لأنّ ذلك يكفّها عن الأمطار، فهو من قبيل إسناد الشّيء إلى سببه، وذلك أنّ قريشًا لمّا بالغوا في الأذيّة له ﷺ دعا عليهم، فقال: «اللّهمّ اشدد وطأتك على مُضر» أي عذابك الشّديد، يعني خذهم أخذًا شديدًا، «واجعلها عليهم سنينًا كسني يوسف» وهي السّبع الشّداد.

فاستجاب الله دعاءه، فأصابتهم سَنَة، أي قحط حتّى أكلوا الجيف والجلود والعظام والعِلْهِز، وهو الوبر والدّم، أي يُخلط الدّم بأوبار الإبل ويُشوى على النّار، وكان الرّجل يرى بين السّماء والأرض الدّخان من الجوع، وكان يُحدّث الرّجل ويسمع كلامه ولا يراه من الدّخان. (٨: ٤٠٦)

الآلوسيّ: أي يوم تأتي بجدب ومجاعة، فإنّ الجائع جدًّا يرى بينه وبين السّماء كهيئة الدّخان، وهي ظلمة تعرض للبصر لضعفه فيتوهّم ذلك، فإطلاق الدّخان على ذلك المرئيّ باعتبار أنّ الرّائي يتوهّمه دخانًا، ولا يأباه وصفه بمبين، وإرادة الجدب والمجاعة منه مجاز، من باب ذكر المسبّب وإرادة السّبب، أو لأنّ الهواء يتكدّر سنة الجدب بكثرة الغبار، لقلّة الأمطار المسكّنة له، فهو كناية عن الجدب، وقد فسّر أبو عُبَيْدة الدّخان به

وقال الفقهي: يسمّى دخان الشمس الأرض حتى يرتفع منها ما هو كالدّخان. وقال بعض العرب: يسمّي الشرّ الغالب دخانًا، ووجه ذلك بأنّ الدّخان ممّا يتأذّى به، فأطلق على كلّ مؤذٍ يشبهه وأريد به هنا الجدب. ومعناه الحقيقيّ معروف، ويجمع جمعه في القلّة أدخنة، وفي الكثرة دخان، نحو غراب وأغربة وغربان، وشذّوا في جمعه على «فواعل» فقالوا دواخن، كأنّه جمع داخنة تقديرًا، وهو فيه بمعنى فيه ما حالته، كما ستعلمه إن شاء الله تعالى من الخبر.

والمراد باليوم مطلق الزّمان، وهو مفعول به لـ﴿ارْتَقِبْ﴾ أو ظرف له، والمفعول محذوف، أي ارتقب وعد الله ذلك اليوم، وبـ﴿السَّمَاءِ﴾ جهة العلوّ. وإسناد الإتيان بذلك إليها من قبيل الإسناد إلى السّبب، لأنّه يحصل بعدم إمطارها، أو لا يسند له عزّ وجلّ مع أنّه سبحانه الفاعل حقيقة، ليكون الكلام مع سابقها لمتضمّن إسناد ما هو رحمة إليه تعالى شأنه على وزان قوله تعالى: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ الفاتحة: ٦، ٧.

وتفسير «الدّخان» بما فسّرناه به مرويّ عن قتادة، وأبي العالية، والنّخعيّ، والضّحّاك، ومجاهد ومقاتل، وهو اختيار الفرّاء والزّجّاج [ثمّ ذكر الرّوايات وأضاف:]

وقيل: المراد بـ﴿يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ﴾ يوم القيامة، فالدّخان يحتمل أن يراد به الشّدّة والشّرّ مجازًا، وأن يراد به حقيقته.

وقال الخفاجيّ: الظّاهر عليه أن يكون قوله تعالى: ﴿تَأْتِي السَّمَاءُ﴾ إلى آخره استعارة تمثيليّة، إذ لا دخان، لأنّه يوم تشقّق فيه السّماء، فمعرفته على حقيقتها. وأنت تعلم أنّه لا مانع من القول بأنّ السّماء كما سمعت أوّلًا بمعنى جهة العلوّ، مسلّمًا أنّها بمعنى الجرم معروف، لكن لا مانع من كون الدّخان قبل تشقّقها، بأن يكون حين خروج النّاس من القبور مثلًا، بل لا مانع من القول بأنّ المراد من إتيان السّماء بدخان استحالتها إليه بعد تشقّقها وعودها إلى ما كانت عليه أوّلًا، كما قال سبحانه: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ فصّلت: ١١، ويكون ما وراءها بعد صيرورتها دخانًا.

هذا، والأظهر حمل الدّخان على ما روي عن ابن مسعود أوّلًا، لأنّه أنسب بالسّياق، فإنّه في كفّار قريش وبيان سوء حالهم، مع أنّ في الآيات بعد ما هو أوفق به. فوجه الرّبط أنّه سبحانه لمّا ذكر من حالهم مقابلتهم الرّحمة بالكفران، وأنّهم لم ينتفعوا بالمنزل والمنزّل عليه، عقّب قوله تعالى شأنه: ﴿فَارْتَقِبْ يَوْمَ﴾، للدّلالة على أنّهم أهل العذاب والخذلان لا أهل الإكرام والغفران. ﴿يَغْشَى النَّاسَ﴾ أي يحيط بهم، والمراد بهم كفّار قريش. ومن جعل «الدّخان» ما هو من أشراط السّاعة، حمل النّاس على من أدرك ذلك الوقت. ومن جعل ذلك يوم القيامة، حمل النّاس على العموم، والجملة صفة أخرى للدّخان.

(٢٥: ١١٧)

ابن عاشور: الدّخان ما يتصاعد عند إيقاد الحطب، وهو تشبيه بليغ، أي مثل دخان... [إلى أن

قال:]

وعن الأعرج: أنّه الغبار الّذي أثارته سنابك الخيل يوم فتح مكّة، فقد حجب الغبار السّماء، وإسناد الإتيان به إلى السّماء مجاز عقليّ، لأنّ السّماء مكانه حين يتصاعد في جوّ السّماء، أو حين يلوح للأنظار منها. والكلام يؤذن بأنّ هذا الدّخان المرتقب حادث قريب الحصول، فالظّاهر أنّه حدث يكون في الحياة الدّنيا، وأنّه عقاب للمشركين.

فالمراد بـ ﴿النّاس﴾ من قوله: ﴿يغشى النّاس﴾ هم المشركون، كما هو الغالب في إطلاق لفظ ﴿النّاس﴾ في القرآن، وأنّه يكشف زمنًا قليلًا عنهم إعذارًا لهم لعلّهم يؤمنون، وأنّهم يعودون بعد كشفه إلى ما كانوا عليه، وأنّ الله يعيده عليهم، كما يؤذن بذلك قوله: ﴿إنّا كاشفوا العذاب قليلًا﴾ الدّخان: ١٥، وأمّا قوله: ﴿يوم نبطش البطشة﴾ الدّخان: ١٦، فهو عذاب آخر.

وكلّ ذلك يؤذن بأنّ العذاب بالدّخان يقع في الدّنيا وأنّه مستقبل قريب، وإذ قد كانت الآية مكّيّة، تعيّن أنّ هذا الدّخان الّذي هو عذاب للمشركين لا يصيب المؤمنين، لقوله تعالى: ﴿وما كان الله ليعذّبهم وأنت فيهم وما كان الله معذّبهم وهم يستغفرون﴾ الأنفال: ٣٣، فتعيّن أنّ المؤمنين يوم هذا الدّخان غير قاطنين بدار الشّرك، فهذا الدّخان قد حصل بعد الهجرة لا محالة، وتعيّن أنّه قد حصل قبل أن يسلم المشركون الّذين بمكّة وما حولها، فيتعيّن أنّه حصل قبل فتح مكّة أو يوم فتح مكّة على اختلاف الأقوال.

والأصحّ أنّ هذا الدّخان عُني به ما أصاب المشركين من سني القحط بمكّة بعد هجرة النّبيّ ﷺ إلى المدينة. والأصحّ في ذلك حديث عبد الله بن مسعود في «صحيح البخاريّ» عن مسلم وأبي الضّحى عن مسروق. [ثمّ نقل الرّوايات في ذلك وقال:]

والّذي يُستخلص من الرّوايات أنّ هذا الجوع حلّ بقريش بُعيد الهجرة، وذلك هو الجوع الّذي دعا به النّبيّ ﷺ [ثمّ نقل روايات أخرى]
(٢٥: ٣١٥)

الطّباطبائيّ: ...وقيل: إنّ الدّخان المذكور في الآية من أشراط السّاعة وهو لم يأت بعد، وهو يأتي قبل قيام السّاعة فيدخل أسماع النّاس حتّى أنّ رءوسهم تكون كالرّأس الحنيذ، ويصيب المؤمن منه مثل الزّكمة، وتكون الأرض كلّها كبيت أوقد فيه ليس فيه خصاص، ويمكث ذلك أربعين يومًا.

وربّما قيل: إنّ المراد بيوم الدّخان يوم فتح مكّة حين دخل جيش المسلمين مكّة، فارتفع الغبار كالدّخان المظلم. وربّما قيل: المراد به يوم القيامة، والقولان كما ترى. (١٨: ١٣٧)

عبد الكريم الخطيب: اختلف المفسّرون في هذا العذاب الّذي يغشى النّاس، وأكثر المفسّرين على أنّه كان ضربًا من العذاب أخذ الله به المشركين استجابة لدعوة، يقال: إنّ النّبيّ ﷺ دعا بها على مُضر. [ونقل الرّواية في ذلك وأدام]

وقيل - وهو رأي قلّة من المفسّرين -: إنّ هذا الدّخان الّذي يغشى النّاس هو ما يطلع على النّاس

يوم القيامة من أهوالها ومرجفاتها.

والرّأي الأوّل هو الّذي نعوّل عليه، وذلك لأمرين:

أوّلهما: ما جاء بعد ذلك من قوله تعالى: ﴿إِنَّا كَاشِفُوا الْعَذَابِ قَلِيلاً إِنَّكُمْ عَائِدُونَ﴾ وعذاب الآخرة لا يكشف عن أهل النّار ليختبر بعد الكشف ما عندهم من وفاء أو نكث بما عاهدوا الله عليه إن كشف الضّرّ عنهم، فالآخرة دار جزاء، وليست دار ابتلاء واختبار. وهذا يعني أنّ «الكشف» المراد هنا هو كشف عذاب وقع بالقوم في الحياة الدّنيا.

وثانيهما: ما جاء بعد ذلك أيضًا في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَبْطِشُ الْبَطْشَةَ الْكُبْرَى إِنَّا مُنْتَقِمُونَ﴾ الدّخان: ١٦، فهو وعيد من الله سبحانه وتعالى لهؤلاء المشركين الّذين نقضوا ما عاهدوا الله عليه، بأن يؤمنوا إذا كشف الضّرّ عنهم، فلمّا كشف عنهم الضّرّ عادوا إلى ما نهوا عنه.

وهذا يعني أنّ الفعل الّذي وقع الوعيد عليه كان في الدّنيا، لأنّه لا وعيد على ما يقع من النّاس في الآخرة. (١٣: ١٨٨)

فضل الله: اليوم الّذي يتغشّى الجوّ فيه دخانًا، وذلك بسبب المجاعة الّتي يتحوّل فيها الإحساس بالجوع إلى حالة يُبصر فيها الإنسان الفضاء كما لو كان مملوءً بالدّخان ـ كما في بعض التّفاسير ـ أو بسبب الدّخان الحقيقيّ الّذي يأتي قُبيل حدوث السّاعة ـ كما في بعض آخر ـ وربّما كان الوجه الثّاني أقرب إلى سياق الآية ومفرداتها، لأنّها تتحدّث عن دخان آتٍ من جانب السّماء، كحقيقة ملموسة لا كحالة وهميّة يخيّلها للإنسان إحساساته الأليمة.

ولكنّنا نجد ما يؤيّد التّفسير الأوّل، الّذي تدعمه بعض الرّوايات الّتي تتحدّث عن مجاعة ابتلي بها أهل مكّة، فإنّهم لمّا أصرّوا على كفرهم وأذاهم للنّبيّ ﷺ والمؤمنين به، دعا عليهم النّبيّ ﷺ (٢٠: ٢٨١)

مكارم الشّيرازيّ: ما المراد من الدّخان المبين؟

هناك أقوال بين المفسّرين حول المراد من الدّخان الّذي ذُكر في هذه الآيات كتعبير عن العذاب الإلهيّ، وتوجد هنا نظريّتان أساسيّتان:

١ ـ إنّه إشارة إلى العقاب والعذاب الّذي ابتلي به كفّار قريش في عصر النّبيّ ﷺ لأنّه لعنهم ودعا عليهم، فقال: «اللّهمّ سنين كسني يوسف». وبعد ذلك أصاب مكّة قحط شديد، حتّى أنّهم كانوا يرون كأنّ بين السّماء والأرض عمودًا من الدّخان من شدّة الجوع والعطش، وعسر الأمر عليهم حتّى أكلوا الميتة وعظام الحيوانات الميّتة.

فأتوا إلى النّبيّ ﷺ وقالوا: يا محمّد، تأمرنا بصلة الرّحم وقد هلك قومك؟ لئن رفع عنّا العذاب لنؤمننّ. فدعا النّبيّ ﷺ فارتفع العذاب وعمّ الخير والنّعمة الوفيرة، لكنّهم لم يعتبروا بذلك، بل عادوا إلى الكفر مرّة أخرى.

طبقًا لهذا التّفسير فقد اعتبرت غزوة بدر هي: ﴿الْبَطْشَةَ الْكُبْرَى﴾ ـ أي العقوبة الشّديدة ـ لأنّ المشركين تلقّوا من المسلمين في بدر ضربات مهلكة ماحقة. وطبقًا لهذا التّفسير لم يكن للدّخان وجود في الحقيقة، بل إنّ السّماء قد بدت للنّاس الجائعين

الجائعين كعمود الدّخان. وعلى هذا فذكر «الدّخان» هنا من باب المجاز، وهو يشير إلى تلك الحالة الصّعبة المؤلمة.

وقال البعض: إنّ الدّخان يُستعمل عادةً في كلام العرب، كناية عن الشرّ والبلاء الّذي يعمّ ويغلب.

ويعتقد بعض آخر أنّه حين القحط وقلّة المطر تُغطّي السّماء عادة أعمدة الغبار، وقد عُبّر هنا عن هذه الحالة بالدّخان، لأنّ المطر يُنزل بالغبار إلى الأرض، فيصفو الأفق.

ومع كلّ هذه التفاسير، فإنّ استعمال كلمة «الدّخان» هنا مجاز طبقًا لهذا التفسير.

٢ ـ إنّ المراد من الدّخان المبين، هو ذلك الدّخان الغليظ الّذي سيغطّي السّماء في نهاية العالم، وعلى أعتاب القيامة، فهو علامة لحلول اللّحظات الأخيرة لهذه الدّنيا، وبداية عذاب أليم للظّالمين والمفسدين. عند ذلك سينتبه هؤلاء الظّالمون من نوم غفلتهم، ويطلبون رفع العذاب والرّجوع إلى الحياة الدّنيويّة العاديّة، لكن أيديهم تردّ في أفواههم.

وطبقًا لهذا التفسير فإنّ الدّخان معناه الحقيقي، ويكون مضمون هذه الآيات هو نفس ما ورد في آيات القرآن الأخرى، وهو أنّ المجرمين والكافرين يرجون ـ وهم على أعتاب القيامة أو فيها ـ رفع العذاب عنهم، والرّجوع إلى الدّنيا، لكن ذلك لا يُقبل منهم، ولا يحقّق رجاؤهم.

الإشكال الوحيد الّذي يرد على هذا التفسير أنّه لا ينسجم مع جملة: ﴿إِنَّا كَاشِفُوا الْعَذَابِ قَلِيلًا إِنَّكُمْ عَائِدُونَ﴾ الدّخان - ١٥، لأنّ العذاب الإلهي لا يخفّف عند انتهاء الدّنيا أو في القيامة، ليعود النّاس إلى حالة الكفر والمعصية.

أمّا إذا اعتبرنا هذه الجملة قضيّة شرطيّة ـ وإن كان ذلك يخالف الظّاهر ـ فسيرتفع الإشكال حينئذ، لأنّ معنى الآية يُصبح: كلّما كشفنا عنهم قليلًا من العذاب فإنّهم يعودون إلى طريقتهم الأولى، وهذا في الواقع شبيه بالآية ٢٨ من سورة الأنعام: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾.

إضافة إلى أنّ تفسير ﴿الْبَطْشَةَ الْكُبْرَى﴾ [في الآية ١٦] بأحداث يوم بدر، يبدو بعيدًا عن الصّواب، لكن تفسيرها بعقوبات القيامة يكون منسجمًا مع الآية تمامًا.

والشاهد الآخر لتفسير الثاني هو الرّوايات الواردة عن النّبيّ الأكرم ﷺ، والّتي تفسّر الدّخان بالدّخان الّذي سيملأ العالم على أعتاب قيام القيامة، كالرّواية الّتي يرويها حذيفة بن اليمان عن النّبيّ ﷺ [فذكر الرّواية].

وجاء في حديث آخر عن أبي مالك الأشعريّ عن رسول الله ﷺ: «إنّ ربّكم أنذركم ثلاثًا: الدّخان، يأخذ منه المؤمن كالزّكمة، ويأخذ الكافر فينفخ حتّى يخرج من كلّ مسمع منه، والثّانية الدّابّة، والثّالثة الدّجّال».

وقد قدّمنا توضيحًا كافيًا حول دابّة الأرض في ذيل الآية ٨٢ من سورة النّمل.

وروي شبيه هذا المعنى حول الدّخان عن

أبي سعيد الخُدْريّ عن النبيّ الأكرم ﷺ

ويلاحظ نظير هذه التصعيرات بصورة أكثر تفصيلًا في الروايات الواردة عن طرق أهل البيت عليهم السلام، ومن جملتها ما نقرأه في رواية عن أمير المؤمنين علي عليه السلام، أنّ رسول الله ﷺ قال: «عشر قبل الساعة لابدّ منها ...»

ومن مجموع ما قيل، نستنتج أنّ التفسير الثاني هو الأنسب. ١٦١ ١٢٤

الأُصول اللُّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة: الدُّخان، يقال: دخَنت الدّخان تدخن دُخونًا: ارتفع و...، والجمع دواخن، يقال: رأيت دواخن القوم، أي رأيت دُخانهم.

وليلة دُخْنانة: كأنّما يغشاها دُخان من شدّة حرّها وغمّها، ويوم دُخنان: سخمان.

والدَّخَن: الدُّخان، يقال: دَخِنَت النار تدخَن دَخَنًا وادّخنت، أي أُلقي عليها حطب وأُفسدت فكثر دُخانها. ومن المجاز قولهم: «هُدْنَة على دَخَن» أي سكون لعلّة لا للصلح، و«كان بينهما أمر ارتفع له دُخان» أي شرّ.

والدَّخَن: الوخم، يقال: دَخِن الطعام يدخَن دَخَنًا، أي فسد، فأصابه الدّخان حتّى غلب على طعمه فهو دَخِن، ودَخِن الطّبيخ: إذا تدخّنت القدر، وشراب دَخِن: متغيّر الرائحة.

وأبناء دُخان: قبيلتا غنيّ وباهلة، سمّوا به لأنّهم دخنوا على قوم في غار فقتلوهم.

والدُّخْنة: بخور يُدخّن به، والمِدْخنة: المِبْخرة.

والداخنة: كوّة فيها رَدّيات تُشَدّ على المصلّي والأتونات، والجمع دواخن.

والدُّخان: الجوع، ليبس الأرض في الجدب وارتفاع الغبار، فشبّه غُبرتها بالدُّخان، ومنه قيل لسنة المجاعة: غبراء، وجوع أغبر، ويقال أيضًا: دخن الغبار، أي سطع.

ومنه الدُّخْنة: لون الأدخن، وهو كُدْرة في سواد كالدّخان، يقال: كبش أدخن، وشاة دخناء، وهو الدَّخَن أيضًا.

والدُّخْنة: العار، يقال: لأشبعنّ دُخْنتك، وسمّي به لأنّه سواد، وهو ممّا يستشنع، كقولهم: كلّمته فما ردّ عليّ سوداء ولا بيضاء، أي كلمة قبيحة ولا حسنة.

والدَّخَن: سوء الخُلُق، تشبيهًا بالدّخان والغبار، يقال: إنّه لدَخِن الخُلُق، وقد دخن خُلُقه دَخَنًا: خبث وفسد.

والدُّخن: حبّ الجاورس، والمفرد دُخْنة، كما قال اللغويّون، وزاد ابن دُرَيْد: «حَبّ معروف، عربيّ، وربّما خُبِز أيضًا».

وقال الفيروزابادي: «حبّ الجاورس، أو حبّ أصغر منه أملس جدًّا، باردٌ يابسٌ حابسٌ للطّبع». ولعلّه سمّي بذلك لغُبرته أو كُدْرة لونه، أو سوء طعمه، فيقدّم حبّه إلى الطّير، ويُعلف من حبّه وأوراقه سائر الحيوان.

٢ ـ أضحى الدّخان اليوم معضلة كبرى، تهدّد حياة الكائنات الحيّة في المدن، فالمركبات البرّيّة

والبحريّة والجوّيّة وتعاني تحت الدّخان من مداخنها، كما تولّد حرائق الغابات الدّخان الكثيف في المزارع والقرى.

ويسبّب الدّخان أمراضًا في الجهاز التّنفّسيّ للإنسان والحيوان، ويتلف الثّروة الزّراعيّة والنّباتات البرّيّة، ويحجب ضوء الشّمس، ويشوّه المناظر الطّبيعيّة والعمارات السّكنيّة والمعالم الأثريّة، وغير ذلك من الأضرار الأخرى.

وقد أطلق المولّدون في هذا العصر « الدّخان » على التّبغ، واشتقّوا منه قولهم: دخّن الرّجل تدخينًا، أي نفث دخان التّبغ من فيه فهو مُدخِّن. كما أطلقوا التّدخين على هذا الفعل، فقالوا: التّدخين يضرّ بصحّة الإنسان.

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها الاسم (دُخان) مرّتين في آيتين:

١ ـ ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾

فصّلت: ١١

٢ ـ ﴿فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ﴾

الدّخان: ١٠

ويلاحظ أوّلًا أنّ الآية الأولى دلّت على وجود الدّخان قبل خلق السّماوات والأرض، والأخرى دلّت على حدوث الدّخان المبين قبل يوم القيامة.

وفيهما بحوث:

١ ـ قالوا في (١): المراد بالدّخان فيها بخار الماء من تنفّس الماء.

وقال الطّوسيّ: « الدّخان جسم لطيف مُظلم، فالله تعالى خلق السّماوات أوّلًا دخانًا ثمّ نقلها إلى حال السّماء من الكثافة والالتئام، لما في ذلك من الاعتبار واللّطف لخلقه ».

وقال الرّاغب: « هي مثل الدّخان، إشارة إلى أنّه لا تماسك لها ».

وقال ابن عطيّة: « رُوي أنّها كانت جسمًا رخوًا كالدّخان أو البخار، ورُوي أنّه ممّا أمره الله أن يصعد من الماء ».

وقال أبو السّعود: « أي أمرٌ ظلمانيّ عبّر به عن مادّتها، أو عن الأجزاء المتصغّرة الّتي رُكّبت هي منها، أو دخان مرتفع من الماء ».

وقال البروسويّ: « والدّخان أجزاء أرضيّة لطيفة ترتفع في الهواء مع الحرارة ـ ثمّ نقل نصّ الرّاغب في المفردات ـ ومنها: « عبّر بالدّخان عن مادّة السّماء يعني الهيولى والصّورة الجسميّة ـ إلى أن قال: ـ ولمّا كانت أوّل حدوثها مُظلمة صحّت تسميتها بالدّخان، تشبيهًا لها به من حيث إنّها أجزاء متفرّقة غير متواصلة عديمة النّور كالدّخان، فإنّه ليس له صورة تحفظ تركيبه، كما في حواشي ابن الشّيخ »، ونحوها آخرون، وأجمعها كلام الآلوسيّ، فلاحظ.

وقال ابن عاشور: « قيل: أراد بالدّخان شيئًا مُظلمًا، وهو الموافق لما في « سفر التّكوين » من قوله: « وعلى وجه الغمر ظلمة »، وهو بعيد عن قول النّبيّ ﷺ: إنّه لم يكن في الوجود من الحوادث إلّا العماء.

و الغماء: سحاب رقيق، أي رطوبة دقيقة ـ إلى أن قال: ـ و هو الّذي يناسب كون السّماء مخلوقة قبل الأرض.

و معنى ﴿وَ هِيَ دُخَانٌ﴾ أنّ أصل السّماء هو ذلك التكاثف المشبّه بالدّخان، أي أنّ السّماء كُوِّنت من ذلك الدّخان، كما تقول: عمدت إلى هاته النّخلة، وهي نواة... فتكون مادّة السّماء موجودة قبل وجود الأرض».

و قال الطّباطبائيّ: «... حال كونها شيئًا سمّاه دخانًا و هو مادّتها الّتي ألبسها الصّورة، و فصلها سبع سماوات بعد ما لم تكن معدودة متميّزًا بعضها من بعض، و لذا أفرد السّماء فقال: ﴿اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾».

و قال مكارم الشّيرازيّ: «تبيّن أنّ بداية خلق السّماوات كان من سُحب الغازات الكثيفة الكثيرة، وهذا الأمر يتناسب مع آخر ما توصّلت إليه البحوث العلميّة بشأن بداية الخلق والعالم.

و الآن فإنّ الكثير من النّجوم السّماويّة هي على شكل سُحب مضغوطة من الغازات و الدّخان».

و قال فضل الله: «كلمة الدّخان فقد يكون المراد بها شيئًا يشبهه، لأنّه في معناه الحقيقيّ ملازم للنّار الّتي لم يرد لها ذكر هنا». هذه هي آراؤهم، و هي متقاربة.

٢ ـ قال البُرُوسَوِيّ ـ و نحوه غيره ـ: «لو للحال و الضّمير إلى السّماء، لأنّها من المؤنّثات السّماعيّة».

٣ ـ في (٢) روى الطّبريّ حديثًا عن النّبيّ ﷺ أنّ «الدّخان» من أعلام السّاعة كالدّجّال وغيره، وعن ابن مسعود و غيره: «أنّ «الدّخان» ما أصاب أهل مكّة من شدّة الجوع حتّى صار بينهم و بين السّماء كهيئة الدّخان، لـمّا دعا عليهم رسول الله ﷺ في بطئهم عن الإيمان و قصدهم له بالأذى...».

و هو بعيد عن سياق الآية الظّاهر في أشراط السّاعة، كما هو مرويّ عن ابن عبّاس.

و عن عليّ ؏: «إنّها لم تمض بعدُ و ستكون، يأتي دخان يصيب المؤمن الزّكام، و ينفذ الكافر».

و قد حكى الطّبريّ القولين ثمّ رجّح قول ابن مسعود، و قيّده بقوله: «إن لم يكن خبر حذيفة الّذي ذكرناه عنه عن رسول الله ﷺ صحيحًا، فرسول الله ﷺ أعلم بما أنزل الله عليه، و ليس لأحد مع قوله الّذي يصحّ عنه قول». ثمّ ضعّف هذا الخبر بعدم سماع محمّد بن خلف عن سفيان... ثمّ دفع التّعارض بينه و بين قول ابن مسعود». فلاحظ.

و قد ذكر الفخر الرّازيّ القولين أيضًا، و ذكر ما احتجّ به القائلون بقول ابن مسعود من الوجوه، و دفع ما احتجّ به للقول الآخر، فلاحظ.

و عندنا أنّ الله أنذر بيوم يأتي فيه دخان ظاهر من السّماء، و لم يبيّن المراد به إلّا أنّ الآية ـ كما سبق ـ أشبه بآيات أشراط السّاعة ـ و قد نسبه النّيسابوريّ إلى الأكثر ـ اللّهمّ إلّا أن يثبت لدينا خبر صحيح عن النّبيّ و الأئمّة عليهم السّلام بخلافه.

٤ ـ و قال البُرُوسَوِيّ ـ و نحوه الآلوسيّ ـ: «أطلق الدّخان على شدّة القحط و غلبة الجوع على سبيل الكناية أو المجاز المرسل، و المعنى: فانتظر لهم يوم

شدّة و مجاعة، فإنّ الجائع يرى بينه و بين السّماء كهيئة الدّخان، إمّا لضعف بصره، أو لأنّ في عام القحط يظلم الهواء لقلّة الأمطار، و كثرة الغبار...». ولا شاهد لما ذكره من اعتبار مادام يجوز حمله على الحقيقة.

و قد حمله «الخفاجيّ» على أنّها استعارة تمثيليّة وقال: «إذ لا سماء لأنّه يوم تشقّق فيه السّماء، فمفرداته على حقيقتها...» ـ ثمّ رجّح أخيرًا قول ابن مسعود ـ

و قال ابن عاشور: «و هو تشبيه بليغ، أي بمثل دخان ـ ثمّ قال: ـ و عن الأعرج أنّه الغبار الّذي أثارته سنابك الخيل يوم فتح مكّة، فقد حجبت الغبرة السّماء، و إسناد الإتيان به إلى السّماء مجاز عقليّ، لأنّ السّماء مكانه حين يتصاعد في جوّ السّماء، أو حين يلوح للأنظار منها. و الكلام يؤذن بأنّ هذا الدّخان المرتقب حادث قريب الحصول، فالظّاهر أنّه حدث يكون في الحياة الدّنيا و أنّه عقاب للمشركين».

و عندنا أنّ شيئًا ممّا ذكر لا يصرف سياق الآية عن كونها بصدد بيان شيء من أشراط السّاعة، فجاءت بعد قوله ﴿بِدُخَانٍ مُبِينٍ﴾ ﴿يَغْشَى النَّاسَ هٰذَا عَذَابٌ اَلِيمٌ * رَبَّنَا اكْشِفْ عَنَّا الْعَذَابَ اِنَّا مُؤْمِنُونَ * اَنّٰى لَهُمُ الذِّكْرٰى وَ قَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُبِينٌ ـ إلى أن قال ـ يَوْمَ نَبْطِشُ الْبَطْشَةَ الْكُبْرٰى اِنَّا مُنْتَقِمُونَ﴾ الدّخان: ١١ ـ ١٦، و ما بعدها من الآيات إلى آخر السّورة. فلاحظ.

و قد اختار الطّباطبائيّ هذا القول أيضًا و حكى القول بكونه يوم فتح مكّة حين دخل جيش المسلمين مكّة، فارتفع الغبار كالدّخان المظلم، و كذا القول بأنّه يوم القيامة، ثمّ قال: «و القولان كما ترى».

و يلاحظ ثانيًا: أنّ آيتين جاءت إحداهما بشأن بدء الخلق، و الأخرى بشأن ختم الخلق، و كلاهما مكّيّتان كما هو شأن أكثر الآيات المكّيّة.

و ثالثًا: من نظائر هذه المادّة في القرآن:

يحموم ﴿وَ ظِلٍّ مِنْ يَحْمُومٍ﴾ الواقعة: ٤٣

نحاس ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِنْ نَارٍ وَ نُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ﴾ الرّحمن: ٣٥

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

درأ

٤ ألفاظ، ٥ مرّات
في ٥ سور: ١ مكّيّة، ٤ مدنيّة

يدرأ ١: ١-١ — فادرءوا ١-١
يدرؤن ٢: ١-١ — فادّارأتم ١-١

تصحيف إملائية

النُّصوص اللُّغويّة

الخليل: والدّريئة من آدم وغيره يُتعلّم عليها الطّعان.

وادّرأت دريئةً أي اتّخذتها.

والدّريئة: ما تستتر به فترمي الصّيد، وتقول منه: دريت الصّيد أدري دريًا.

والدّريئة بالهمز: الحلقة.

وتقول: جيء بني فلان ادّرأوا علينا، كأنّهم اعتمدوه بالغارة والغزو.

والدَّرْء: العوج في العصا والقناة، وكلّ شيء.

وطريق ذو دُرُوء، ممدود، أي ذو كُسور، ونحو ذلك من الأخاقيق.

وإنّه لذو تُدْرَإ في الحرب، أي ذو منعة وقوّة على أعدائه.

والتّدارؤ: التّدافع.

ودرأ فلان علينا ودرئ منه دُرُوءًا، إذا خرج مفاجأة.

ودرأته عنّي، أي دفعته.

وتُدْرَأ اسم وُضع للدّرء، كما يسمّى تُتْفُل وتُرْتُب.
يريد به: جاء النّاس تُرْتُبًا أي طُرًّا.

وتقول: اللّهمّ إنّي أدرأ بك في نحر فلان لتكفيني شرّه.

وَدَرَأْتُ عنه الحدَّ، أي أسقطته من وجه عدل. قال الله -عزّ وجلّ-: ﴿وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ﴾ النّور: ٨.

والتعطيل أن تُترك إقامة الحدّ. ويقال في هذا المعنى بعينه: درأت عنه الحدّ درءًا، ومن هذا الكلام اشتُقّ المُداراة بين النّاس.

وفي معنى آخر: كان بينهم دَرْءٌ، أي تدارُؤٌ في أمر فيه اختلاف واعوجاج ومُنازعة. قال الله عزّ وجلّ: ﴿فَادَّارَءْتُمْ فِيهَا﴾ البقرة: ٧٢، أي تدارأتم.

ودَرَأ علان علينا دُرُوءًا: خرج علينا مفاجأة.

والتدارُؤ: التدافع.

وتقول هُذيل: ادّرَيْتُ الصّيد، أي ختلته.

وادّرأت الناقة بضَرعها فهي مُدرئ: إذا أرخت ضرعها عند النتاج.

وكوكب دِرّيّ على «فِعّيل» من توقّده كأنه يدرأ دُرُوءًا، كأنه يُخرج نفسه من السّماء. [واستشهد بالشعر ٥ مرّات] (٨: ٥٩)

سيبويه: وممّا يُترك صرفه، لأنه يُشبه الفعل ولا يُجعل الحرف الأوّل منه زائدًا إلّا بثبت... وكذلك التُّدْرَأُ، إنّما هو من دَرَأتُ. (٣: ١٩٦)

وممّا يُدغم إذا كان الحرفان من مخرج واحد وإذا تقارب المخرجان قولهم: يطّوّعون في «يتطوّعون» و«يذّكّرون» في «يتذكّرون» و«يسّمّعون» في «يستمعون». الإدغام في هذا أقوى، إذ كان يكون في الانفصال، والبيان فيهما عربيّ حسن، لأنهما متحركان، كما حسن ذلك في يختصمون ويهتدون.

فإن وقع حرف مع ما هو من مخرجه أو قريب من مخرجه مبتدأً أُدغم وألحقوا الألف الخفيفة، لأنّهم لا يستطيعون أن يبتدئوا بساكن... وتصديق ذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿فَادَّارَءْتُمْ فِيهَا﴾ يريد: «فتدارأتم» و﴿وَازَّيَّنَتْ﴾ يونس: ٢٤، إنّما هي «تزيّنت»، وتقول في المصدر: ازّيّنًا وادّارُءًا. (٤: ٤٧٥)

الكِسائيّ: إذا كان مع الغُدّة -وهي طاعون الإبل- ورَمٌ في ضرعها، فهو دارئ. وقد درأ البعير يدرأ دُرُوءًا.

مثله: أبو عمرو والأصمعيّ.

(الأزهريّ ١٤: ١٥٩)

أبو عمرو الشّيبانيّ: به دَرْءٌ، أي خُراج يكون بأنفه. (١: ٢٤٣)

الفَرّاء: الدّارئ: العدوّ المُبادئ القريب، ونحن فُقراء دُرآء.[1] (الأزهريّ ١٤: ١٦٠)

الدّرّيّ من الكواكب النّاصعة، من قولك: دَرَأَ الكوكب، كأنّه رُجم به الشّيطان فدفعه.

(الأزهريّ ١٤: ١٥٨)

والعرب تسمّي الكواكب العظام الّتي لا تُعرف أسماؤها: الدّراريّ. (الجوهريّ ١: ٤٩)

أبو عُبَيْدَة: قد ادّرأتُ للصّيد، أي اتّخذتُ له دَرِيئةً، وهو أن تستتر ببعير أو غيره، فإذا أمكنك الرّمي رميتَ. وقد ادّرَيْتُ غير مهموز، وهو من الخَتْل. [ثمّ استشهد بشعر] (إصلاح المنطق: ١٥٥)

---

(١) وفي الأصل دُرآه، وهو تصحيف

أبو زَيْد: هي [الدَّرِيَّة] مهموزة لأنّها تُدرأ نحو الصَّيد. [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ١٤: ١٥٦)

[في كتاب الهمز] دارأْتُ الرَّجل مُدارأةً، إذا اتّقيْته. كان عنّي يَردُّ دَرْؤُكَ بعد الله شَغْبَ المستصعب المرِّيد، يعني كان دفعُك. (الأزهريّ ١٤: ١٥٧)

أدْرأَت النّاقة بضَرعها فهي مُدْرِئ، إذا أرسلت اللّبن وأرخت ضَرعها عند النّتاج. (الجوهريّ ١: ٤٨)

الأصمعيّ: الدَّرِيئة، مهموزة: الحلقة الّتي يتعلّم الرّامي عليها. (الأزهريّ ١٤: ١٥٦)

جاءنا السَّيل دَرْءًا وهو الّذي يَدرأ عليك من مكان لا تعلم به. (الأزهريّ ١٤: ١٥٩)

أبو عُبَيْد: وفي حديث سفيان: «قال السّائب للنّبيّ ﷺ: كنتَ شريكي فكنتَ خير شريك لا تُداري ولا تُماري».

إنّ «المداراة» هاهنا مهموز، من دارأْت، وهي المشاغبة والمخالفة على صاحبك. ومنها قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللهُ مُخْرِجٌ﴾ البقرة: ٧٢، يعني اختلافهم في القتيل.

ومن ذلك حديث إبراهيم ...في المختلعة: «إذا كان الدَّرْءُ من قِبَلها فلا بأس أن يأخذ منها» والمحدّثون يقولون: هو الدَّرْوُ، بغير همز، وإنّما هو الدَّرْءُ من دَرَأْتُ، فإذا كان الدَّرْءُ من قِبَلها فلا بأس أن يأخذ منها، وإن كان من قِبَله فلا يأخذ. يعني بالدَّرْء النّشوز والاعوجاج والاختلاف، وكلّ من دفعته عنك فقد دَرأْته. [ثمّ استشهد بشعر إلى أن قال]

وأمّا «المداراة»: في حُسن الخُلق والمعاشرة مع النّاس فليس من هذا، هذا غير مهموز وذلك مهموز. وزعم الأحمر أنّ مداراة النّاس تُهمز ولا تُهمز، والوجه عندنا ترك الهمز. (١: ٢٠٢)

ابن الأعرابيّ: الدّاريء: العدوّ المبادي، والدّاريء: الغريب. يقال: نحن فُقراء دُرَآء. (الأزهريّ ١٤: ١٥٧)

درأ فلان، أي هجم. والدِّرّيء: الكوكب المنقضّ يُدرَأ على الشّيطان. [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ١٤: ١٥٨)

ابن السِّكّيت: يقال: لأُقيمنّ مَيَلَك، وجَنَفَك، ودَرْأك و... كلّ هذا بمعنًى واحد. (٥١٥)

ويقال: درؤك مع فلان، أي مَيْلُك. (٥٦٩)

باب ما يُهمز ممّا تركت العامّة همزه... وتقول: اندرأْتُ عليه اندراءً، والعامّة تقول: اندرَيْتُ. (إصلاح المنطق: ١٥٠)

باب ما يُهمز فيكون له معنًى، فإذا لم يُهمَز كان له معنًى آخر... وتقول: دَرأْته عنّي، إذا دفعتَه، أدرؤه دَرْءًا. ومنه «ادْرَؤُوا الحدود بالشُّبهات».

وقد دَرِيتُه أدْرِيه دَرْيًا، إذا ختلْته. وقد دارأْته، إذا دفعته عنك بخصومة. وقد داريتُه، إذا حاسَنْتَه. [ثمّ استشهد بشعر] (إصلاح المنطق: ١٥٤)

الدَّرِيَّة: البعير يَستتر به من الوحش، يَختل حتّى إذا أمكن رميه رمَى. (الأزهريّ ١٤: ١٥٦)

ناقة دارئ، إذا أخذتها الغُدّة في مَراقّها واستبان حجمُها، ويسمّى الحجم دَرْءًا وحجمها نُتوؤها. [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ١٤: ١٥٩)

ابن أبي اليمان: يقال: دَرأْتُ عنه الشّرّ أدرؤه

دَرْءٌ، أي دفعته. قال الله جلّ وعزّ ﴿ويَدْرَؤُا عَنْهَا العذابَ﴾ النور ٨.

و الدَّرْءُ الميْل ٩٦

المُبرِّد: وقوله «و ادْرَأوا بالبيِّنات والأيمان» إنّما هو دفع، من ذلك قول رسول الله ﷺ «ادْرَؤُا الحدود بالشّبهات»... (١: ١٠)

جاء السّيل دَرْءًا و ظَهْرًا. ودَرَأ فلان علينا وطَرَأ إذا طلع من حيث لاتدري. (الأزهريّ ١٤: ١٥٩)

الزّجّاج: و درأتُ عنه الحدّ أي دفعتُه عنه

و أدرأت النّاقة فهي مُدْرئ، إذا أنزلت اللّبن

(فعلت و أفعلت: ٩٦)

و دَرَأتُه عن الشّيء أدْرَأُه دفعتُه

(فعلت و أفعلت: ٥٦)

ابن دُرَيْد: دَرَأ عليه إذا سَطا عليه و حمل عليه على مكروه صاحبه الّذي يحاربه (١: ٣١٧)

و دَرَأتُ الشّيء عنّي أدْرَأُه، إذا دفعته ومنه قولهم: تَدَرَّأ بالله ما لا تُطيق

و تدارأ الرّجلان، إذا تدافعا وكذلك تدارأ القوم وادّارؤوا، إذا تنازعوا في أمر [أو] تدافعوا في شرّ أو خصومة.

و دَرْأ اسم رجل، مهموز مقصور

و الدَّرْء: الدّفع، و في الدّعاء: اللّهمّ إنّي أدْرَؤُك في نحره.

و درأته بحجر، إذا رميته به. و دريئة بغير همز

و الدَّرْء: القطعة المشرفة من الجبل، والجمع دُرُوء (٣: ٢٤١)

و تقول: أدرأت النّاقة بضَرْعها إدراءً فهي مُدْرئ، إذا أنزلت اللّبن. (٣: ٢٧٠)

و دَرَأتُ عنه الحدّ و غيره أدْرَؤُه دَرْءًا، إذا أخّرته عنه (٣: ٢٨١)

و تَدَرَّأ القوم بينهم، مثل تَدارَّأ، و قالوا: ذو تُدْرَئِهم (٣: ٤٢٣)

و دارأتُ الرّجل عنّي، إذا دافعته. و تقول: اللّهمّ إنّي أدْرَأ بك في نحره.

و تدارأ القوم بينهم، إذا تدافعوا أمرًا

و دارأتُ الرّجل مدارأة، إذا دفعته

و يقال: [درأ] البعير فهو دارئ، إذا ظهرت غُدّته

و درأتُ الوسادة، إذا بسطتها، و كلّ شيء بسطته فقد درأته [و استشهد بالشّعر مرّتين] (٣: ٤٤٢)

القاليّ: يقال: دَرَهْتُه عنّي و دَرَأته عنّي دفعتُه و تَدَرَّأ مثل اندرأ. (١: ٥٣)

الدّريئة مهموزة: الحلقة الّتي يُتعلّم عليها الطّعن، وهي فعيلة بمعنى مفعولة، من درأت أي دفعتُ

و الدّريّة غير مهموزة: دابّة أو جمل يستتر به الصّائد فيرمي الصّيد، وهو من دَرَيتُ أي ختلتُ. [ثمّ استشهد بشعر] (٢: ١٩٣)

اندرأ: اندفع. يقال: اندرأ علينا، واندرأه: استدفع، ودَرَأته و درهته (٢: ٢٤٦)

الأزهريّ: ...و قال أبو عُبَيد: قال الأحمر: المدارأة من حُسن الخُلُق، مهموزٌ و غير مهموز

فلمن من همزه فمعناه الاتّقاء لشرّه، كما قال أبو زيد: دارأتُ الرّجل، إذا اتّقيته، ومن لم يهمزه جعله

من دريتُ بمعنى ختلتُ.

وقال أبو زيد: درأتُ عنه الحدّ وغيره أدرؤه درءًا، إذا أخّرته عنه.

قلت: وأدرأت الناقة بضرعها، إذا أنزلت اللبن فهي مُدرئ إدراءً.

ويقال: إن فلانًا لذو تُدْرَأٍ في الحرب، أي ذو منعة وقوّة على أعدائه. وهذا اسم وُضع للدفع.

ويقال: درأ علينا فلانٌ دُرُوءًا، إذا خرج مُفاجأة.

يقال: درأتِ النار، إذا أضاءت.

وأخبرني المنذريّ عن خالد بن يزيد قال: يقال درأ علينا فلان وطرأ، إذا طلع فجأة، ودرأ الكوكب دُرُوءًا، من ذلك. قال: وقال نصير الرازيّ: دُرُوء الكوكب طلوعه، يقال: دَرَأ علينا.

شمر عن ابن الأعرابيّ: إذا درأ البعير من غُدّته رجَوْا أن يَسلم. قال: ودرأ إذا ورم نحره.

وقال غيره: بعير دارئ، وناقة دارئ مثله.

ويقال: درأتُ له وسادةً، إذا بسطتها له، ودرأتُ وضين البعير، إذا بسطته على الأرض ثمّ بركته عليه لتشدّه به، وقد درأتُ فلانًا الوضين على البعير ودارأته.

ويقال: اللّهمّ إنّي أدرأ بك في نحر عدوّي لتكفيني شرّه. (١٤١، ١٥٦)

الصّاحب: الدَّرْءُ: العوج في كلّ شيء تصلُّب إقامته. درأ العود دُرُوءًا ودَرْءًا.

وبئر ذات درء، أي ذات طائق.

وطريق ذو دُرُوءٍ، أي فيه كسور.

ودَرْءُ كلّ شيء حيثه.

وفلان ذو تُدْرَأٍ في الحرب، أي ذو منعة وقوّة على أعدائه.

ودرأتُ فلانًا عنّي: دفعتُه. واللّهمّ إنّي أدرأ بك في نحره.

ودرأتُ الحدّ: أسقطتُه، وفي الحديث: «ادرؤوا الحدود بالشّبهات».

وكان بين القوم درءٌ وتدارُؤٌ، أي اختلاف وعوجاج، من قوله عزّ وجلّ: ﴿فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا﴾ البقرة: ٧٢

ودارأته: كاتمته ما في نفسي.

وهو يُدارئه، أي يدافعه.

ودرأ علينا درءًا ودُرُوءًا، أي طلع وخرج مفاجأةً.

ودرأتْ علينا الماشية هجمتْ.

والدَّرِيئة: الحربيّة والسّرمال، الّذي تدرأ عليك، أي تغير.

والدّارئ: الغريب، وقوم دُرّاء.

وأدرأتِ النّاقة بضرعها، وهي مُدْرِئ، إذا أرخت ضرعها عند النّتاج.

ودَرَأ البعير فهو دارئ: إذا ورم ظهره وظهرت غدّته. ودرأتِ الشكّة وبل بها دَرْأة ودُرُوءٌ.

ورجل مَدْرُوء: مطعون، ودرئ نحوه.

وتُقرأ: كوكب درّيء، على «فعّيل»، أي كأنّه يَخرج نفسه من السّماء، من درأ دُرُوءًا.

ودرأتِ النّار: أضاءت.

والدّراري: الكواكب اللّاتي تدرأ فتقتحم اقتحام

القمر

وهو دُرِّيءُ القوم، أي كبيرهم

وتُدْرَأُ اسم موضع

وسال الوادي دَرْءًا ودُرْءًا، أي من غير مطر أرضه

ودُرُوءًا، كذلك

ودَرَأَ الوادي: دفع بالسّيل من مكان آخر

والدّارئ: الوادي

ودرأْتُ الوسادة: بسطتها

ودرأْتُ وضين النّاقة: شددته وبسطته على الأرض

وادّرأْتُ للصّيد: تحدّثت دريئةً فهمزه

والدّريئة السّترة أيضًا

وادّرأ بنو فلان بفلان، أي نصبوه للعرض والخصومه (٩: ٣٤٤)

الخَطّابيّ: [في حديث]: «أنّ النّبيّ ﷺ صلّى فجاءت بَهْمة تمرّ بين يديه، فما زال يُدارئها حتّى ألصق بطنه بالجدار». قوله: «يُدارئها» أراد يدافعها من الدّرْء مهموزًا، وليس من المداراة الّتي تجري مجرى الرّفق والمساهلة في الأمور (١: ١٦٤)

وأمّا الدّريئة مهموزة فـ[هو] الحلقة الّتي يتعلّم عليها الطّعان. [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٣٣٤)

[في كلام العبّاس]: «...وقد كنت في القوم ذا تُدْرَإٍ...». قوله: «ذا تُدْرَإٍ» أي ذا هجوم واقتحام

ويقال: درأ عليهم السّيل، إذا هجم. والتّاء زائدة كهي في قولهم: شرٌّ ترتبةٌ، أي راتب دائم. [ثمّ استشهد بشعر]

وقال بعضهم: تُدْرَأُ القوم: رئيسهم. (٢: ١٦)

في حديث أبي بكر: «... صادف دَرْءَ السّيل...».

وقوله: «دَرْءَ السّيل» أي هجومه وإقباله، وفيه لغتان: ضمّ الدّال وفتحها

قال الفرّاء: يقال: سال الوادي دُرْءًا ودَرْءًا، إذا سال من مطر غير أرضه، وسال الوادي ظُهْرًا وظَهْرًا، إذا سال من مطر أرضه

وقال غيره: يقال: درأنا السّيل، أي جاء فجأة (٢: ٢١-٢٨)

الجَوهَريّ: الدّرْء: الدّفع. وفي الحديث: «ادْرَؤوا الحدود ما استطعتم»

ودَرَأَ علينا فلان يدرَأُ دُرُوءًا والدّرأ، أي طلع مفاجأة، ومنه كوكب دِرِّيءٌ على «فِعِّيل» مثل سِكِّير وخِمِّير، لشدّة توقّده وتلألئه. وقد درأ الكوكب دُرُوءًا.

وتقول: ادّرأنا عليها فلان، أي تطاول

وقولهم: السّلطان ذو تُدْرَإٍ [بضمّ التّاء] أي ذو عُدّة وقوّة على دفع أعدائه عن نفسه، وهو اسم موضوع للدّفع، والتّاء زائدة كما زيدت في تُرْتُب وتنْضُب وتَتْفُل.

وتقول: تدارأتم، أي اختلفتم وتدافعتم، وكذلك ادّارأتم، وأصله: تدارأتم، فأُدغمت التّاء في الدّال، واجتلبت الألف ليصحّ الابتداء بها

والمدارأة: المخالفة والمدافعة، يقال: فلان لا يُداري ولا يُماري.

فأمّا مداراة في حُسن الخُلُق والمعاشرة، فإنّ

الأحمر يقول فيه إنّه يُهمز ولا يُهمز يقال: دارأته ودريته، إذا اتّقيته ولاينته

وتقول: جاء السّيل دُرْءًا بالضّمّ، أي من بلد بعيد

والدَّرْء بالفتح، العِوَجُ، يقال: أقمتُ دَرْءَ فلان، أي اعوجاجه وشغبه

ومنه قولهم: بئْر ذاتُ دَرْء، وهو الحَيْدُ وطريق ذو دُرُوء على «فُعُول» أي ذو كسور وجرفة

والدّريئة البعير أو غيره، يستتر به الصّائد، فإذا أمكنه الرّمي رمى. أبو زيد: وهو مهموز لأنّها تُدْرَأ نحو الصّيد، أي تُدفع. أبو عُبيدة: ادّرأتُ للصّيد على «افتعلتُ» إذا اتّخذت له دريئة

والدّريئة أيضًا حلقة يُتعلّم عليها الطّعن

ودَرَأ البعير دُرُوءًا، أي أغدّ وكان مع الغدّة ورم في ظهره، فهو دارئ. [واستشهد بالشّعر ٣ مرّات]

(١: ٤٨)

ابن فارس: الدّال والرّاء والهاء ليس أصلًا، لأنّ الهاء مُبدلة من همزة. يقال: دَرَأ أي طلع، ثمّ يُقلب هاء، فيقال: دَرَهَ، والمِدْرَه: لسان القوم والمتكلّم عنهم

الدّال والرّاء والحرف المعتلّ والمهموز، أمّا الّذي ليس بمهموز فأصلان.

أحدهما: قصد الشّيء واعتماده طلبًا، والآخر حدّة تكون في الشّيء

وأمّا المهموز فأصل واحد، وهو دفع الشّيء [إلى أن قال:]

وأمّا المهموز فقولهم: دَرَأتُ الشّيء: دفعتُه، قال الله تعالى: ﴿وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ﴾ النّور: ٨.

ومن الباب الدّريئة الحلقة الّتي يُتعلّم عليها الطّعن

يقال: جاء السّيل دَرْءًا، إذا جاء من بلد بعيد

وفلان ذو تُدْرَإ، أي قويّ على دفع أعدائه عن نفسه.

ودَرَأ فلان، إذا طلع مفاجأة، وهو من الباب، كأنّه اندرأ بنفسه، أي اندفع. ومنه دارأت فلانًا، إذا دافعته

وإذا لُيّنت الهمزة كان بمعنى الخَتْل والخِداع، ويرجع إلى الأصل الأوّل الّذي ذكرناه في دَرَيتُ ودَرَيتُ

فأمّا الدَّرْء الّذي هو الاعوجاج، فمن قياس الدّفع، لأنّه إذا اعوجّ اندفع من حدّ الاستواء إلى الاعوجاج، وطريق ذو دَرْء، أي كسور وحرفة. وهو من ذلك

ويقال: أقمتُ من درئه، إذا قوّمته

ويقولون: دَرَأ البعير، إذا ورم ظهره، فإن كان صحيحًا فهو من الباب، لأنّه يندفع إذا ورم.

ومن الباب: أدْرأتِ النّاقة فهي مُدْرئ، وذلك إذا أرخت ضرعها عند النّتاج [واستشهد بالشّعر ٥ مرّات]

(٢: ٢٧١)

الهَرَويّ: وقوله: ﴿فَادّارَأْتُمْ﴾ البقرة: ٧٢، أي تدارأتم وتدافعتم، يعني اختلافهم في القتيل؛ وذلك أنّ كلّ فريق كان يدفع القتل عن نفسه. يقال: دارأته، إذا دفعته مهموز، وداريته بالياء، إذا لاينته، ودريته، إذا ختلته. [وذكر بعض الأحاديث الّذي قد سبق وأضاف:] وفي حديث القبائل «..صادف دَرْءُ السّيل

درءٌ يدفعه». سمعت الأزهريّ يقول. يقال للسّيل إذا أتاك من حيث لاتحتسبه سيل دَرْءٌ، أي يدفع هذا ذاك و ذاك هذا، قال. و الدَّرْء شبه العَتب في الحبل ويهيضه تُكسّره وتُصدّعه وتُنفّعه.

في حديث عمر «دَرَأ جُمْعة من حصى المسجد». قوله «دَرَأ جُمعه» أي بسطها و يقولون يا جارية ادّارئي له الوسادة، أي ابسُطي [ثمّ استشهد بشعر]

و في الحديث «السّلطان ذو تُدرَءٍ» أي هجوم لايتوقّى و لايهاب، من قولك. تدرّأ علينا، أي طلع

(٢١: ٦٢٦)

أبو سَهْل الهَرَوِيّ: و درأتُ الرّجل، بالهمز، إذا دفعته، وقد تدارَأ الرّجلان، إذا تدافعا

و دارَيته بغير همز، إذا لاينته وخدعته

(التلويح: ٢٧)

ابن سيده: درأه يدرأه درءًا، و درأةً دفعه

و تدارأ القوم. تدافعوا في الخصومة و نحوها و اختلفوا. و في التّنزيل. ﴿فَادّارَءتُمْ فِيهَا﴾ البقرة ٧٢

و إنّه لذو تُدرَإٍ، أي حفاظ و منعة و مدافعة، يكون ذلك في الحرب والخصومة، تاؤه زائدة، لأنّه من درأتُ، و لأنّه ليس في الكلام مثل جُعْفَر

و دَرَأ عنه الحدّ دَرْءًا. دفعه، و في الحديث. «ادْرَؤُوا الحدود بالشّبهات».

وادّرأ علينا بشرّ وتدرّأ تدافع

و دَرَأ السّيل، و اندرأ: اندفع

و جاء السّيل دُرْءًا و دَرْءًا، إذا اندرأ من مكان لايُعلَم به

و قيل. جاء الوادي دُرْءًا، إذا سال بمطر واد آخر، وإن سال بمطر نفسه قيل: سال ظهرًا، حكاه ابن الأعرابيّ

و استعار بعض الرُّجّاز الدَّرْء لسيلان الماء من أفواه الإبل في أجوافها، لأنّ الماء إنّما يسيل هنالك غريبًا أيضًا؛ إذ أجواف الإبل ليست من منابع الماء و لامناقعه

و درأ الوادي بالسّيل دفع [و ذكر شعرًا وشرحه]

[و] درأ الرّجل يدرأ دَرْءًا، و دُرُوءًا، مثل طرأ، و هم دُرّاء، و الدُّرّاء

و دَرَأ عليهم دَرْءًا و دُرُوءًا خرج فجاءة

و درأ عليهم دَرْءًا و دُرُوءًا، خرج. و كذلك اندرأ و تدرّأ

و الدَّرْء: الميل

و اندرأ الحريق انتشر

و كوكب دُرّيء: مندفع في مُضيّه، من المشرق إلى المغرب من ذلك؛ و الجمع دَراريء، على وزن دراريع

و الدّريئة الحلقة الّتي يتعلّم الطّعن و الرّمي عليها

و الدّريئة كلّ ما استتر به من الصّيد ليختل؛ و الجمع الدّرايا، و الدّرائئ بهمزتين. كلاهما نادر

و درأ الدّريئة للصّيد يدرؤها درءًا ساقها و استتر بها

و تدرّأ القوم استتروا عن الشّيء ليختلوه.

ودرأ البعير يَدْرَأ دُرُوءاً، فهو دارئ: ورِمَ ظهره، وكذلك الأنثى بغير هاء، واستعاره «رؤبة» للمستوحِ المغضَب. [فذكر شعره]

وأدْرَأت الناقة، وهي مُدْرِئ: استرخى ضَرْعها وقيل: هو إذا أنزلت اللبن عند النتاج

والدَّرْء: العِوَج في القناة ونحوها مما تصعب إقامته، والجمع: دُرُوء.

ودُرُوء الطريق: كُسُوره وأخاقيقه

والدَّرْء: نادر يندُر من الجبل، وجمعه دُرُوء

ودرأ الشيء دَرْءاً: بسطه

ودَرْء: اسم رجل. [واستشهد بالشعر ٣ مرات]

(٣٧٢: ٩)

الرَّاغب: الدَّرْء: الميل إلى أحد الجانبين، يقال: قوّمت دَرْأه.

ودَرَأتُ عنه: دفعتُ عن جانبه

وفلان ذو تدرُّؤ، أي قويّ على دفع أعدائه

ودارأته: دافعته. قال تعالى: ﴿وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ﴾ الرّعد: ٢٢، وقال: ﴿وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ﴾ النّور: ٨.

وفي الحديث: «ادرَؤوا الحدود بالشبهات» تنبيهٌ على تطلّب حيلة يُدفع بها الحدّ.

قال تعالى: ﴿قُلْ فَادْرَءُوا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ﴾ آل عمران: ١٦٨، وقوله: ﴿فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا﴾ البقرة: ٧٢، هو «تفاعلتم» أصله: تدارأتم، فأُريد منه الإدغام تخفيفاً، وأُبدل من التاء دال فسُكّن للإدغام، فاجتُلب لها ألف الوصل فحصل على: افاعلتم.

قال بعض الأدباء: ادّارأتم: افتعلتم، وغلط من أوجه:

أوّلاً: أنّ ادّارأتم على ثمانية أحرف، وافتعلتم على سبعة أحرف.

والثاني: أنّ الّذي يلي ألف الوصل تاء، فجعلها دالاً.

والثالث: أنّ الّذي يلي الثاني دال، فجعلها تاء.

والرابع: أنّ الفعل الصحيح العين لا يكون ما بعد تاء الافتعال منه إلّا متحرّكاً، وقد جعله هاهنا ساكناً.

والخامس: أنّ هاهنا قد دخل بين التاء والدال زائد، وفي افتعلت لا يدخل ذلك.

والسادس: أنّه أنزل الألف منزل العين، وليست بعين.

والسابع: أنّ افتعل قبله حرفان، وبعده حرفان، وادّارأتم بعده ثلاثة أحرف. (١٦٩)

الزّمخشريّ: درأ عنه البلاء، ودرأ العدوّ: دفعه

ودرأ الزّمام لناقته

وفلان ذو تُدْرَإ: قويّ على دفع أعدائه

[و] في الحديث: «... درأ الحصى دَرْأة» أي دفعه مسوّياً به

ودارأه: دافعه

وتدارَؤوا: تدافعوا.

وتدارَؤوا في الخصومة وادّارَؤوا

وتخذ دريئة للصيد، وهي الدّريئة

وتخذوا دريئة للطّعن، وهي حلقة يتعلّمون

عليها الطّعن

ومن المجاز درأ الكوكب طلع كأنّه يدرأ الظلام

ودرأت النّار أضاءت

ودرؤوا علينا هجموا

ودرأ السّيل عليهم.

وردّوا درء السّيل ودرء العدوّ

(أساس البلاغة ١٢٨)

في قصّة حُنَين: «... أو متقدّمة دريّة أمام الخيل ...»؛ «الدّريّة» بعير يستتر به الصّائد عند رمي الوحش من رداء، إذا ختله. وهي الدّريئة أيضًا بالهمز من الدّرء وهو الدّفع، لأنّه يدرأ درءًا ودراءً حتّى يقرب من الرّميّة أي يجعل الرّجّالة سترًا دون الخيل

(الفائق ١: ١٢٨)

المدينيّ: في حديث دُرَيد بن الصّمّة في غزوة حُنَين: «دريئة أمام الخيل» قيل: الدّريئة بالهمز: حلقة يُتعلّم عليها الطّعن. [ثمّ استشهد بشعر]

والدّريّة بغير همز: حيوان يستتر به الصّائد فيتركه يرعى مع الوحش حتّى إذا أنست به الوحش أمكنت من طالبها رماها. وقيل: على العكس من ذلك في الهمز وتركه. وقيل: هو من درأه، إذا ختله، أو من الدّرء، وهو الدّفع (١: ٦٤٧)

ابن الأثير: فيه «ادرؤوا الحدود بالشّبهات» أي ادفعوا. ومنه الحديث «إذا تدارأتم في الطّريق» أي تدافعتم واختلفتم. [ثمّ ذكر أكثر الأحاديث المتقدّمة]

(٢: ١٠٩)

الصّغانيّ: رجل ذو تُدرَأ، إذا كان مدافعًا ذا عزّ ومنعة مثل تُدرَإ.

ودرأت النّار إذا أضاءت.

ودرأت له وسادة، أي بسطتها. ودرأت وضين البعير، إذا بسطته على الأرض، ثمّ أبركته عليه. [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٢٠)

الفيّوميّ: [قال في «درى»:] ... ودرأت الشّيء بالهمز درءًا من باب «نفع» دفعته، وداراته: دافعته، وتدارؤوا: تدافعوا (١: ١٩٤)

الفيروزاباديّ: درأه كجعله، درءًا ودرأة: دفعه. والسّيل: اندفع، كاندرأ. والرّجل طرأ، وخرج مفاجأة. والنّار: أضاءت. والبعير: أغدّ، ومع الغدّة ورم في ظهره. والشّيء: بسطه

وتدارؤوا: تدافعوا في الخصومة

وجاء السّيل درءًا، ويضمّ: اندرأ من مكان لا يُعلم به

والدّرء: الميل والعوج في القناة ونحوها، ورجل، وواد رييدر من الجبل

ودُرُوء الطّريق: أخاقيقه

واندرأ الحريق: انتشر

والدّريئة: الحلقة يُتعلّم الطّعن والرّمي عليها، وكلّ ما استُتر به من الصّيد ليُختل

وتدرّؤوا: استتروا عن الشّيء ليختلوه، وعليهم: تطاولوا

وناقة دارئ: مُغدّة ومُدرِئ: أنزلت اللّبن، وأرخت ضرعها عند النّتاج. وكوكب درّيء كسكّين، ويضمّ ـ وليس «فُعّيل» سواه ـ ومُرّيق

متوقّد متلألئ، وقد دَرَأ دُرُوءً.

و دُرِّيّ، بالضمّ والياء، في «درر».

و دارأته: دارَيْتُه، ودافعته، ولاينته. ضدّ.

و رجل ذو تُدْرَإٍ و تُدْرَأَة: مدافع ذو عزّ و منعة.

و درأ، كجبل: اسم.

و ادّارأتم: أصله تدارأتم.

و ادّارأت الصّيد، على «افتعل»: اتّخذت له دريئة. (١: ١٥)

الطُّرَيحيّ: [و في الحديث]: «لا يقطع صلاة المسلم شيء، و لكن ادرؤوا ما استطعتم».

و في الدّعاء على الأعداء: «وأدرأ بك في نحورهم» أي أدفع بك فيها لتكفيني أمرهم. وخصّ النّحر، لأنّه أسرع وأقوى في الدّفع والتّمكّن من المدفوع.

و في الحديث: «يتدارؤون الحديث» أي يتدافعونه؛ و ذلك أنّ كلّ واحد منهم يدفع قول صاحبه بما يقع له من القول. و كأنّ المعنى: إذا كان بينهم مماحكة في القرآن طفقوا يدافعون بالآيات؛ و ذلك كأن يسند أحدهم كلامه إلى آية، ثمّ يأتي صاحبه بآية أخرى مدافعًا له، يزعم أنّ الّذي أتى به نقيض ما استدلّ به صاحبه، و هذا شبّه لهم بحال من قبلهم، فقال: «ضربوا كتاب الله بعضه ببعض فلم يميّزوا المحكم من المتشابه و النّاسخ من المنسوخ» الحديث. (١: ١٣٧)

مَجْمَعُ اللُّغَة: درأ يدرأ درءًا: دفع. و درأ عنه الشّرّ: دفعه عنه.

تدارأ القوم: تدافعوا. وتدارأ القوم: اختلفوا.

و يقال: ادّارؤوا، وأصله تدارؤوا. (١: ٣٨٦)

نحوه محمّد إسماعيل إبراهيم. (١: ١٨٤)

محمود شيت: أ- درأ الحربة: دفعها عن نفسه.

ب- إدرأ: إيعاز في تدريب الحربة، ادفع الحربة عن نفسك.

ج- الدّريئة: ما يُستتر به في ميدان الرّمي، و ميدان الرّمي: آلة يُتعلّم بها الجنود في تدريب الحربة، أشبه برمح في رأسها كرة من الجلد، و في طرفها الثّاني حلقة. (١: ٢٣٨)

المُصْطَفَويّ: الأصل الواحد في هذه المادّة هو الدّفع مع شدّة، بحيث يشعر بحصول الخلاف والخصومة، و هذا هو الفارق بينها و بين مادّة الدّفع.

و أمّا الفرق بينها و بين الرّدّ والمنع والكفّ والإمساك: هو أنّ الرّدّ يلاحظ فيه المنع على عقبه، والدّفع يلاحظ فيه مطلق جهة المنع، سواء كان ردًّا على العقب أم لا.

والمنع يلاحظ فيه جهة إيجاد ما يتعذّر به الفاعل لعاذر في عمله، فهو ضدّ الفعل و إيجاده، أعمّ من أن يكون في ضرّ أو على نفسه أو غيره.

و الإمساك: حبس النّفس عن الفعل، نقيض الإرسال.

والكفّ: امتناع عمّا تشتهي النّفس، و مرجعه إلى الانقباض و التّجمّع، فهو ضدّ البسط.

﴿وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ اَنْ تَشْهَدَ اَرْبَعَ شَهَادَاتٍ﴾ النّور: ٨، ﴿وَيَدْرَؤُنَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ﴾ الرّعد: ٢٢، ﴿قُلْ فَادْرَؤُا عَنْ اَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ﴾ آل عمران: ١٦٨، ﴿وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّارَأْتُمْ﴾ البقرة: ٧٢، فيلاحظ في

هذه الموارد معنى الدّفع مع شدّة محتاجة إليها في موارد الخصومة والخلاف.

و بهذا يظهر لطف التّعبير بها دون موادّ الدّفع والرّدّ والمنع و غيرها.

فإنّ العذاب، و السّيّئة الحاصلة من الأعمال السّيّئة، والموت المدرك للنّفوس، و الخلاف الحاصل من القتل: ملازمة لتحقّق الخلاف و الخصومة و تقتضي الدّفع بشدّة، ليحصل النّجاة و التّخلّص عنها.

و أمّا التّعبير بالدّفع في قوله تعالى: ﴿اِدْفَعْ بِالَّتي هِيَ اَحْسَنُ السَّيِّئَةَ﴾ المؤمنون: ٩٦ فإنّ المورد مقام إلا و إرشاد إلى معنى الدّرء، و الدّرء الشّديد إنّما يتحقّق في مقام العمل و الامتثال. (٣: ٨٨)

النّصوص التّفسيريّة

يَدْرَؤُا

﴿وَ يَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ اَنْ تَشْهَدَ اَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللهِ اِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ النّور: ٨.

ابن عبّاس: يعني يدفع الحاكم. (٢٩٢)

و هكذا أكثر المفسّرين.

زَيْد بن عليّ: يرفع عنها الحدّ و الرّجم و العذاب. (٢٨٩)

عزّة دروزة: يسقط عنها الحدّ. (١٠: ٢١)

لاحظ: ع ذ ب: «العذاب».

يَدْرَؤُنَ

١- ﴿وَ الَّذينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَ اَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَ عَلَانِيَةً وَ يَدْرَؤُنَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ اُولٰئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ﴾ الرّعد: ٢٢

٢- ﴿اُولٰئِكَ يُؤْتَوْنَ اَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا وَ يَدْرَؤُنَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ القصص: ٥٤

لاحظ: ح س ن: «الحسنة».

فَادْرَؤُا

﴿اَلَّذينَ قَالُوا لِاِخْوَانِهِمْ وَ قَعَدُوا لَوْ اَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا قُلْ فَادْرَؤُا عَنْ اَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقينَ﴾ آل عمران: ١٦٨

ابن عبّاس: ادفعوا. (٦٠)

و هكذا أكثر التّفاسير.

الطّبريّ: يعني فادفعوا، من قول القائل: درأت عن فلان القتل، بمعنى دفعت عنه، أدرؤه درءًا [ثمّ استشهد بشعر]

يقول تعالى ذكره: قل لهم: فادفعوا إن كنتم ـ أيّها المنافقون ـ صادقين في قيلكم: لو أطاعنا إخواننا في ترك الجهاد في سبيل الله مع محمّد ﷺ و قتالهم أباسفيان و من معه من قريش، ما قتلوا هنالك بالسّيف، و لكانوا أحياء بقعودهم معكم، و تخلّفهم عن محمّد ﷺ و شهود جهاد أعداء الله معه ﴿عَنْ اَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ﴾ فإنّكم قد قعدتم عن حربهم، و قد تخلّفتم عن جهادهم، و أنتم لا محالة ميّتون. (٣: ٥١٢)

نحوه ابن كثير (٢: ١٥٢).

الطُّوسيّ: معناه: ادفعوا. [ثمّ استشهد بشعر]

فإن قيل: كيف يلزمهم دفع الموت عن أنفسهم بقولهم: أنّهم لو لم يخرجوا لم يُقتلوا؟

قيل: لأنّ من علم الغيب في السّلامة من القتل يجب أن يمكنه أن يدفع عن نفسه الموت فليدفعه، فهو أجدى عليه.

فإن قيل: كيف كان هذا القول منهم كذبًا مع أنّه إخبار على ما جرت به العادة؟

قلنا: لأنّهم لايدرون، لعلّهم لو لم يخرجوا لدخل المشركون عليهم في ديارهم، فقتلوهم. هذا قول أبي عليّ. (٣: ٤٥)

القُشَيْريّ: قل لهم يا محمّد استديموا لأنفسكم الحياة، وادفعوا عنها هجوم الوفاة! ومتى تقدرون على ذلك؟! هيهات هيهات. (١: ٣٠٨)

الزّمخشريّ: معناه قل: إن كنتم صادقين في أنّكم وجدتم إلى دفع القتل سبيلًا ـ وهو القعود عن القتال ـ فجدوا إلى دفع الموت سبيلًا، يعني أنّ ذلك الدّفع غير مُغن عنكم، لأنّكم إن دفعتم القتل الّذي هو أحد أسباب الموت لم تقدروا على دفع سائر أسبابه المثبوتة، ولابدّ لكم من أن يتعلّق بكم بعضها. وروي أنّه مات يوم قالوا هذه المقالة سبعون منافقًا. (١: ٤٧٨)

نحوه المراغيّ (٤: ١٣٠).

ابن عطيّة: والدّرْء: الدّفع. [ثمّ استشهد بشعر]

ولزوم هذه الحجّة هو أنّكم أيّها القائلون بأنّ التّوقّي واستعمال النّظر يدفع الموت فتوقّوا وانظروا في الّذي يغشاكم منه حتف أنوفكم، فادفعوه إن كان قولكم صدقًا، أي إنّما هي آجال مضروبة عند الله. (١: ٥٤٠)

الطَّبْرِسيّ: أي فادفعوا ﴿عَنْ اَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ﴾ في هذه المقالة، ولايمكنهم دفع الموت لأنّه يجوز أن يدخل عليهم العدوّ فيقتلهم في قعر بيوتهم، وإنّما ألزمهم الله دفع الموت عن أنفسهم بمقالتهم: أنّهم لو لم يخرجوا لم يُقتلوا، لأنّ من علم الغيب في السّلامة من القتل، يجب أن يمكنه أن يدفع عن نفسه الموت، فينبغي أن يدفعه هذا القائل، فإنّه أجدى عليه.

وفي الآية ترغيب في الجهاد، وبيان أنّ كلّ أحد يموت بأجله، فلاينبغي أن يجعل ذلك عذرًا في القعود عن الجهاد، لأنّ المجاهد ربما يسلم، والقاعد ربما يموت، فيجب أن يكون على الله التّكلان. (١: ٥٣٤)

ابن الجَوْزيّ: أي فادفعوا... ﴿اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ﴾ أنّ الحذر ينفع مع القدر. (١: ٤٩٩)

البَيْضاويّ: أي إن كنتم صادقين أنّكم تقدرون على دفع القتل عمّن كُتب عليه، فادفعوا عن أنفسكم الموت وأسبابه، فإنّه أحرى بكم. والمعنى أنّ القعود غير مُغن عن الموت، فإنّ أسباب الموت كثيرة، فكما أنّ القتال يكون سببًا للهلاك والقعود يكون سببًا للنّجاة، قد يكون الأمر بالعكس. (١: ١٩١)

نحوه الكاشانيّ (١: ٣٦٨)، وشبّر (١: ٣٩٧).

القُرْطُبيّ: أي قل لهم يا محمّد: إن صدقتم فادفعوا الموت عن أنفسكم، والدّرْء: الدّفع. بيّن بهذا أنّ الحذر

لايمنع من القدر، وأنّ المقتول يُقتل بأجله، وما علم الله وأخبر به كائن لامحالة. وقيل: مات يوم قيل هذا، سبعون منافقًا. (٤: ٢٦٧)

أبوحَيّان: أكذبهم الله تعالى في دعواهم ذلك، فكأنّه قيل: القتل ضرب من الموت، فإن كان لكم سبيل إلى دفعه عن أنفسكم بفعل اختياريّ فادفعوا عنها الموت، وإن لم يكن ذلك دلّ على أنّكم مبطلون في دعواكم والدّرء: الدّفع.

والمعنى: إن كنتم صادقين في دعواكم أنّ التحيّل والتحرّز يُنجي من الموت، فجدّوا أنتم في دفعه، ولن تجدوا إلى ذلك سبيلًا، بل لابدّ أن يتعلّق بكم بعض أسباب الموت. وهب أنّكم على زعمكم دفعتم بالقعود هذا السّبب الخاصّ، فادفعوا سائر أسباب الموت، وهذا لايمكن لكم أَلبتّة. [ثمّ ذكر قول الزّمخشريّ وقال:] وهو حسن على طوله. (٣: ١١١)

أبوالسُّعود: ﴿قُلْ﴾ تبكيتًا لهم وإظهارًا لكذبهم ﴿فَادْرَءُوا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ﴾ جواب لشرط قد حذف تعويلًا على ما بعده، من قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ كما أنّه شرط حُذف جوابه لدلالة الجواب المذكور عليه، أي إن كنتم صادقين فيما يُنبئ عنه قولكم من أنّكم قادرون على دفع القتل عمّن كُتب عليه، فادفعوا عن أنفسكم الموت الّذي كُتب عليكم معلّقًا بسبب خاصّ، مؤقّتًا بوقت معيّن بدفع سببه، فإنّ أسباب الموت في إمكان المدافعة بالحيل وامتناعها سواء، وأنفسكم أعزّ عليكم من إخوانكم، وأمرها أهمّ لديكم من أمرهم.

والمعنى أنّ عدم قتلكم كان بسبب أنّه لم يكن مكتوبًا عليكم، لابسبب أنّكم دفعتموه بالقعود مع كتابته عليكم، فإنّ ذلك ممّا لاسبيل إليه، بل قد يكون القتال سببًا للنّجاة، والقعود مؤدّيًا إلى الموت. (٢: ٦٢)

نحوه البُرُوسَويّ (٢: ١٢٢)، والقاسميّ (٤: ١٠٣٢).

الآلوسيّ: ﴿قُلْ﴾ يا محمّد تبكيتًا لهم وإظهارًا لكذبهم ﴿فَادْرَءُوا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ﴾ أي فادفعوا عنها ذلك. وهو جواب لشرط قد حُذف لدلالة قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ عليه، كما أنّه شرط حذف جوابه لدلالة ﴿فَادْرَءُوا﴾ عليه. ومن جوّز تقديم الجواب لم يحتج لما ذكر. ومتعلّق الصّدق هو ما تضمّنه قولهم من أنّ سبب نجاتهم القعود عن القتال.

والمراد أنّ ما ادّعيتموه سبب النّجاة ليس بمستقيم، ولو فرض استقامته فليس بمفيد.

أمّا الأوّل فلأنّ أسباب النّجاة كثيرة، غايته أنّ القعود والنّجاة وُجدا معًا، وهو لايدلّ على السّببيّة.

وأمّا الثّاني فلأنّ المهروب عنه بالذّات هو الموت الّذي القتل أحد أسبابه، فإن صحّ ما ذكرتم فادفعوا سائر أسبابه، فإنّ أسباب الموت في إمكان المدافعة بالحيل وامتناعها سواء، وأنفسكم أعزّ عليكم، وأمرها أهمّ لديكم.

وقيل: متعلّق الصّدق ما صرّح به من قولهم: ﴿لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا﴾، والمعنى أنّهم لو أطاعوكم وقعدوا لَقُتلوا قاعدين كما قُتلوا مقاتلين، وحينئذ يكون ﴿فَادْرَءُوا...﴾ استهزاء بهم، أي إن كنتم رجالًا

دافعين لأسباب الموت ﴿فَادْرَءُوا﴾ جميع أسبابه حتّى لا تموتوا، كما درأتم بزعمكم هذا السّبب الخاصّ (٤: ١٢٠).

محمّد عَبْدُه: أي إنّ هذا القول في حكمه الجازم يقتضي أنّ علمهم قد أحاط بأسباب الموت في هذه الواقعة، وإذا جاز هذا فيها جاز في غيرها، وحينئذ يمكنهم دَرْء الموت، أي دفعه عن أنفسهم، ولذلك طالبهم به وجعله حجّة عليهم.

وقد يقال: إنّ فرقًا بين التوقّي من القتل بالبُعد عن أسبابه، وبين دفع الموت بالمرّة، فالموت حتم عند انتهاء الأجل المحدود وإن طال، والقتل ليس كذلك، فكيف احتجّ عليهم بطلب دَرْء الموت عن أنفسهم؟

وهذا اعتراض يجيء من وقوف النّظر فكرٌ بعضهم ولاسيّما من جارَب أنّه ما كلّ مَن حارَب يُقتَل، فقد عُرف بالتجربة أنّ كثيرين يصابون بالرّصاص في أثناء القتال ولا يموتون، وأنّ كثيرين يخرجون من المعمعة سالمين، ولا يلبثون بعدها أن يموتوا حتف أنوفهم، كما يموت كثير من القاعدين عن القتال. فما كلّ مقاتل يموت، ولا كلّ قاعد يَسلم. وإذا لم يكن أحد الأمرين حتمًا، سقط قولهم وظهر بطلانه. (رشيد رضا ٤: ٢٣١)

عزّة دروزة: أمرٌ للنّبيّ ﷺ بتحدّيهم بدفع الموت عن أنفسهم -إن كانوا صادقين فيما يقولون- تحدّيًا مطويًّا على التهكّم والإلزام. (٨: ١٨١)

سيّد قُطْب: فالموت يصيب المجاهد والقاعد، والشّجاع والجبان، ولا يردّه حرص ولا حذر، ولا يؤجّله جبن ولا قعود والواقع هو البرهان الّذي لا يقبل المراء.

وهذا الواقع هو الّذي يُجبههم به القرآن الكريم فيردّ كيدهم اللّئيم ويقرّ الحقّ في نصابه ويُثبت قلوب المسلمين، ويسكب عليها الطُّمأنينة والرّاحة واليقين.

وتُلفت النّظر في الاستعراض القرآنيّ لأحداث المعركة تأخيره ذكر هذا الحادث -حادث نكول عبد الله بن أُبيّ ومن معه عن المعركة وقد وقع في أوّل أحداثها وقبل ابتدائها- تأخيره إلى هذا الموضع من السّياق.

وهذا التّأخير يحمل سمة من سمات منهج التّربية القرآنيّة فلقد أخّره حتّى يقرّر جملة القواعد الأساسيّة للتّصوّر الإسلاميّ الّتي قرّرها، وحتّى يقرّ في الأخلاد جملة المشاعر الصّحيحة الّتي أقرّها، وحتّى يضع تلك الموازين الصّادقة للقيم الّتي وضعها.

ثمّ يُشير هذه الإشارة إلى الّذين نافقوا، وفعلتهم وتصرّفهم بعدها، وقد تهيّأت النّفوس لإدراك ما في هذه الفعلة وما في هذا التّصرّف من انحراف عن التّصوّر الصّحيح، وعن القِيَم الصّحيحة في الميزان الصّحيح. وهكذا ينبغي أن تنشأ التّصوّرات والقيم الإيمانيّة في النّفس المسلمة وأن توضع لها الموازين الصّحيحة الّتي تعود إليها لاختبار التّصوّرات والقيم ووزن الأعمال والأشخاص ثمّ تُعرض عليها الأعمال والأشخاص بعد ذلك، فتحكم عليها الحكم المستنير المصحّح بذلك الحسّ الإيمانيّ الصّحيح.

ولعلّ هنالك لفتة أخرى من لفتات المنهج الفريد.

عبد الله بن أبيّ كان إلى ذلك الحين ما يزال عظيمًا في قومه ـ كما أسلفنا ـ وقد ورم أنفه، لأنّ النّبيّ ﷺ لم يأخذ برأيه، لأنّ إقرار مبدإ الشّورى وإمضاءه اقتضى الأخذ بالرّأي الآخر الّذي يدار رجحان الأخذ به في الجماعة. وقد أحدث تصرّف هذا المنافق الكبير رجّة في الصّفّ المسلم وبلبلة في الأفكار، كما أحدثت أقاويله بعد ذلك عن القتلى حسرات في القلوب وبلبلة في الخواطر. فكان من حكمة المنهج إظهار الاستهانة به وبفعلته وبقوله، وعدم تصدير الاستعراض القرآنيّ لأحداث الغزوة بذلك الحادث الّذي وقع في أوّلها، وتأخيره إلى هذا الموضع المتأخّر من السّياق، مع وصف الفئة الّتي قامت به بوصفها الصّحيح ﴿الَّذِينَ نَافَقُوا﴾ الحشر: ١١. والتّعجيب من أمرهم في هذه الصّيغة بعينه ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا﴾ وعدم إبراز اسم كبيرهم أو شخصه ليبقى نكرة في ﴿الَّذِينَ نَافَقُوا﴾ كما يستحقّ من فعل فعلته وكما يساوي حقيقته في ميزان الإيمان، ميزان الإيمان الّذي أقامه فيما سبق من السّياق. (١: ٥١٦)

الطَّالَقانيّ: «ادرؤوا» فعل أمر للمخاطبين من الدّرء، أي إبعاد الشّيء وردّه إلى جهة، والدّفع فجأة أو رويّة، والطّرد. (٣: ٤٠٩)

الطَّبَاطَبائيّ: فادفعوا عن حريمكم وأنفسكم. (٤: ٦٠)

مكارم الشّيرازيّ: يعني أنّكم بكلامكم هذا تريدون الادّعاء بأنّكم مطّلعون على عالم الغيب، وأنّكم عارفون بالمستقبل وحوادثه، فإذا كنتم صادقين في ذلك فادفعوا عن أنفسكم الموت، لأنّكم ـ طبقًا لهذا الادّعاء ـ ينبغي أن تعرفوا علّة موتكم، وتقدرون على تجنّبها، وتحاشيها، وإبطال مفعولها.

فرضوا أنّكم لم تقتلوا في ساحات الجهاد والشّرف، فهل يمكنكم أن تضمنوا لأنفسكم سنًّا طويلًا، وعمرًا خالدًا؟ هل يمكنكم أن تمنعوا الموت عن أنفسكم أبدًا ودائمًا؟ فإذ لم يمكنكم تحاشي الموت ـ هذه النّهاية المحتّمة لكلّ نفس ـ فلماذا تموتون في الفراش بذلّ وهوان، ولا تختارون الشّهادة والموت بشرف وعزّ في ساحات الجهاد ضدّ أعداء الله وأعداء الرّسالة؟ (٣: ٢٦)

فادّارأتم

﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ البقرة: ٧٢

ابن عبّاس: فاختلفتم في قتلها. (١١)

نحوه مجاهد (الطّبريّ ١: ٤٠٠)، وزيد بن عليّ (١٣٢)، واليزيديّ (٧٤)، والبخاريّ (ابن كثير ١: ١٩٥).

الضّحّاك: اختصمتم. (الثّعلبيّ ١: ٢١٩)

مثله عطاء الخراسانيّ. (ابن كثير ١: ١٩٥)

السُّدّيّ: معناه اختلفتم وتنازعتم.

(الماورديّ ١: ١٤٢)

الرّبيع: تدافعتم. (الثّعلبيّ ١: ٢١٩)

ابن جُرَيْج: قال بعضهم: أنتم قتلتموه، وقال الآخرون: أنتم قتلتموه. (الطّبريّ ١: ٤٠٠)

ابن زَيْد: حتلفتم وهو التّنازع تنازعوا فيه. قال هؤلاء أنتم قتلتموه وقال هؤلاء لا

(الطَّبَري ١: ٤٠٠)

أبو عُبَيْدَة: حتلفتم فيها، من التّدارئ، والدّرْء

(١: ٤٥)

حملوا وأمرّوا به. ومنه الدّعاء المأثور. وأصل ﴿فَادَّارَءْتُمْ﴾ فتدارأتم، فأدغمت التّاء في الدّال وأدخلت الألف ليسلم سكون الحرف الأولى مثل قوله ﴿واثّاقلتُمْ﴾ التوبة ٣٨ (المعنيّ ١: ٢١٩)

ابن قُتَيْبَة: احتلفتم، والأصل تدارأتم، فأدغمت التّاء في الدّال، وأدخلت الألف ليسلم السّكون للدّال الأولى. يقال: كان بينهم تدارؤ في كذا، أي اختلاف. ومنه قول القائل في رسول الله: «كان شريكي فكان خير شريك لا يُماري ولا يُداري» أي لا يخالف (٥٤)

الطَّبَري: يعني فاختلفتم وتنازعتم. وإنّما هو فتدارأتم فيها، على مثال تفاعلتم، من الدّرْء، والدّرْء العوج

ومنه الخبر «... كنت لا تُماري ولا تُداري» يعني بقوله «لا تُداري» لا تُخالف رفيقك وشريكك ولا تُنازعه ولا تُشارّه.

وإنّما أصل ﴿فادَّارءتُمْ﴾ فتدارأتم ولكنّ التّاء قريبة من مخرج الدّال، وذلك أنّ مخرج التّاء من طرف اللّسان وأصول الشّفتين ومخرج الدّال من طرف اللّسان وأطراف الثّنيّتين، فأدغمت التّاء في الدّال، فجعلت دالًا مشدّدة

فلمّا أدغمت التّاء في الدّال فجُعلت دالًا مثلها سُكّنت فجلبوا ألفًا ليصلوا إلى الكلام بها، وذلك إذا كان قبله شيء، لأنّ الإدغام لا يكون إلّا وقبله شيء.

ومنه قول الله جلّ ثناؤه: ﴿حَتّىٰ إِذَا ادّارَكُوا فيها جميعًا﴾ الأعراف ٣٨، إنّما هو تداركوا ولكنّ التّاء منها أدغمت في الدّال، فصارت دالًا مشدّدة وجعلت فيها ألف، إذ وصلت بكلام قبلها ليسلم الإدغام. وإذا لم يكن قبل ذلك ما يواصله وابتُدئ به قيل: تداركوا وتثاقلوا فأظهروا الإدغام. وقد قيل: يقال: ادّاركوا، وادّارؤوا

وقد قيل: إنّ معنى قوله ﴿فَادّارَءْتُمْ فِيها﴾، جنّبتم فيها، من قول القائل: درأت هذا الأمر عنّي ومن قول الله ﴿وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ﴾ النّور ٨، بمعنى يدفع عنها العذاب

وهذا قول قريب المعنى من القول الأوّل، لأنّ القوم إنّما تدافعوا قتل قتيل فانتفى كلّ فريق منهم أن يكون قاتله كما قد بيّنّا قبل فيما مضى من كتاب هذا

وكان تدارؤهم في النّفس الّتي قتلوها [فذكر أقوال المفسّرين، ـ لاحظ «ن ف س»: «نفس» ـ إلى أن قال:]

فكان اختلافهم وتنازعهم وخصامهم بينهم في أمر القتيل الّذي ذكرت أمره ـ على ما روينا عن علمائنا من أهل التّأويل ـ هو الدّرْء الّذي قال الله جلّ ثناؤه لذرّيّتهم وبقايا أولادهم ﴿فَادّارَءْتُمْ فيها واللهُ مُخْرِجٌ ما كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [واستشهد بالشّعر مرّتين]

(١: ٣٩٩ ـ ٤٠٢)

الزّجّاج: معناه فتدارأتم فيها، أي تدافعتم، أي ألقى بعضكم على بعض، يقال: درأت فلانًا، إذا دافعته وداريته، إذا لاينته ودريته، إذا ختلته. ولكنّ التّاء أدغمت في الدّال، لأنّهما من مخرج واحد فلمّا أدغمت سُكّنت فاجتُلبت له ألف الوصل فتقول: ادّارأ القوم، أي تدافع القوم. (١: ١٥٣)

الثّعلبيّ: [ذكر قول ابن عبّاس ومُجاهد والضّحّاك، وأضاف:]

[وقال] عبد العزيز بن يحيى: شكّكتم.

وأصل الدّرء: الدّفع، يعني ألقى ذلك على هذا وهذا على ذاك، فدافع كلّ واحد عن نفسه، كقوله تعالى: ﴿وَيَدْرَؤُنَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ﴾ الرّعد: ٢٢، والقصص: ٥٤، وقوله: ﴿وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ﴾ النّور: ٨. (١: ٢١٩)

الشّريف المرتضى: [نحو الزّجّاج وأضاف:]

والهاء في قوله: ﴿فِيهَا﴾ تعود إلى النّفس، وقيل: إنّها تعود على القتلة، أي اختلفتم في القتلة؛ لأنّ ﴿قَتَلْتُمْ﴾ تدلّ على المصدر، والقتلة من المصادر تدلّ عليها الأفعال، ورجوع الهاء إلى النّفس أولى وأشبه بالظّاهر. (٢: ٢٢٥)

نحوه الطّبرسيّ. (١: ١٣٧)

الماورديّ: وفي قوله تعالى: ﴿فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا﴾ ثلاثة أوجه:

أحدها: أنّ الدّرء: الاعوجاج.

والثّاني: وهو المشهور، أنّ الدّرء: المدافعة، ومعناه أي تدافعتم في القتل.

والثّالث: [وهو قول السُّدّيّ]

وقيل: إنّ هذه الآية وإن كانت متأخّرة في التّلاوة، فهي متقدّمة في الخطاب على قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ...﴾ البقرة: ٦٧، لأنّهم أُمروا بذبحها، بعد قتلهم، واختلفوا في قاتله. [واستشهد بالشّعر مرّتين] (١: ١٤٢)

الطّوسيّ: اختلفتم، وأصله: تدارأتم، فأدغمت التّاء في الدّال بعد أن سُكّنت، وجعلوا قبلها ألفًا لتمكّن النّطق بها [ثمّ نقل بعض الأقوال، وقد سبق] (١: ٣٠٣)

نحوه ابن الأنباريّ (١: ٩٥)، والقرطبيّ (١: ٤٥٦).

الواحديّ: تدافعتم، يعني ألقى هذا على ذاك وذاك على هذا، فدافع كلّ واحد عن نفسه. (١: ١٥٧)

نحوه الميبُديّ. (١: ٢٣٢)

البغويّ: أصله: تدارأتم، فأدغمت التّاء في الدّال، وأدخلت الألف مثل قوله: ﴿اثَّاقَلْتُمْ﴾ التّوبة: ٣٩، ثمّ ذكر نحو الواحديّ] (١: ١٣٠)

الزّمخشريّ: فاختلفتم واختصمتم في شأنها، لأنّ المتخاصمين يدرأ بعضهم بعضًا، أي يدفعه ويزحمه.

أو تدافعتم، بمعنى طرح قتلها بعضكم على بعض، فدفع المطروح عليه الطّارح، أو لأنّ الطّرح في نفسه دفع، أو دفع بعضكم بعضًا عن البراءة واتّهمه. (١: ٢٨٩)

نحوه النّسفيّ (١: ٥٥)، والنّيسابوريّ (١: ٣٤٤).

ابن عَطيّة: أصله تدارأتم، ثمّ أدغمت التّاء في الدّال فتعذّر الابتداء بمُدغم، فجلبت ألف الوصل ومعناه: تدافعتم، أي دفع بعضكم قتل القتيل إلى بعض [ثمّ استشهد بشعر]

والضّمير في قوله (فيها) عائد على النّفس وقيل: على القتلة. وقرأ أبو حَيْوة وأبو السّوار الغنويّ (وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَسَمَةً فَادَّارَأْتُمْ) وقرأت فرقة (فَتَدَارَأْتُمْ) على الأصل (۱: ۱٦٥)

الفخر الرّازيّ: أمّا قوله تعالى: ﴿فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا﴾ ففيه وُجُوه:

أحدها: اختلفتم واختصمتم في شأنها، لأنّ المتخاصمين يَدْرَأُ بعضهم بعضًا، أي يدافعه ويزاحمه.

وثانيها: ﴿ادَّارَأْتُمْ﴾ أي ينفي كلّ واحد منكم القتل عن نفسه، ويضيفه إلى غيره.

وثالثها: دفع بعضكم بعضًا عن البراءة والتّهمة.

وجملة القول فيه: أنّ الدّرء هو الدّفع، فالمتخاصمون إذا تخاصموا فقد دفع كلّ واحد منهم عن نفسه تلك التّهمة، ودفع كلّ واحد منهم حجّة صاحبه عن تلك الفعلة، ودفع كلّ واحد منهم حجّة صاحبه في إسناد تلك التّهمة إلى غيره وحجّة صاحبه في براءته عنه.

قال القفّال: والكناية في (فيها) للنّفس، أي فاختلفتم في النّفس، ويحتمل في القتلة، لأنّ قوله ﴿قَتَلْتُمْ﴾ يدلّ على المصدر (۳: ۱۲۳)

العُكْبَريّ: أصل الكلمة تدارأتم، ووزنه «تفاعلتم» ثمّ أرادوا التّخفيف، فقلبوا التّاء دالًا لتصير من جنس الدّال الّتي هي فاء الكلمة، لتمكّن الإدغام، ثمّ سكّنوا الدّال، إذ شرط الإدغام أن يكون الأوّل ساكنًا، فلم يمكن الابتداء بالسّاكن، فاجتلبت له همزة الوصل، فوزنه الآن «افّاعلتم» بتشديد الفاء، مقلوب من «اتفاعلتم» والفاء الأولى زائدة، ولكنّها صارت من جنس الأصل، فيُنطق بها مشدّدة، لا لأنّهما أصلان، بل لأنّ الزّائد من جنس الأصل، فهو نظير قولك: ضرّب، بالتّشديد، فإنّ إحدى الرّاءين زائدة ووزنه «فعّل» بتشديد العين، كما كانت الرّاء كذلك، ولم تقل في الوزن: «فررل» ولا «فرعل» فتؤتى بالرّاء الزّائدة في المثال، بل ريدت العين في المثال كما زيدت في الأصل، وكانت من جنسه، فكذلك التّاء في تدارأتم، صارت بالإبدال دالًا من جنس الكلمة.

فإن سُئِلَ عن الوزن ليبين الأصل من الزّائد بلفظه الأوّل أو الثّاني، كان الجواب أن يقال: وزن أصله الأوّل «تفاعلتم» والثّاني «اتفاعلتم»، والثّالث «فّاعلتم» ومثل هذه المسألة ﴿اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ﴾ التّوبة: ۳۸، و﴿حَتَّى إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا﴾ الأعراف: ۳۸ (۱: ۷۸)

ابن عَرَبيّ: [لاحظ: ن ف س: «نَفْسًا»] (۱: ٦۲)

البَيْضاويّ: [نحو الزّمخشريّ في الاحتمالين الأوّلين، ثمّ قال نحو الطُّوسيّ في أصله] (۱: ٦۳)

نحوه ملخّصًا الشّربينيّ (۱: ۷۰)، وأبو السُّعود (۱: ۱٤۷)، والبُرُوسويّ (۱: ۱٦۲)، وشُبّر (۱: ۱۱۰)

الخازن: من الدّرء، وهو الدّفع، لأنّ المتخاصمين يدفع بعضهم بعضًا (۱: ٦۱)

نحوه المشهديّ. (١: ٢٧٦)

أبو حيّان: قرأ الجمهور بالإدغام، وقرأ أبو حيوة: (فتدارأتم) على وزن «تفاعلتم»، وهو الأصل. هكذا نقل بعض من جمع في التّفسير. [ثمّ ذكر قول ابن عطيّة وأضاف:]

ونقل من جمع في التّفسير أنّ أبا السّوّار قرأ: (فدرأتم) بغير ألف قبل الرّاء. ويحتمل هذا التّدارؤ وهو التّدافع أن يكون حقيقة، وهو أن يدفع بعضهم بعضًا بالأيدي، لشدّة الاختصام. ويحتمل المجاز، بأن يكون بعضهم طرح قتله على بعض، فدفع المطروح عليه ذلك إلى الطّارح، أو بأن دفع بعضهم بعضًا بالتّهمة والبراءة. والضّمير في (فيها) عائد على النّفس، وهو ظاهر، وقيل: على القتلة، فيعود على المصدر المفهوم من الفعل، وقيل: على التّهمة، فيعود على ما دلّ عليه معنى الكلام. (١: ٢٥٩)

السّمين: قوله تعالى: ﴿فَادّارَأْتُمْ فِيهَا﴾ فعل وفاعل، والفاء للسّببيّة، لأنّ التّدارؤ كان مُسبّبًا عن القتل، ونسب القتل إلى الجميع وإن لم يصدر إلّا من واحد أو اثنين ـ كما قيل ـ لأنّه وُجد فيهم، وهو مجاز شائع.

وأصل ادّارأتم: تدارأتم «تفاعلتم» من الدّرء، وهو الدّفع، فاجتمعت التّاء مع الدّال وهي مقاربتها، فأُريد الإدغام، فقُلبت التّاء دالًا وسُكّنت لأجل الإدغام، ولا يمكن الابتداء بساكن، فاجتُلبت همزة الوصل ليُبتدأ بها، فبقي ادّارأتم والأصل: اددارأتم فأُدغم.

وهذا مطّرد في كلّ فعل على «تفاعل» أو «تفعّل» فاؤه دال نحو تداين وادّاين، وتديّن وادّيّن، أو طاء أو ظاء أو صاد أو ضاد نحو تطاير واطّاير، وتطيّر واطّيّر، وتظاهر واظّاهر، وتطهّر واطّهّر، والمصدر على «التّفاعل» أو «التّفعّل» نحو تدارُؤ وتطهُّر، نظرًا إلى الأصل. وهذا أصل نافع في جميع الأبواب فليُتأمّل. (١: ٢٦٢)

الكاشانيّ: اختصمتم وتدارأتم: ألقى بعضكم ذنب القتل على بعض، وادّرأه عن نفسه، ودفعه. (١: ١٢٨)

الآلوسيّ: [ذكر في أصله نحو السّمين، ثمّ قال:]

والتّدارُؤ هنا إمّا مجاز عن الاختلاف والاختصام، أو كناية عنه، إذ المتخاصمان يدفع كلّ منهما الآخر، أو مستعمل في حقيقته أعني التّدافع، بأن طرح قتلها كلّ عن نفسه إلى صاحبه، فكلّ منهما من حيث إنّه مطروح عليه يدفع الآخر من حيث إنّه طارح.

وقيل: إنّ طرح القتل في نفسه نفس دفع الصّاحب، وكلّ من الطّارحين دافع فتطارحهما تدافع. وقيل: إنّ كلًّا منهما يدفع الآخر عن البراءة إلى التّهمة، فإذ قال أحدهما: أنا بريء وأنت متّهم، يقول الآخر: بل أنت المتّهم وأنا البريء. ولا يخفى أنّ ما ذكر على ما فيه باعتبار السّوق، ولهذا عدّ ذلك أبو حيّان من المجاز. (١: ٢٩٣)

القاسميّ: أي اختلفتم واختصمتم في شأنها، إذ كلّ واحد من الخُصماء يدافع الآخر. (٢: ١٥٦)

رشيد رضا: و«التّدارُؤ» «تفاعل» من الدّرء، وهو الدّفع، فمعناه التّدافع، وهو يدلّ على أنّه كان خصام

وائهام، وكان كلٌّ يَدْرأ عن نفسه ويدّعي البراءة ويتّهم غيره، وكان للقاتلين والعارفين بهم حظوظ وأهواء كموا فيها الحقيقة، ولذلك قال تعالى بعد التذكير بالجريمة ﴿وَاللهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ من لإيقاع بقوم بُرآء تتّهمونهم بالقتل لإخفاء القاتل، لأنّه لايخفى عليه مكركم. (١: ٣٥٠)

المَراغيّ: أي تدارأتم من الدّرْء، وهو الدّفع. ويقال: عقلت نفسي عن كذا أي منعتها منه أي تدافعتم وتخاصمتم في شأنها، وكلّ واحد يَدرأ عن نفسه ويدّعي البراءة ويتّهم سواه. (١: ١٤١ـ١٤٥)

ابن عاشور: و﴿ادّارَأْتُمْ﴾ «افتعل»، أصله تدارأتم، «تفاعل» من الدّرْء وهو الدّفع، لأنّ كلّ فريق يدفع الجناية عن نفسه، فلمّا أريد إدغام التّاء في الدّال على قاعدة تاء الافتعال مع الدّال والذّال، جُلبت همزة الوصل لتيسير التّسكين للإدغام. (١: ٥٤٣)

الطَّباطَبائيّ: والتّدارُؤ هو التّدافع، من الدّرْء، بمعنى الدّفع، فقد كانوا قتلوا نفسًا ـ وكلّ طائفة منهم يدفع الدّم عن نفسها إلى غيرها ـ وأراد الله سبحانه إظهار ما كتموه. (١: ٢٠٢)

عبد الكريم الخطيب: لقد حدث في القوم قتيل فادّارؤوا فيه، أي اختلفوا في التّعرّف على قاتله، ورمى بعضهم بعضًا به، ودفع بعضهم بعضًا إلى موقف الاتّهام فيه. (١: ٩٦)

فضل الله: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا﴾ ولم يتبيّن لكم القاتل، ﴿فَادّارَأْتُمْ فِيهَا﴾ أي خاصمتم، فكان التّوجيه الإلهيّ لموسى عليه السلام ـ بعد أن سألتموه ـ في إظهار الحقّ في القضيّة الّتي كادت أن تخلق لكم مشاكل صعبة مدمّرة، أن تذبحوا بقرة، ليظهر الحقّ من خلال ذلك في نهاية المطاف، ﴿وَاللهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ من الحقيقة المعروفة لديكم في الباطن، الغامضة في الظّاهر نتيجة كتمانكم لمعلوماتكم. (٢: ٨٨)

مكارم الشّيرازيّ: أي فاختلفتم في القتل وتدافعتم فيه. (١: ٢٢٣)

الأصول اللّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة الدّريئة، وهي السُّترة، يستتر بها الرّجل للصّيد كالبعير وغيره، فإذا أمكنه الرّمي رمى، وهي أيضًا حلقة من أدم وغيره، يتعلّم الرّامي عليها الطّعان، والجمع دَرايا ودرائئ، يقال: درأ الدّريئة للصّيد يدرؤها دَرْءًا، أي ساقها واستتر بها، وادّرأ للصّيد: اتّخذ له دريئة، وادّرأ دريئةً اتّخذها.

والدّرْء: الدّفع، يقال: درأته عنّي، أي دفعته، تشبيهًا بدَرْء الدّريئة نحو الصّيد، أي دفعها وسوقها، ودرأت عنه الشّرّ أدرؤه درْءًا: دفعته، وفي الدّعاء: «اللّهمّ إنّي أدرأ بك في نحر فلان لتكفيني شرّه»، ودرأت عنه الحدّ: أسقطته من وجه عدل، وفي حديث النّبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم: «ادرؤوا الحدود بالشّبهات» أي ادفعوها.

والتّدارُؤ: التّدافع، يقال: تدارأ القوم وادّارؤوا، أي تدافعوا، ودارأت الرّجل مداراة: دفعته.

ودَرَأ فلان علينا دُرُوءًا، ودرئ: طلع من حيث

لا يدري، وكأنّه اندرأ بنفسه، أي اندفع. وجاءنا السّيل درءًا، درأ علينا من مكان لا يُعلم به. ودرأ الوادي بالسّيل: دفع.

والدَّرْء: العِوَج في العصا والقناة وكلّ شيء يصعب إقامته؛ والجمع دُرُوء. وكأنّه يدفع من يريد أن يعدله ويقوّمه، أو كما قال ابن فارس: «لأنّه إذا اعوجّ اندفع من حدّ الاستواء إلى الاعوجاج». يقال: أقمتُ من دَرْئه، إذا قوّمته. وبئر ذات درء: ذات حَيَد. وطريق ذو دُرُوء: ذو كسور.

ودَرَأ البعير يَدْرَأ دُرُوءًا: أغدّ، وكان مع الغدّة ورم في ظهره، فهو دارئ، وناقة دارئ أيضًا. قال ابن فارس: «لأنّه يندفع إذا ورم». وبه دَرْء: خراج يكون بظلفه.

وأَدْرَأَت الناقة بضرعها، فهي مُدْرِئ، إذا أنزلت اللّبن وأرخت ضرعها عند النّتاج.

ودَرَأْتُ الوسادة: بسطتها. يقال: يا جارية ادرئي إليّ الوسادة، أي ابسطي. ودَرَأْتُ له وسادةً: بسطتها له.

ودرأتُ وضين البعير، إذا بسطته على الأرض ثمّ بركته عليه لتشدّه به. وقد دَرَأْتُ فلانًا الوضين على البعير وداريته.

والتُّدْرَأ: اسم من الدّرء، والتّاء فيه زائدة كزيادتها في ترتب وتنضب. يقال: إنّه لذو تُدْرَأ، أي ذو حفاظ ومنعة وقوّة على أعدائه ومدافعة.

وكوكبٌ دِرّيء ودُرّيء: «فعّيل» من الدَّرْء، كأنّه يدرأ دُرُوءًا من توقّده، أي كأنّه يُدْرأ على الشّيطان، أو يندفع في مضيّه من المشرق إلى المغرب. يقال: درأ الكوكب دُرُوءًا، أي طلع.

ودرأت النّار: أضاءت، تشبيهًا بالكوكب الدّرّيء. واندرأ الحريق: انتشر.

والمداراة: المدافعة والمخالفة. يقال: فلان لا يُداري ولا يُماري، ولا يداري ولا يماري، ولا يداري ولا يماري على التّسهيل، أي لا يشاغب ولا يخالف. ودارأت الرّجل مُدارأةً: اتّقيته، لأنّه دفع لشرّه.

٢ ـ يبدو حصب الأصول في هذه المادّة، واشتدّ أمرها على اللّغويّين، فاستشرى فيها الخلاف بينهم، ففيها اشتقاق أكبر، كما في قولهم: اندرأ يفعل كذا واندرع، أي اندفع وهجم من حيث لم يحتسبه، وكذا إنّه لذو تُطْرَإ: ذو تُدْرَإ، وأدرأت النّاقة وأدرّت: أنزلت اللّبن، ودَرَأْتُ الوضين وذَرَأْتُه: بسطته على الأرض.

وفيها اشتقاق كبير أيضًا، نحو قولهم: دَرَأْته بحجر وردأته: رميته به، ودرأت الحائط ببناء وردأته: ألزقته به.

٣ ـ وتعادم الأمر وعتى بتسهيل همزة الدّرء، فجعلوا للمهموز معنى، ولغير المهموز معنى آخر. ولعلّ أوضح شاهد هذه الظّاهرة ما صنّفه ابن السّكّيت في إصلاح المنطق، فأفرد فيها بابًا سمّاه «ما يُهمز فيكون له معنى، فإذا لم يُهمز كان له معنى آخر»، فقال فيه: «تقول: درأته عنّي، إذا دفعته أدرؤه دَرْءًا، ومنه «ادرؤوا الحدود بالشّبهات». وقد دريته أدريه دَرْيًا، إذا ختلته، وقد دارأته، إذا دفعته عنك بخصومة، وقد داريته، إذا خاتلته».

ولا مُشاحّة في تعدّد المعاني والاستعمال للّفظ

الواحد، بيد أنّ تعدّد اللّغات يفضي إلى خلط المعاني بعضها ببعض، فحصل الاختلاف بين علماء اللّغة، كما في المدارأة والمداراة، فابن السكّيت قيّدها بالتفصيل المتقدّم، وتبعه أبو عُبَيد، ولأحمر أطلق فيهما، أي بالهمز وتركه، وتبعه الجوهريّ ولكنّ المديني قطع بأصالة الهمزة فيهما، ففي الحديث، «لا يداري شريكه»، قال: «من دراء، أي خلّه، وهو خفيف المدارأة، وهي المدافعة»، وكذا قال ابن الأثير.

وحقّق الأصمعيّ الهمزة في لفظ الدّريئة بمعنى الحلقة الّتي يتعلّم الرّامي عليها، وسهّلها في «الدّريّة» أي الدّابّة الّتي يستتر بها من يرمي الصّيد ليصيده ولكنّ الخليل همز الدّريئة في كلا المعنيين، وجعل من الثّاني قولهم: دَرَيتُ لصّيد أدريه دَرْيًا بدون همز، ونحوه ادّرَيتُ الصّيد، أي ختلته، وهي لغة عزاها إلى هُذَيل.

وأمّا قولهم: بنو فلان ادّارؤوا مكانًا، كأنّهم اعتمدوه بالغارة والغزو، فهو «افتعال» من الدّرء، وأصله «ادْتَرَؤوا»، فأبدلت التّاء دالًا، وأدغمت الدّالان معًا وشدّدتا، واجتلبت الهمزة للنّطق بالسّاكن، ثمّ سُهّلت الهمزة لحقه

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها مجرّدًا (المضارع) ٣ مرّات، و(الأمر) مرّة، ومزيدًا من الافتعال ﴿ادّارَأْتُمْ﴾ مرّة أيضًا

يدرؤا

١ ـ ﴿ويَدْرَؤُا عنها العذابَ أنْ تَشْهَدَ أرْبَعَ شَهَادَاتٍ باللهِ إنّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ النّور: ٨

٢ ـ ﴿والّذين صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وجْهِ رَبِّهِمْ وأقَامُوا الصّلوةَ وأنْفَقُوا مِمّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وعَلانِيَةً ويَدْرَؤُنَ بالْحَسَنَةِ السّيِّئَةَ أُولئكَ لَهُمْ عُقْبَى الدّارِ﴾ الرّعد ٢٢

٣ ـ ﴿أُولئكَ يُؤْتَوْنَ أجْرَهُمْ مَرّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا ويَدْرَؤُنَ بالْحَسَنَةِ السّيِّئَةَ ومِمّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾

القصص ٥٤

٤ ـ ﴿قُلْ فادْرَؤُا عَنْ أنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ إنْ كُنْتُمْ صادقين﴾ آل عمران ١٦٨

ادّارأتم

٥ ـ ﴿وإذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فادّارَأْتُمْ فيها...﴾

البقرة: ٧٢

ويلاحظ أوّلًا أنّ فيها محورين: المجرّد والمزيد والمحور الأوّل فيه أربع آيات، والدّرء فيها بمعنى الدّفع، والمدفوع فيها جميعًا أمر غير مرضيّ، ففي (١) هو العذاب، وفي (٢) و(٣) هو السّيّئة، وفي (٤) هو الموت، وفيها بحوث:

١ ـ الآية (١) من جملة ما جاء بشأن الّذين يرمون أزواجهم، ببدءًا من ﴿والّذين يَرْمُونَ أزْوَاجَهُمْ ولَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إلّا أنْفُسُهُمْ فَشَهادَةُ أحَدِهِمْ أرْبَعُ شَهاداتٍ باللهِ إنّهُ لَمِنَ الصّادقينَ ـ إلى أن قال: ـ والْخامِسَةَ أنّ غَضَبَ اللهِ عَلَيْها إنْ كانَ مِنَ الصّادقينَ﴾ النّور: ٦ ـ ٩ فأمر الله فيها كلًّا من الزّوجين أن يشهد أربع شهادات بالله إنّه لمن الصّادقين، والخامسة أنّ غضب الله عليه إن كان الزّوج الآخر من الصّادقين، وبذلك تبرأت الأزواج عن التّهمة، وعمّا يترتّب

عليها ـ أو ثبتت ـ من العذاب والحدّ كما قال: ﴿وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ﴾ والمراد بالعذاب الحدّ الّذي سبق في الآية (٢) من هذه السّورة ﴿الزّانِيَةُ وَالزّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾.

٢ ـ الخطاب في هذا الأمر وفي نظائرها من باب الحكم والحدود إلى عامّة المسلمين، لكنّ الّذي يُجريها منهم هو الحاكم الشّرعيّ الّذي بيده أزمّة الأمور، ولهذا قال ابن عبّاس في معنى ﴿تَدْرَؤُا﴾: «يعني يدفع الحاكم» ولكنّ زيد بن عليّ ـ ونحوه غيره ـ أخذوا بلازم هذا الحكم فقالوا: «يُرفع عنها الحدّ والرّجم والعذاب»، أو «يسقط عنها الحدّ».

ووجّه الخطاب فيها إلى المؤمنين باعتبار أنّهم تسلّموا الحكم للحكّام والأمراء، واختاروهم ونصبهم الله عليهم أمراء، فهم أولو الأمر الّذين تجب طاعتهم على كلّ مسلم كما قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ النّساء: ٥٩

٣ ـ وفي (٢) و(٣): ﴿وَيَدْرَؤُنَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ﴾، قالوا: أي يدفعون. وقد جاء في آيتين (٤٢ و٤٣، من ج س ن) «الحسنة» بدل هذه الجملة: ﴿اِدْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ فصّلت: ٣٤، والمؤمنون: ٩٦، وقد سبق هناك في ﴿وَيَدْرَؤُنَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ﴾ ج ١٢ ص ٢٠٠، مصاديق دفع السّيّئة بالحسنة، في كلّ أمر من الأمور، مثل دفع الكلام السّيّئ بالكلام الحسن، فلاحظ.

٤ ـ وفي (٤): ﴿قُلْ فَادْرَؤُا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ﴾

قال الطّبريّ: «يعني فادفعوا، من قول القائل: درأت عن فلان القتل، بمعنى دفعت عنه».

وقال القُشَيريّ: «قل لهم يا محمّد: استديموا لأنفسكم الحياة، وادفعوا عنها هجوم الوفاة، ومتى تقدرون على ذلك؟! هيهات هيهات».

وقال الزّمخشريّ ـ ونحوه غيره ـ: «معناه قل: إن كنتم صادقين في أنّكم وجدتم إلى دفع القتل سبيلًا، وهو القعود عن القتال فجدوا إلى دفع الموت سبيلًا، يعني أنّ ذلك الدّفع غير مُغن عنكم...».

وقال القُرطُبيّ: «بيّن بهذا أنّ الحذر لا ينفع من القدر، وأنّ المقتول يُقتل بأجله، وما علم الله وأخبر به كائن لا محالة. وقيل: مات يوم قيل هؤلاء سبعون منافقًا».

وقال أبو حَيّان: «أكذبهم الله تعالى في دعواهم ذلك، فكأنّه قيل: القتل ضرب من الموت، فإن كان لكم سبيل إلى دفعه عن أنفسكم بقعود فيكم، فادفعوا عنها الموت...».

٥ ـ وقال الطّبْرِسيّ: «وفي هذا ترغيب في الجهاد، لأنّ المجاهد ربّما يَسْلَم، والقاعد ربّما يموت، فيجب أن يكون على الله الاتّكال».

٦ ـ وقال أبو السُّعود ـ ونحوه غيره ـ: «﴿فَادْرَؤُا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ﴾ جواب لشرط قد حُذِف تعويلًا على ما بعده، من قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ كما أنّه شرط حُذِف جوابه لدلالة الجواب المذكور عليه، أي إن كنتم صادقين فيما يُنبئ عنه قولكم من أنّكم قادرون على دفع القتل عمّن كُتب

عنه، فادفعوا عن أنفسكم الموت الّذي كُتب عليكم معلّقًا بسبب خاصّ مؤقّتًا بوقت معيّن ندفع سببه ـ إلى أن قال ـ والمعنى أنّ عدم قتلكم كان بسبب أنّه لم يكن مكتوبًا عليكم، لا بسبب أنّكم دفعتموه بالقعود مع كتابته عليكم، فإنّ ذلك ممّا لا سبيل إليه، بل قد يكون القتال سببًا للنّجاة والقعود مؤدّيًا إلى الموت»

٧ـ وقال الآلوسيّ: «﴿فادرءوا...﴾ استهزاء بهم» وقال عزّة دروزة: «أمرٌ للنّبيّ ﷺ بتحدّيهم تحدّيًا منطويًا على التّهكّم والإلزام». ولا دليل على أمر التّحدّي، بل هو احتجاج منطقيّ عليهم، كما قال محمّد عبده: «وجعله حجّةً عليهم»

٨ـ وقال سيّد قُطْب: «فالموت يصيب المجاهد، والقاعد، والشّجاع، والجبان، ولا يردّه حرصٌ ولا حذر، ولا يؤجّله جبن ولا قعود والواقع هو البرهان الّذي لا يقبل المراء ـ إلى أن قال ـ وممّا يُلفت النّظر في الاستعراض القرآنيّ لأحداث المعركة، تأخيره ذكر هذا الحادث ـ حادث نكول عبد الله بن أبيّ ومن معه عن المعركة، وقد وقع في أوّل أحداثها وقبل ابتدائها ـ تأخيره إلى هذا الموضع من السّياق

وهذا التّأخير يحمل سمةً من سمات منهج التّربية القرآنيّة، فقد أخّره حتّى يقرّر جملة القواعد الأساسيّة للتّصوّر الإسلاميّ الّتي قرّرها، وحتّى يقرّ في الأخلاد جملة المشاعر الصّحيحة الّتي أقرّها وحتّى يضع تلك الموازين الصّادقة للقيم الّتي وضعها

ثمّ يشير هذه الإشارة إلى الّذين نافقوا، وفعلهم وتصرّفهم بعدها، وقد تهيّأت النّفوس لإدراك ما في هذه الفعلة، وما في هذا التّصرّف من انحراف عن التّصوّر الصّحيح، وعن القيم الصّحيحة في الميزان الصّحيح ـ إلى أن قال

ولعلّ هناك لفتة أخرى من لفتات المنهج الفريد، فعبد الله بن أبيّ كان إلى ذلك الحين ما يزال عظيمًا في قومه ـ كما أسلفنا ـ وقد ورم أنفه، لأنّ النّبيّ ﷺ لم يأخذ برأيه، لأنّ إقرار مبدإ الشّورى وإنفاذه اقتضى الأخذ بالرّأي الآخر الّذي بدا رجحان الاتّجاه إليه في الجماعة ـ وقد أحدث تصرّف هذا المنافق لكبير رجّة في الصّفّ المسلم وتبلبلة في الأفكار، كما أحدثت أقاويله بعد ذلك عن القتلى حسرات في القلوب وبلبلة في الخواطر ـ فكان من حكمة المنهج إظهار الاستهانة به وبفعلته وبقوله، وعدم تصدير الاستعراض القرآنيّ لأحداث الغزوة بذلك الحادث الّذي وقع في أوّلها، وتأخيره إلى هذا الموضع المتأخّر من السّياق، مع وصف الفئة الّتي قامت به بوصفها الصّحيح ﴿الّذين نافقوا﴾، والتّعجيب من أمرهم في هذه الصّيغة المجملة ﴿ألم تر إلى الّذين نافقوا﴾ وعدم إبراز اسم كبيرهم أو شخصه، ليبقى نكرة في ﴿الّذين نافقوا﴾ كما يستحقّ من يفعل فعلته، وكما تساوي حقيقته في ميزان الإيمان ميزان الإيمان الّذي أقامه فيما سبق من السّياق...»

ونقول قد أشار في كلامه الطّويل إلى نكات قيّمة إلّا أنّ كلامه في تأخير تصرّفات المنافقين يحتاج إلى توضيح

فقد بدأ الله حكاية غزوة «أحد» في سورة

آل عمران، بقوله في الآية ١٢١ و ١٢٢ ﴿وإذ غدوت من أهلك تبوّئ المؤمنين مقاعد للقتال والله سميع عليم * إذ همّت طائفتان منكم أن تفشلا﴾ فسّر في صدرها أنّ الطائفتين اللّتين أرادتا أن تفشلا وكانتا من المؤمنين في ظاهر الحال. ثمّ أشار في آيات بعدها ﴿ولقد نصركم الله ببدر﴾ إلى نصرة المؤمنين ببدر وهم قليلون، مع فشلهم في غزوة أحد وهم كثيرون.

ثمّ تحوّل إلى مسائل أخرى إلى أن رجع إلى هذه الغزوة في الآية ١٣٩ ﴿ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين﴾. ثمّ سلّاهم من أجل فشلهم وذلك بعد انقضاء الغزوة بقوله ﴿إن يمسسكم قرح فقد مسّ القوم قرح مثله﴾ مريدًا به ما أصاب المشركين في بدر. ثمّ أشار إلى سنّة الله في نصرة الأمم وخذلانهم بقوله ﴿وتلك الأيّام نداولها بين النّاس﴾. وآيات بعدها إلى قوله في الآية ١٤٣ ﴿ولقد كنتم تمنّون الموت من قبل أن تلقوه فقد رأيتموه وأنتم تنظرون﴾.

ثمّ ذمّهم بانقلابهم على أعقابهم حين سمعوا قول الشّيطان «ألا قتل محمّد» بقوله ﴿وما محمّد إلّا رسول قد خلت من قبله الرّسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم﴾. ثمّ قوّى نفوس المؤمنين على القيام والمقاومة في الحروب بقوله في الآية ١٤٦، إلى ١٤٨ ﴿وكأيّن من نبيّ قاتل معه ربّيّون كثير فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا﴾ إلى ﴿فآتاهم الله ثواب الدّنيا وحسن ثواب الآخرة﴾. ثمّ تعرّض في الآية ١٥١، تأمينًا لهم من خوف المشركين منهم بقوله ﴿سنلقي في قلوب الّذين كفروا الرّعب بما أشركوا بالله ما لم ينزّل به سلطانًا...﴾. ثمّ أشار إلى أنّ الله صدّق وعده بنصرهم، وأنّهم هم الّذين تنازعوا وفشلوا بقوله بعدها ﴿ولقد صدقكم الله وعده إذ تحسّونهم بإذنه حتّى إذا فشلتم وتنازعتم في الأمر﴾ إلى قوله ١٥٤ ﴿ثمّ أنزل عليكم من بعد الغمّ أمنة نعاسًا يغشى طائفة منكم وطائفة قد أهمّتهم أنفسهم يظنّون بالله غير الحقّ ظنّ الجاهليّة يقولون هل لنا من الأمر من شيء﴾. مصرّحًا بقوله ﴿يقولون لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا هاهنا﴾. ثمّ مصرّحًا بأنّهم أنفسهم كانوا سبب خذلانهم بإغواء الشّيطان بقوله في ١٥٥ ﴿إنّ الّذين تولّوا منكم يوم التقى الجمعان إنّما استزلّهم الشّيطان ببعض ما كسبوا...﴾ ثمّ كرّر ذلك في ١٥٦ ﴿لا تكونوا كالّذين كفروا وقالوا لإخوانهم إذا ضربوا في الأرض أو كانوا غزًّى لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا﴾. ثمّ وعدهم بعدها بأنّهم لو قتلوا في سبيل الله أو ماتوا شملتهم مغفرة ورحمة من الله، وأنّهم إلى الله يحشرون. ثمّ صرّح مرّة أخرى في ١٦٠، بأنّ النّصر والخذلان بيد الله ﴿إن ينصركم الله فلا غالب لكم وإن يخذلكم فمن ذا الّذي ينصركم من بعده﴾. ثمّ جمع بعد آيات ورد بتوبيخهم وتسلية لخذلانهم بقوله في ١٦٥ ﴿أولمّا أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنّى هذا قل هو من عند أنفسكم...﴾.

ثمّ رجع في آيات بعدها إلى دعوى المنافقين ﴿لو نعلم قتالًا لاتّبعناكم﴾ ـ إلى ـ ﴿الّذين قالوا لإخوانهم وقعدوا لو أطاعونا ما قتلوا قل فادرءوا عن أنفسكم

الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾.

ثمّ بشّر في آيات بعدها الّذين قُتلوا في سبيل الله بأنّهم أحياء وليسوا أمواتًا، والّذين استجابوا لله والرّسول من بعد ما أصابهم القرح بأنّ لهم أجر عظيم، وبكرّر ذلك بألفاظ مختلفة إلى آخر السّورة.

ظهر بما ذكرنا أنّ الله قد أشار إلى انحراف طائفتين منهم في أوّل آية من هذا السّياق بقوله: ﴿إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا﴾، وفي وسطها بقوله ﴿وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ﴾، وقد كرّره بعدها مرّات في موطن ﴿لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا﴾، وفي ﴿قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا﴾، وفي ﴿لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَاتَّبَعْنَاكُمْ﴾، وهو لهم أخيرًا ﴿لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا﴾، فلم يؤخّر التّنديد بهم إلى آخر القصّة ـ كما قال سيّد قطب ـ بعد أخذ توصيفهم بالمنافقين في هذه الآية: ﴿وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا﴾، ولم يصرّح به في الآيات قبلها، احتفاظًا بعدّهم في زمرة المؤمنين، ورجاء لرجوعهم عن نفاقهم فلا يستمرّون به، وعهدًا من خلال أقاويلهم وأعمالهم ـ للتّصريح بنفاقهم أخيرًا.

المحور الثّاني: [illegible] ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ وفيها بحوث:

١ ـ ﴿فَادَّارَأْتُمْ﴾ افتعال من الدّرء، وأصلها تدارأتم. قال أبو عُبيد وغيره: «أدغمت التّاء في الدّال وأدخلت الألف ليسلم سكون الحرف الأوّل». وقد شرحه الطّبريّ وشبّهه بقوله: ﴿حَتَّى إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا﴾ الأعراف: ٣٨، وقال: أصله تداركوا، فلاحظ.

ووزنها قبل التّبديل «تفاعلتم»، وبعده ـ كما قال العُكبريّ ـ: «افّاعلتم» بتشديد الفاء، مقلوب «انفعلتم»، والفاء الأولى زائدة، ولكنّها صارت من جنس الأصل، فنطق بها مشدّدة، لا لأنّهما أصلان، بل لأنّ الزّائد من جنس الأصل...

٢ ـ اختلفوا في معناها ـ وهو اختلاف لفظيّ لامعنويّ ـ فقال أكثرهم: دفع بعضهم بعضًا، فأوقع كلّ منهم التّهمة على الآخر ودفعها عن نفسه، وهذا هو الوجه الثّاني من الوجوه الثّلاثة الّتي ذكرها الفخر الرّازيّ.

والوجه الأوّل منها: اختلفتم ـ وهو قول ابن قتيبة، والطّوسيّ والطّبرسيّ، وزاد: وتنازعتم، ومثله الزّمخشريّ ـ واختصمتم في شأنها، لأنّ المتخاصمين يدرأ بعضهم بعضًا، أي يدفعه.

وثالثها: دفع بعضكم بعضًا عن البراءة والتّهمة، وهذا قريب من قول الأكثر. ونقل الثّعلبيّ عن عبد العزيز بن يحيى: «شككتم»، وتفسيرها بـ«اختصمتم، واختلفتم، وتنازعتم، وشككتم، ونحوها» تفسير باللّازم.

٣ ـ وقال الشّريف المرتضى: «والهاء في (فيها) تعود إلى النّفس، وقيل: إنّها تعود على القتلة أي اختلفتم في القتلة، لأنّ ﴿قَتَلْتُمْ﴾ تدلّ على المصدر، والقتلة من المصادر الّتي تدلّ عليها الأفعال، ورجوع الهاء إلى النّفس أولى وأشبه بالظّاهر». ونعم ما قال.

٤ ـ وقال الماورديّ: «وقيل: إنّ هذه الآية وإن

كانت متأخّرة في التلاوة، فهي متقدّمة في الخطاب على قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ﴾ لأنّهم أُمروا بذبحها بعد قتلهم، واختلفوا في قاتله.»

ونقول: ليست متقدّمة على صدر الآية، لأنّها طرح لقصّة، فهي متأخّرة عنه بفصل، وكان ينبغي أن يقول بعدها بلا فصل ﴿فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا﴾ فقط فاذبحوا بقرة، إلّا أنّه قدّم ذكر ما يدور في قوم له من الأسئلة بعد أن قال موسى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾، ولم يصبروا حتّى يتمّ قوله بعد الأمر بقتل بقرة، استعجالًا منهم للرّدّ على موسى، فظهر أنّه استهزأ بهم، إذ لا علاقة بين قتل بقرة، وبين قضيّتهم هذه، فقالوا له ﴿أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا﴾؟

ثمّ دام إصرارهم على معرفة البقرة بخصائصها قبل أن يعرفوا تلك العلاقة، وهذا يكشف عن شدّة جهالتهم وعداوتهم للحقّ، وبعد ما أفهمهم موسى ما أصرّوا عليه من معرفة البقرة، رجع الكلام إلى أوّله وكرّره بقوله ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ مشيرًا إلى أنّ سؤالهم وتساؤلهم مرّة بعد أخرى إنّما صدرت منهم تعمّدًا، ليكتموا أمر القتل ويسدّوا السّبيل إلى معرفته، بسياق ولفظ واحد ﴿وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ﴾، وأنّ إصرارهم على ما ذكر كان خدعة منهم بكتمانه.

ويلاحظ ثانيًا: أنّ آيتين منها (٢) و(٣) مكّيّتان وثلاث منها مدنيّة، وكلتا المكّيّتين بوصف للمؤمنين في عداد أوصاف أخرى لهم، فهي في (٢) بوصف لأولي الألباب، في الآية ١٩، منها ﴿أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ﴾ ـ إلى أن قال في ٢٢ ـ ﴿وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ * جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا﴾.

وفي (٣)، بوصف لأهل الكتاب، في الآية ٥٢، ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ﴾، إلى أن قال في ٥٤ منها ﴿أُولَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾.

وإنّما يلفت النظر أنّ وصف درء السّيّئة بالحسنة في كليهما مقرون بوصف الصّبر والإنفاق، إضافة إلى أوصاف أخرى تخصّ المؤمنين.

ونحن نعلم أنّ تعديد جملة من صفات الخير والشّرّ يوجد بكثرة في الآيات المكّيّة مقرونة بالتّبشير والتّخويف، وكأنّه من مميّزاتها.

أمّا المدنيّات الثّلاث، فأولاها (١) ﴿وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ...﴾ تشريع وهو الّذي كاد أن يكون من خواصّ المدنيّات، والأخريان (٤) و(٥) فأولاهما ذمّ للمنافقين، وثانيتهما ذمّ لليهود، وقد بسطنا القول فيهما سابقًا، ونحن نعلم أنّ المنافقين كانوا يوادّون ويعاشرون، ويتابعون اليهود في المدينة، واليهود هم واليهود يستخدمونهم لمقاصدهم السّيّئة ضدّ الإسلام، ولا يزالون إلى الآن.

وثالثًا: من نظائر هذه المادّة في القرآن:

الدَّفع: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ﴾ المؤمنون ٩٦

الدَّعّ ﴿فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ﴾ الماعون ٢

الدَّحر ﴿لَا يَسَّمَّعُونَ إِلَى الْمَلَإِ الْأَعْلَى وَيُقْذَفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ * دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ﴾ الصافات ٨ و ٩

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

درج

٤ ألفاظ، ٢٠ مرّة: ١١ مكّيّة، ٩ مدنيّة

في ١٦ سورة: ٩ مكّيّة، ٧ مدنيّة

سَنستدرِجُهُم ٢، ٢ — درجة ٤ ـ ٤

درجات ١٢ ٧ ٥ — الدرجات ٢ ٢

النُّصوص اللُّغويّة

الخَليل: الدَّرَجُ: جماعة عتب الدَّرَجة

والدَّرَجة في الرِّفعة والمنزلة، وتُجمع الدَّرَج

ودرجات الجنان: منازلُ أرفعُ من منازل.

والدَّرَجان: مشية الشَّيخ والصَّبيّ، ودرج يدرُج درْجًا ودرجانًا

والدُّرّاج من الطَّير بمنزلة الحَيْقُطان، من طير العراق، أرقطُ

والدُّرَّيج: شيء يُضرب به ذو أوتار كالطُّنبور.

وكلُّ بُرجٍ من بروج السَّماء ثلاثون درَجة

والمَدْرَجة: ممرّ الأشياء على مسلك الطَّريق ونحوه.

ودرَجْتُهُ في أدراجي ودَرْجي أي طيّي لدى مروري فيه

وقرون دَرَج: قَرْنٌ بعد قَرْن أي فنوا، وأدرَجهُم الله درجًا

وأدرجتُ الكتاب، وفي دَرْج الكتاب كذا.

والدَّرّاجات: شبه الدَّبّابات تُتّخذ في الحروب، يدخل فيها الرِّجال

والدُّرْج: حِفْشٌ من أحفاش النِّساء، والجميع أدْرِجة

والدُّرْجة: خِرقة تُدرج فتُجعل في حياء النّاقة إذا ضربت يُغطّى رأسها، ثمّ يَسُلّون تلك الدُّرْجة سلًّا عنيفًا فيُشمّونها للرِّأم، فإذا شمّت ظنّت أنّه ولدها، فانعطفت عليه [ثمّ استشهد بشعر]

والمُدرِج: النّاقة تضمر حتّى يمحق حقبُها بالتصدير

والمِدْراج أيضًا: الناقة لاتجاوز يومها الّذي ضُرِبَت فيه حتّى تُنتَج، والّتي تُجاوز يقال لها: الجَرُور (٦١: ٧٧)

سيبَوَيه: ومن ذلك قول العرب: هو منّي دَرَجَ السَّيل، أي مكان دَرج السَّيل من السَّيل. [ثمّ استشهد بشعر]

يقال: رجع أدراجَه، أي رجع في الطّريق الّذي جاء فيه. هذا معناه فأُجري مجرى ما قبله، كما أجرو ذلك مجرى درج السّيول. (١: ٤١٤)

أبوعمرو الشّيبانيّ: المُدْرِج من الإبل: الّتي تُجاوز النّتاج. (١: ٢٤٤)

مدارج لكره والمحالة (١: ٢٤٨)

والتدريج: ترك الصّف، لايُدبّج. (١: ٢٥٧)

والدَّرْدَحة: رئمان الناقة ولدها، تقول: دَرْدَحَتْ عليه. (١: ٢٥٩)

المُدْرِج من الإبل: الّتي لاتمسك بطانها إلّا بالسِّناف، من صِغَر مخرجها وعِظَم ضُلوعها. (١: ٢٦٩)

الدُّرجة: طائر، هو أصغر من الدُّرّاج. (١: ٢٧٠)

والتَّدريج: لصاءه لاتريح. (١: ٢٧٢)

أدرَجتُ الدَّلو إدراجًا، إذا متحتَ به في رفق. [ثمّ استشهد بشعر]

وسمّى الدّال والجيم في القافية: الإجارة.

(الأزهريّ ١٠: ٦٤٥)

يقال: فلان دَرْجُ يدك، أي لايعصيك.

ويقال: ما أنا إلّا دَرْجُ يدك، أي ما أعصيك.

(الأزهريّ ١٠: ٦٤٨)

أبوزَيْد: يقال: هَرْوَزَ الرّجل، وفَرْوَزَ الرّجل، وفاد، وفوّز، ودفق، وفطس، وفقس، ودرج، وقاد كلّه بمعنى مات. (١٩٦)

الأصمعيّ: درج الرّجل، إذا لم يُخلِف نسلًا، وليس كلّ من مات درج. (ابن دُرَيد ٢: ٦٤)

المِدْراج: الناقة الّتي تجرّ الحَمْل إذا أتت على مضرَبها. (الأزهريّ ١٠: ٦٤٥)

اللِّحيانيّ: القتّات والنّمّام والهمّاز واللّمّاز والغمّاز والقسّاس والدّرّاج: إذا مشى بينهم بالنّميمة والفساد. (القاليّ ١: ١٥٥)

ابن الأعرابيّ: الدَّرْج: لفّ الشّيء.

يقال: دَرَجْتُه، وأدْرَجْتُه، ودَرَّجْتُه؛ والرّباعيّ أفصحها.

والدَّرَج: المحاجّ، والدَّرَج: الطّريق.

يقال: رجع فلان دَرَجَه، إذا رجع في الأمر الّذي قد كان ترك.

ويقال: درج، إذا صعد في المراتب.

ودَرِج، إذا لزم المحجّة من الدّين، كلّه بكسر العين من «فَعِل».

يقال للرّجل إذا طلب شيئًا فلم يقدر عليه: رجع على غُبَيراء الظّهر، ورجع على أدراجه، ورجع دَرَجَه الأوّل، ومثله: رجع عوده على بدئه، ونكص على عقبه، وذلك إذا رجع ولم يُصب شيئًا.

ويقال: رجع فلان على حافرته وإدراجه بكسر الألف، هكذا أخبرني الإياديّ عن شمر: رجع على إدراجه، إذا رجع في طريقه الأوّل.

(الأزهري ١٠: ٦٤٧)

ابن السِّكِّيت: الدُّرَجة، بفتح الرّاء: هو طائر أسود باطن الجناحين، وظاهرهما أغبر، وهي على خِلقة القطاة إلّا أنّها ألطف. (الأزهري ١٠: ٦٤٦)

وقولهم «أكذب مَن دبّ ودرج» أي أكذب الأحياء والأموات.

يقال للقوم إذا انقرضوا: دَرَجوا.

(الأزهري ١٠: ٦٤٨)

شَمِر: يقال: رجع على إدراجه، بكسر الهمزة، أي رجع في الطّريق الّذي جاء منه، مثل أدراجه بفتح الهمزة. (الصّغانيّ ١: ٤٢٨)

أبو الهَيْثَم: يقال: امتنع فلان من كذا وكذا حتّى أتاه فلان فاستدرجه، أي خدعه حتّى حمله على أن درج في ذلك.

يقال للصّبيّ إذا دبّ وأخذ في الحركة: دَرَجَ يدرُج دَرَجانًا، فهو دارج.

والدَّرُوج من الرّياح الّتي تدرُج، أي تمرّ مرًّا ليس بالقويّ ولا الشّديد.

والرّيح إذا عصفت استدرجت الحصى، أي صيّرته إلى أن يدرُج على وجه الأرض من غير أن ترفعه إلى الهواء، فيقال: درجت بالحصى واستدرجت الحصى، وما دَرَجتْ به فجرت عليه جريًا شديدًا دَرَجَتْ في جريها، وما استدرجته فصيّرته يجري عليها إلى أن درج الحصى هو بنفسه.

ويقال للطّريق الّذي يدرُج فيه الغلام والرّيح وغيرهما: مَدْرَج، ومَدْرَجة، ودَرَج، وجمعه أدراج، أي ممرّ ومذهب.

ويقال لما طَوَيْتَه: أدرجته إدراجًا، لأنّه يُطوى على وجهه.

ويقال: استدرجت المحاور المحال.

(الأزهري ١٠: ٦٤٣)

المُبَرِّد: قوله: واستمرّتْ أدراجي، أي فرجعتُ من حيث جئت. تقول العرب: رجع فلان أدراجَه، ورجع في حافرته، ورجع عوده على بدئه.

(١: ١٦٧)

وقوله: مَدْرجي، يقول: مروري. فأمّا قولهم في المثل «خيرٌ من دبّ ومن دَرَج» فمعناه: من حيي ومن مات، يريدون: من دبّ على وجه الأرض ومن درج منها فذهب. (١: ٢٧)

عن الثّوريّ قال: كنّا عند أبي عُبَيْدة فجاءه رجل من أصحاب الأصمعيّ فقال لنا: أليس هذا فلانًا؟ قلنا: بلى، فلمّا انتهى إليه الرّجل قال: ليس هذا بعُشّك فادْرُجي». فقلنا: يا أبا عُبَيْدة لمن يُضرَب هذا المثل؟ قال: لمن يُرفع له بحبال أو يُطرَد. (الأزهري ١٠: ٦٤٤)

الزَّجّاج: درج الرّجل، إذا مات، ودرج في طريق، إذا سار فيه، وأدرج القرطاس، أي لفّه.

(فعلت وأفعلت: ١٥)

ابن دُرَيْد: الدَّرَج: الواحدة دَرَجة، وهي المنزلة. يقال: فلان في درجة عالية، أي في منزلة رفيعة.

والدَّرْج: مصدر درَجتُ الشّيء درجًا وأدرجته إدراجًا، إذا طويته.

ودرج الصّبيّ، إذا مشى.

ومن أمثالهم «أكذبُ من دبّ ودرج»، وقد اختلفوا في تفسير هذا، فقال قوم: من دبّ على الأرض أي من مشى عليها، ومن درج: مشى مشيًا ضعيفًا

وقال آخرون: من دبّ على الأرض، أي من مشى عليها، ومن درج، أي من مات وانقرض

والأُدْرُجَة التي تسمّيها العامّة درَجة والدُّرَجة في وزن «رُطَبَة» أفصح من الدَّرَجة

وفلان على درَج كذا وكذا، أي على سبيله

والناس دَرَجُ المنيّة، أي على سبيلها، هكذا تُكُلِّم به

والدُّرْجُ سُفَيط صغير تجعل فيه المرأة طيبها وما أشبهه

والدُّرْجة خِرَق تُلفّ وتُدخل في حياء [الناقة] ثمّ يخالج بها، وهو أن تُخْدِج الناقة أو يموت ولدها فيُشدّ على أعينها عمامة ويُغطّى رأسها وتُدخل الدُّرْجة في حيائها. فإذا كربها ذلك حاذَوا بفصيل فطلوه بما يخرج على الدُّرْجة من حيائها، ثمّ فتحوا أعينها، فتجد لذلك راحة وتشمّ الفصيل وقد أحسّت بما يخرج من حيائها فترأم الفصيل وتدرّ عليه

ومَدْرَجة الطريق: قارعته

ومدارج الأكمة: الطُّرق المعترضة فيها

وناقة مِدراج، إذا تأخّرت عن وقت ولادها أيامًا، والجمع مدارج ومداريج

وحَوْمانة الدَّرّاج: موضع

والدُّرّاج: ضربٌ من الطَّير أحسبه مولّدًا

وقد سمّت العرب درّ جًا[واستشهد باسم ثلاث مرّات] (٢: ٦٤)

القاليّ: المدرج الثّنايا الغلاظ (١: ١٢١)

الأزهريّ: وقال غيره [أبو الهيثم]: الإدراج لفّ الشّيء في الشّيء.

وأدرجتِ المرأة صبيّها في مَعاوزها وأدرج الميت في أكفانه

وأدرجتُ الكتاب في الكتاب، إذا جعلته في درجه، أي في طيّه.

وأخبرني المنذريّ عن أبي طالب أنّه قال في قولهم «أخبث من دبّ ودرج»: فدبّ: مشى ودرج: مات

قال: ودرج في غير هذا الموضع مثل دبّ

والدّوارج: الدّابّة قوائمها، الواحدة: دارجة

ومن أمثالهم: «ليس بعُشّكِ فادْرُجي» أي تحوّلي وامضي واذهبي

ويقال: «خلّ درَج الضَّبّ» ودرَجُه طريقه، أي لا تعرض له

ويقال: استمرّ فلان درجته، وأدراجه، ورجع فلان أدراجه، أي رجع في طريقه الّذي جاء فيه.

ويقال: استدرجتِ النّاقة ولدها، إذا استتبعته بعد ما تلقيه من بطنها

وناقة مِدْراج، إذا كانت تؤخّر جهازها، وهي ضدّ المِسْناف.

وقال أبو طالب: الإدراج: أن يضمر البعير فيضطرب بطانه حتّى يستأخر إلى الحقب، فيستأخر الحِمْل، وإنّما يُسنف بالسِّناف مخافة الإدراج

ويقال: فلان دَرَجُ يديك، وبنو فلان دَرَجُ يديك

أي لا يحصونك؛ لا يُثنّى ولا يُجمع

قال أبو سعيد يقال: استدرَجته كلامي، أي أحفقته حتّى تركته يدرُج على الأرض.

ويقال للخِرَق الّتي تُدرَّج إدراجًا وتُلَفُّ وتُجمع ثمّ تُدسُّ في حياء النّاقة الّتي يريدون ظأْرَها على ولد ناقة أخرى، فإذا نُزعت من حيائها حسبَت أنّها ولدت ولدًا فيُدنَى منها ولد النّاقة الأخرى فترأمه، يقال لتلك الخِرقة الدُّرْجة، والجَزْم، والوثيعة

والدّرّاجة الّتي يَدرُج عليها الصّبيّ أوّل ما يمشي

والدُّرْجُ دُرْجُ المرأة تضع فيه طيبها وأداتها، وهو الحِفْش أيضًا.

والمَدارج الثّنايا الغلاظ بين الجبال

ويقال درِجَتْ النّاقة تدرَج إذا أطعمته شيئًا قليلًا من الطّعام ثمّ زدته عليه قليلًا، وذلك إذا نَقِه حتّى تدرّج إلى غاية أكله ـ كان قبل العِلّة ـ درجته مدرجة

[وحكى قول ابن السِّكّيت في قولهم «أكذبُ من دبّ ودرج» وقال]

قلت: وأصل هذا من درجتُ الثّوب، إذا طويتَه، كأنّهم لمّا ماتوا ولم يُخلّفوا عقبًا درَجوا طريق النّسل والبقاء، أي طووه. (١٠ ٦٤٤)

الصّاحب ، نحو الخليل وأضاف]

والدّرَجان: مِشْيَة الشّيخ والصّبيّ، درج يدرُج درجًا وفي المثل «أكذبُ من دبّ ودرج»

والمُدرّج النّمّام يدرُج بين القوم بالنّميمة

والدّرّاجة ما يتعلّم عليه الصّبيّ المشي

ويقال للقُنفُذ: دَرّاج، والأنثى دَرّاجة

والدُّرّجة من أجناس الحُمَر وقيل هو طائر حسنه نقط، أسود باطن الجناحين، وجمعها دُرَّج

وأرض مَدْرَجَة كثيرة الدُّرّاج.

والمَدْرجة ممرّ النّاس والأشياء على مسلك طريق وغيره

ودرج قرْن بعد قرْن، أي فَنُوا فأُدرِجوا إدراجًا.

وذهبَتْ دماؤهم دَرَج الرّياح، أي طُلّت

وخلّ درَج الرّجل وأدرج القوم، أي سرْتُهم وسبقتهم

ورجع فلان درَجه، أي طريقه الّذي مضى فيه

وعليم السّهل الدّرَج، أي وجهه

ودُرْج الكتاب معروف

والدَّروج من الرّياح الّتي كأنّ عليها ذيلًا من تُرابٍ

والدُّرّاج: موضع، في شعر زهير

والادْرَنْجَة الطّاعة والتّحبّب، وادْرَنْدَج على أهله، وهي المطاوعة أيضًا والرُّغمان

وبنو فلان دَرَجُ يديك أي لا يعصونك.

وقد دَرِّجني هذا الأمر، أي غَصَصْتُ به وضِقْتُ

ودَرّجني الطّعام، أي كظّني

والدَّرَجُ في الأمور الّتي تُعجز، والرّجل إذا كان مغموصًا قيل إنّه ليدرُجه

وتركته يسوق الدُّرجان الدّارج يعني العدد الكثير من الإبل

وأدرَج ناقته، أي صرّ أخلافها جُمَع

والإدراج المَشْيُ بادئ لو رفقًا رفقًا

وأدْرَجَتِ المطيّة انطوى بطنها وضمرت

والمِدْرَاج الناقة التي تجُرّ حملها بعد أن تمضي يومها

وقال الخليل: هي التي لا تجاوز يومها

والدّارج من الرّجال: الدّارس الأثر في الحَسَب

٤ ٧

الخَطَّابيّ: في حديث النبيّ ﷺ «أنه أمر بإخراج المنافقين من المسجد فقام أبو أيّوب الأنصاريّ إلى رافع بن وديعة فلبّبه بردائه، ثمّ نتره نترًا شديدًا وقال له: أدْراجك يا منافق من مسجد رسول الله»

قوله: «أدْراجك» أي خذ طريقك الّذي جئت منه، ولا يقال إذ أخذ في غير الوجه الّذي جاء منه. [... يهد بشعر] (١: ٤٥٨)

الجَوْهَريّ: درج الرّجل والضّبّ يدْرُج دُرُوجًا ودَرَجانًا، أي مشى. ودرج، أي مضى لسبيله.

يقال: درج القوم، إذا انقرضوا. والاندراج مثله.

وفي المثل «أكذَبُ من دبّ ودرج»، أي أكذب الأحياء والأموات.

ودرجت الناقة وأدْرَجت، إذا جاوزت السّنة ولم تُنتج، فهي مِدْراج، إذا كانت تلك عادتها.

وأدْرَجتُ الكتاب: طويته.

ودرّجه إلى كذا واستدرجه، بمعنًى، أي أدناه منه على التّدريج، فتدرّج هو.

والدَّرُوج: الرّيح السّريعة المرّ. يقال: ريح دَرُوج، وقدْح دَرُوج.

والمَدْرَجة: المذهب والمسلك.

وقولهم: خلّ درج الضّبّ، أي طريقه، لئلّا يسلك بين قدميك فتنتفخ. والجمع الأدراج. ومنه قولهم: رجعتُ أدراجي، أي رجعتُ في الطّريق الّذي جئت منه.

والدّرجة: المرقاة، والجمع الدّرج.

والدّرجة: واحدة الدّرجات، وهي الطّبقات من المراتب.

والدُّرَجَة، مثال الهُمَزة: لغة في الدّرجة، وهي المرقاة.

والدُّرَجة أيضًا: طائر أسود باطن الجناحين وظاهرهما أغبر، على خلقة القطا إلّا أنّها ألطف.

والدُّرْج: الّذي يُكتب فيه، وكذلك الدّرَج بالتحريك. يقال: أنفذته في درْج الكتاب، أي في طيّه.

وذهب دمُه أدراج الرّياح، أي هدرًا.

والدُّرْجة بالضّمّ: حفش النّساء. والدُّرْجة أيضًا: شيء يُدرج فيدخل في حياء الناقة ثمّ تُشمّه فتظنّه ولدها فترأمه.

قال أبو زياد الكلابيّ: إذا أرادوا أن ترأم الناقة ولد غيرها شدّوا أنفها وعينيها ثمّ حشوا حياءها مُشاقًا وخِرَقًا، فيتركونها أيّامًا، فيأخذها لذلك غمّ مثل المخاض، ثمّ يحلّون عنها الرّباط، فيخرج ذلك وهي ترى أنّه ولد. فإذا ألقته حلّوا عينيها، وقد هيّؤوا لها حُوارًا فيُدنونه إليها فتحسبه ولدها فترأمه. ويقال لذلك الشّيء الّذي يُشدّ به عيناها: الغمامة، والّذي يُشدّ به أنفها: الصّقاع، والّذي يُحشى به: الدُّرْجة؛ والجمع الدُّرَج.

والدُّرَّاج والدُّرَّاجة: ضَرْبٌ من الطَّير، للذكر والأنثى حتّى تقول الحَيْقُطان، فيختصّ بالذكر

وأرض مَدْرَجَة، أي ذات دُرّاج

والدَّرّاجة، بالفتح: العَجَل، وهي الّتي يُدرَّج عليها الصّبيّ إذا مشى، حكاه أبو نصر

والدَّرّاج اسم موضع [واستشهد بالشّعر مرّتين]
(١ ٣١٣)

ابن فارس: الدّال والرّاء والجيم أصل واحد يدلّ على مُضيّ الشّيء والمُضيّ في الشّيء من ذلك قولهم: درج الشّيء، إذا مضى لسبيله. ورجع فلان أدراجه، إذا رجع في الطّريق الّذي جاء منه. ودَرَج الصّبيّ، إذا مشى مِشيَته. ومَدارج الأكمة: الطّرق المعترضة فيها

فأمّا الدَّرْج لبعض الأشْوِنة والآلات فإن كان صحيحًا فهو أصل آخر يدلّ على سَتْر وتغطية. من ذلك أدرجْتُ الكتاب، وأدرجْتُ الحَبْل

ومن هذا الباب الثّاني: الدُّرْجة، وهي خِرَق تُجعَل في حياء النّاقة ثمّ تُسَلّ، فإذا شمّتها النّاقة حسبتْها ولدها فعطفت عليه [واستشهد بالشّعر ٣ مرّات]
(٢ ٢٧٥)

الهَرَويّ: الاستدراج: الأخذ على غِرّة

ومن كلامهم: رجع أدراجه، وعاد على أدراجه، أي عاد إلى المكان الّذي جاء منه.

ويقال: درَج قرْن بعد قرْن، أي فنِي

وقال عبد الله ذو البجادين يخاطب ناقة رسول الله: «تعرّضي مدارجًا وسومي». المدارج: الثّنايا الغلاظ، واحدتها مَدْرَجة

وفي خطبة الحجّاج «ليس هذا بعُشّكِ فادْرُجي» أي امضي، يُضرَب مثلًا للمطمئنّ في غير وقته، فيُؤمَر بالجدّ والحفوف.
(٢ ٦٢٨)

الثّعلبيّ: الدَّرَج إلى فوق، كالدَّرَك إلى أسفل، ومنه قيل: إنّ الجنّة درجات، والنّار دركات (٤٩)

ثمّ هو [الصّبيّ] إذ دبّ وعلا دارج (١١٠)

مدرجان يشبه الصّبيّ الصّغير. (١٩٨)

الدَّرَج: حَبْل يُوثق في طرف الحبل، ليكون هو الّذي يلي الماء فلا يعفن الرّشاء (٢٥٨)

ابن سِيدَه: دَرَجُ البناء، ودُرَّجه، بالتّثقيل: مراتب بعضها فوق بعض، واحدته دَرَجة ودُرَجة، الأخيرة عن ثعلب

والدَّرَجة المرقاة، والجمع درج

ودرَج الشّيخ والصّبيّ يدرُج درْجًا، ودَرَجانًا، ودريجًا: مشيا مشيًا ضعيفًا ودبّا وقوله

* أمْ صبيّ قد حبا ودرج *

فإنّما أراد أمْ صبيّ حابٍ ودارج وجاز له ذلك، لأنّ «قد» تقرّب الماضي من الحال حتّى تلحقه بحكمه، أو تكاد، ألا تراهم يقولون: «قد قامت الصّلاة» قبل حال قيامها

والدَّرّاجة: العَجَلة الّتي يُدَبّ عليها وهي أيضًا الدّبّابة الّتي تُتّخذ في الحرب، يدخل فيها الرّجال.

والدُّرّاج القُنفُذ، لأنّه يدرُج ليلته جميعًا، صفة غالبة

والدَّوارج الأرجُل

والأدرج: الطُّرُق.

وفلان على درج كذا، أي على سبيله.

والناس درج المنيّة، أي على سبيلها.

ودَرَجُ السَّيل، ومُنْدَرَجُه: مُنحدره وطريقه في معاطف الأودية.

وقالوا: هو دَرَج السَّيل، وإن شئت رفعت.

ومدارج الأكمة: طُرُق معترضة فيها.

والمَدْرَجة: ممرّ الأشياء على الطريق وغيره.

ومَدْرَجة الطريق: مُعظمُه وسَنَنُه.

وهذا الأمر مَدْرَجة لهذا، أي مُتوصَّل به إليه.

ودرجت الريح: تركت نمانم في الرمل.

وريح دَرُوج: يدرُج مؤخّرها حتى يرى لها مثل ذيل الرسن في الرمل.

واسم ذلك الموضع: الدَّرَج.

ودَرَج الرَّجل: مات، وفي المثل: «أكذبُ من دَبَّ ودَرَج»، أي أكذبُ الأحياء والأموات.

وقيل: دَرَج: مات ولم يُخلّف نسلًا، وليس كلُّ من مات درج.

وأدرجهم الله: أفناهم.

ودرج الشيء في الشيء يدرُجُه درْجًا، وأدرجه: طواه وأدخله.

ورجل مِدْراج: كثير الإدراج للثياب.

وأدرج الكتاب في الكتاب: أدخله.

ودَرْجُ الكتاب: طيُّه وداخله.

وأدرج الميت في الكفن والقبر: أدخله.

والدُّرْجة: مُشاقة وخِرَق وغير ذلك، تُدخل في رَحِم الناقة ودُبُرها، وتُشدّ وتُترك أيامًا مشدودة العينين والأنف، فيأخذها لذلك غمّ مثل غمّ المخاض، ثمّ يحلّون الرباط عنها، فيخرج ذلك عنها، وهي ترى أنّه ولدها؛ وذلك إذا أرادوا أن يرأموها على ولد غيرها.

وقيل: هي خِرقة تُدخل في حياء الناقة، ثمّ يُعصب أنفها حتّى تمسكو نفسها، ثمّ تُحلّ من أنفها ويُخرجون الدُّرْجة فيلطّخون الولد بما يخرج على الخرقة، ثمّ يدنونه منها فتظنّه ولدها، فترأمه.

والدُّرْجة أيضًا: خِرقة يوضع فيها دواء ثمّ تُدخل في حياء الناقة، وذلك إذا اشتكت منه.

والدُّرْج: سَفَط صغير تُدخر فيه المرأة طيبها، والجمع أدراج، ودِرَجَة.

وأدرجت الناقة، وهي مُدْرِج: جاوزت الوقت الذي ضُرِبَت فيه، فإن كان ذلك لها عادة فهي مِدْراج.

وقيل: المِدْراج: التي تزيد على السنة أيامًا ثلاثة أو أربعة أو عشرة، ليس عن عُقْر.

والمُدْرِج، والمِدْراج: التي تُدرِج عرضها وتلحقه بحقبها.

وهو دَرَجُ يدك، أي طوع يدك.

وأبو دَرّاج: طائر صغير.

والدُّرّاج: طائر شبه الحيقطان، وهو من طير العراق أرقط –قال ابن دريد: أحسبه مولَّدًا– وهو الدُّرَجة، مثال الرُّطَبة، والدُّرْجة الأحمرة عن سيبويه.

والدُّرَّيج: طُنْبور ذو أوتار يُضرب به.

والدِّرّاج: موضع.

ودُرّج اسم و مُدْرِج لرِّيح من شعرائهم، سُمّي به لبيت ذكر فيه مُدْرِج الرِّيح [واستشهد بالشعر ٨ مرّات] (٧: ٣١٨)

الدَّرْج والدَّرَج: الكتاب الّذي يكتب فيه. (الإفصاح ١: ٢٢١)

الدَّرَجان: مِشْية الشّيخ والصّبيّ، درج يدْرُج دَرْجًا ودَرَجانًا.

والدُّرّاجة: العجَلة الّتي يَدِبُّ عليها الصّبيّ إذا مشى. (الإفصاح ١: ٢٦٢)

الدّرجة: الطّبقة من المراتب، الجمع درجات. دَرِجَ يدْرَج: صَعِد في المراتب. (الإفصاح ١: ٣١٨)

الدّرجة: واحدة الدَّرَج لما يُرتقى فيه إلى السّطح وأصلها المنزلة، ومن ذلك درَج البناء، لأنّها مراتب بعضها فوق بعض. (الإفصاح ١: ٥٦٢)

الرّاغِب: الدّرَجة نحو المنزلة، لكن يقال للمنزلة: درجة إذا اعتُبِرَت بالصّعود دون الامتداد على البسيط، كدرجة السّطح والسُّلّم، ويُعبَّر بها عن المنزلة الرّفيعة. قال تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ البقرة: ٢٢٨، تنبيهًا لرفعة منزلة الرّجال عليهنّ في العقل والسّياسة، ونحو ذلك من المشار إليه بقوله: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ النّساء: ٣٤. وقال: ﴿لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ الأنفال: ٤، وقال: ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللهِ﴾ آل عمران: ١٦٣، أي هم ذوو درجات عند الله، ودرجات النّجوم تشبيهًا بما تقدّم.

ويقال لقارعة الطّريق: مَدْرجة.

ويقال: فلان يتدرّج في كذا، أي يتصعّد فيه درجة درجة.

ودَرَج الشّيخ والصّبيّ درجانًا: مشى مِشية متصاعد في درجه.

والدَّرْج: طيّ الكتاب والثّوب، ويقال للمطويّ: دَرْجٌ.

واستُعير الدّرج للموت، كما استُعير الطّيّ له في قولهم: «طوته المنيّة»، وقولهم: «مَن دبّ ودرج»، أي من كان حيًّا فمشى، ومن مات فطوى أحواله.

وقوله: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ الأعراف: ١٨٢، قيل: معناه سنطويهم طيّ الكتاب، عبارة عن إغفالهم نحو: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا﴾ الكهف: ٢٨.

والدَّرْج: سَفَطٌ يُجعل فيه الشّيء.

والدُّرْجة: خرقة تُلفّ فتُدخل في حياء النّاقة.

وقيل: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ﴾ معناه: نأخذهم درجة فدرجة، وذلك إدناؤهم من الشّيء شيئًا فشيئًا، كالمراقي والمنازل في ارتقائها ونزولها.

والدُّرّاج: طائر يدرُج في مشيته. (١٦٧)

الزّمَخْشَريّ: دَرَج قَرْن بعد قرن.

وهذه آثار قوم درجوا: انقرضوا. ودرج فلان: مات وما ترك نسلًا.

ودرج الشّيخ والصّبيّ دَرَجانًا، وهو مشيهما.

وفلان درّاج: يدْرُج بين القوم بالنّمائم.

ورقي في المَدْرجة والدَّرَج.

وأدرج الكتاب: طواه.

وأدرج المكتوب في الكتاب: جعله في دَرْجه، أي

في طيّه وثنيه

وأدرجت المرأة صبيّها في معاوزها

واستدرجته رقّيته من درجة إلى درجة

وقيل: استدعى هلكته من درج إذا مات

واتّخذوا داره مدرجة ومدرجًا: ممرًّا

ومن المجاز فلان درجة رفيعة.

وامش في مدارج الحقّ

وعليك بالنحو فإنّه مدرجة البيان

و «خلّه درج الضبّ»

واستمرّ أدراجه

و «ذهب دمه أدراج الرّياح» و «درج الرّياح»

وهم درج السّيول

ويقال: «قد عبم السّيل المدرّج موجيين يردّ الفرات على أدراجه»

وأنا درجُ يديك ونحن درج يديك لا تعصيك

ودرّجته إلى هذا الأمر عوّدته إيّاه كأنّما رقّاه من منزلة إلى منزلة، وتدرّج إليه [واستشهد بالشعر ٣ مرّات] (أساس البلاغة ١٢٨)

كعب رضي الله عنه قال له عمر «لأيّ ابني آدم كان النّسل؟ فقال: ليس لواحد منهما نسل، أمّا المقتول فدرج» درج: مات وذهب (الفائق ١: ٤٢٣)

ابن الأثير: وفي حديث عبد الله ذو البجادين يخاطب ناقة النّبيّ ﷺ: «تعرّضي مدارجًا وسومي» المدارج الثّنايا الغلاظ، واحدتها مَدرجة، وهي المواضع الّتي يُدرج فيها، أي يُمشى

وفي حديث عائشة «كن يبعثن بالدّرجة فيها الكُرسُف»، هكذا يُروى بكسر الدّال وفتح الرّاء، جمع دُرْج، وهو كالسّفط الصّغير، تضع فيه المرأة خِفّ متاعها وطيبها

وقيل: إنّما هو بالدُّرْجة، تأنيث دُرْج. وقيل: إنّما هي الدُّرْجة بالضمّ، وجمعها الدُّرَج، وأصله شيء يُدرج أي يُلفّ، فيُدخل في حياء النّاقة ثمّ يُخرج ويُترك على حُوار فتشمّه، فتظنّه ولدها فترأمه (٢: ١١١)

الصّغانيّ: درجتُ الشّيء درْجًا، ودرّجته تدريجًا: إذا طويته، مثل: أدرجته إدراجًا

ومدوارج الدّابّة قوائمها، الواحدة: مدرجة

والإدراج: أن يَضمُر البعير فيضطرب بطانه حتّى يستأخر إلى حقب فيستأخر الحمل، وإنّما يُسنَفُ بالسّناف مخافة الإدراج

وأدرجتُ الدّلو: إذا متحتَ بها في رفق

ويسمّى الدّال والجيم الإجارة.(١)

والرّيح إذا عصفت استدرجت الحصى، أي صيّرته إلى أن يدرج على وجه الأرض من غير أن ترفعه إلى الهواء. فيقال: درجتْ بالحصى واستدرجت الحصى. أمّا درجت به فجرت عليه جريًا شديدًا درجتْ في سيرها، وأمّا استدرجته فصيّرته يجري عليها إلى أن درج الحصى هو بنفسه.

واستدراج الله تعالى عباده: أنّهم كلّما جدّدوا خطيئة جدّد لهم نعمة، وأنساهم الاستغفار. وقيل: هو

(١) في التّهذيب واللّسان: الإجارة، وكلاهما صحيح.

أن يأخذهم قليلًا قليلًا ولا يُباغتهم

يقال: امتنع فلان من كذا وكذا حتّى أتاه فلان فاستدرجه، أي خدعه حتّى حمله على أن درج في ذلك

ويقال: استدرجت المحاور المحال، أي صيّرته إلى أن يدرُج

وخرّمانه الدُّرّاج، بالضّمّ: لغة في الدّرّاج بالفتح

وقد سمّت العرب درّاجًا بالفتح فأمّا أبو دُرّاج عليّ بن محمّد من المحدّثين، فهو بالضّمّ.

ودَرِج مثال تعب، أي مات؛ لغة في درج

ودَرِج أيضًا: صعد في مراتب

ودرج: دائم الملحجّة من الدّين أو الكلام.

والمُدرَّج، بين ذات عِرق وعرفات، بتشديد الرّاء مفتوحة

وقد درّجني هذا الأمر، أي عَضِلتُ به وضعُفتُ

ودرّجني الطّعام، أي كظّني

والدُّرّج: هي الأمور الّتي تُعجز

والرّجل إذا كان مغمومًا قيل: إنّه لَيدْرُجه

ودَرْب دَرّاج: من مَحالّ الموصل

والدّرّاج: السّفير بين الاثنين للصّلح

ودرج: دم على أكل الدُّرّج

والدُّرّجة، بالضّمّ، والدُّرَجة، بضمّ الدّال وفتح الرّاء وتشديد الجيم: لغتان في الدّرّجة والدُّرّجة، عن الفرّاء. (١: ٤٢٨)

الفَيُّوميّ: درج الصّبيّ دُرُوجًا من باب «قعد» مشى قليلًا في أوّل ما يمشي، ومنه قيل: دَرَجتُ الإقامة، إذا أرسلتها دَرْجًا، من باب «قتل» لُغة في أدرجتها بالألف

والمَدْرَج بفتح الميم والرّاء: الطّريق، وبعضهم يريد المُعترِض أو المنعطف، والجمع: المَدارج.

ودرَج: مات، وفي المثل: «أكذب من دبّ ودرج»

ودرّجته إلى الأمر تدريجًا فتدرّج، واستدرجته: أخذته قليلًا قليلًا

وأدرجت الثّوب والكتاب -بالألف- طويته

والدَّرَجُ المراقي، الواحدة: دَرَجة، مثل: قصب وقصبة. (١: ١٩١)

الجُرجانيّ: الاستدراج: أن يجعل الله تعالى العبد مقبول الحاجة وقتًا موقتًا إلى أقصى عمره للابتلاء بالبلاء والعذاب. وقيل: الإهانة بالنّظر إلى المال

الاستدراج: هو أن تكون بعيدًا من رحمة الله تعالى، وقريبًا إلى العقاب تدريجًا

الاستدراج: الدُّنوّ إلى عذاب الله بالإمهال قليلًا قليلًا

الاستدراج: هو أن يرفعه الشّيطان درجةً إلى مكان عالٍ، ثمّ يسقط من ذلك المكان حتّى يهلك هلاكًا

الاستدراج: هو أن يُقرّب الله العبد إلى العذاب والشّدّة والبلاء في يوم الحساب، كما حُكي عن فرعون لمّا سأل الله تعالى قبل حاجته للابتلاء بالعذاب والبلاء في الآخرة. (٨)

الفيروزاباديّ: درج دُرُوجًا ودَرَجانًا: مشى،

والقوم: انقرضوا، كاندرجوا، وفلان لم يُخلّف نسلًا، أو مضى لسبيله، كدرّج، كسَمِع، والناقة جاوزت السّنة ولم تُنتج، كأدرجت، وطوى، كدرّج وأدرج

وكسَمِع: صَعِد في المراتب، ولزم المحجّة من الدّين أو الكلام

والدَّرّاج، كشدّاد: النّمّام، والقنفذ، وموضع

وكرُمّان: طائر، ودَرِج، كسَمِع: دام على أكله

والدَّرُوج: الرّيح السّريعة المرّ

والمدرج: المسلك

والدُّرْج بالضّمّ: حِفش النّساء: الواحدة بهاء، جمعه، كعِنَبة وأتراس، وبالفتح: الّذي يُكتب فيه، ويُحرّك، وبالتّحريك: الطّريق

ورجع أدراجه، ويُكسر، أي في الطّريق الّذي جاء منه

وذهب دمه أدراج الرّياح، أي هدرًا

ودوارج الدّابّة: قوائمها

والدُّرْجة، بالضّمّ: شيء يُدرَج فيُدخل في حياء النّاقة ودُبُرها، وتُترك أيّامًا مشدودة العين والأنف، فيأخذها لذلك غمّ كغمّ المخاض، ثمّ يحلّون الرّباط عنها، فيخرج ذلك منها، ويُلطّخ به ولد غيرها، فتظنّ أنّه ولدها فترأمه

أو خرقة يوضع فيها دواء، فيُدخل في حيائها إذا اشتكت منه؛ جمعه: كصُرَد

وفي الحديث «يبعثن بالدُّرْجة» شبّهوا الخرق تحتشي بها الحائض، محشوّة بالكُرسُف بدُرْجة النّاقة وروي: بالدِّرَجة كعِنَبة، وتقدّم، وصيغة

الحاجي بالتّحريك، وكأنّه وَهْم.

والدَّرّاجة، كجبّانة: الحالة الّتي يدرج عليها الصّبيّ إذا مشى، والدّبّابة تعمل لحرب الحصار، تدخل تحتها الرّجال.

والدُّرْجة، بالضّمّ، وبالتّحريك، وكهُمَزة وتشدّد جيم هذه، والأُدْرُجة، كأُسْكُفّة: المِرقاة

وكسُكّر: الأمور العظيمة الشّاقّة

وكسُكّين: شيء كالطُّنبور يُضرب به

ودرّجني الطّعام والأمر تدريجًا: ضِقتُ به ذرعًا

واستدرجه: خدعه وأدناه، كدرّجه، وأطلقه حتّى تركه يدرج على الأرض، والنّاقة: استتبعت ولدها بعدما ألقته من بطنها

واستدراج الله تعالى العبد: أنّه كلّما جدّد خطيئة جدّد له نعمة، وأنساه الاستغفار، أو أن يأخذه قليلًا قليلًا، ولا يُباغته

وأدرج الدّلو: متح بها في رِفق، وبالنّاقة: صَرّ أخلافها

وكهُمَزة: طائر

وحَوْمانة الدُّرّاج، وقد تُفتح: موضع

وكمُعظَّم: موضع بين ذات عرق وعرفات

والدُّرّج كقُبّر: الأمور الّتي تُعجز

وكجَبَل: السّفير بين اثنين للصّلح

والدَّرَجات، محرّكة: الطّبقات من المراتب

ودرّجت الرّيح بالحصى، أي جرت عليه جريًا شديدًا، واستدرجته جعلته كأنّه يدرج بنفسه.

وتراب دارج: تُغشّيه الرّياح رسوم الدّيار.

وكثيره، وتدرّجَ به (١: ١٩٤).

[محو الرّاغب وأصاف.]

والدرجات النّجوم. تشبيهًا بما تقدّم، وهي ثلاثمئة وستّون درجة، لأنّهم قسّموا الفلك ثلاثمئة وستّين قسمًا، ووزّعوه على اثني عشر بُرْجًا. كلّ بُرْج ثلاثون درجة، كلّ درجة ستّون دقيقة، كلّ دقيقة ستّون ثانية، كلّ ثانية ستّون ثالثة، وهكذا إلى العاشرة، ولا يجيء في الحساب أكثر من هذا

والفعل من هذه المادّة درَج يدرُج دُرُوجًا فهو دارج صعيد

والإدراج لفّ شيء في شيء. يقال أدرج فلان في أكفانه (بصائر ذوي التمييز ٢: ٥٩٢).

الطُّرَيحي: ...وفيه [في الحديث]: «أدرجنا إدراج المُكرَمين »، أي ارفَعْنا درجةً درجةً كما تفعلُ بالمُكرَمين عندك.

وفيه «وهو في درجتي في الجنّة» أي في جواري

ودرَج الصّبيّ دُرُوجًا، من باب «قعد»: مشى قليلًا في أوّل ما يمشي.

وأدرجتُ الكتاب والثّوب: لففتُه وطويتُه ومنه «الكتاب المدرَّج»

وفي حديث الميّت «يُدْرَج في ثلاثة أثواب» أي يُلفّ فيها

وفي حديث الصّلاة: «أدرِج صلاتك إدراجًا قلت: وأيّ شيء الإدراج؟ قال: ثلاث تسبيحات في الرّكوع والسّجود».

وفي حديث صلاة اللّيل «وأدرِجها»، وفُسّر الإدراج بأن يقرأ الحمد وحدها في كلّ ركعة

وفي الحديث: «إيّاكم والتّعريس في بطون الأودية، فإنّها مدارج السّباع تأوي إليها» هي جمع مَدْرَج بفتح الميم والرّاء: الطّريق.

ودرجتُ الإقامة درْجًا من باب «قتل» إذا أرسلتها، لغة في «أدرجتُها» بالألف

والدُّرّاج أو الدُّرّاجة بالضّمّ والتّشديد: ضرب من الطّير للذّكر والأنثى، وهو طائر مبارك كثير النّتاج، وهو القائل «بالشّكر تدوم النّعم»

والجاحظ جعله من أقسام الحَمام، لأنّه يجمع فراخه ويكرم صاحبيه كما يجمع الحَمام، ومن شأنه أن لا يجعل بيضه في مكان واحد بل ينقله لئلّا يعرف أحد مكانه

والدّرّاج القنفذ صفة غالبة عليه، لأنّه يدرج ليله كلّه (٢: ٢٩٩).

العَدْنانيّ: الدَّرَج والدَّرْك

ويخطّئون من يسمّي ما يُنحدَر فيه: درجًا، ويقولون: يجب أن يسمّى دَرْكًا أو دَرَكًا، لأنّ «الدّرَج» هو ما يُرتقى فيه، ويعتمدون على

١ ـ الآية ٨٣ من سورة الأنعام ﴿نَرْفَعُ دَرَجاتٍ مَنْ نَشاءُ اِنَّ رَبَّكَ حَكيمٌ عَليمٌ﴾.

وقد جاءت الدّرجات للارتفاع والارتقاء أربع عشرة مرّة في القرآن الكريم.

٢ ـ وعلى الآية ١٤٥ من سورة النّساء ﴿اِنَّ الْمُنافِقينَ فِى الدَّرْكِ الْاَسْفَلِ مِنَ النّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصيرًا﴾

٣ـ وعلى الحديث الشريف «إنّ الجنّة درجات والنّار دركات».

ولكنّ الزّمخشريّ يرى في «الأساس» أنّ الدّرك هو القعر.

ويرى الآلوسيّ في «كشف الطّرّة» أنّ ما يُنحدر فيه يُرتقى فيه أيضًا.

وأرى أنّ الّذي تُرفعه أعماله في الدّنيا درجات في الجنّة، يظلّ في المكانة السّامية الّتي ارتقى إليها. والّذي ينحدر إلى إحدى دركات جهنّم، يستقرّ فيها، ولا أمل له في الارتقاء إلى مكانه، يكون فيها العذاب أقلّ من الدّركة الّتي كان فيها لو قيل ارتفعت في الدّرج وانحدرت فيه.

مدرّج المطار

ويقولون: هبطت الطّائرة على مُدرّج المطار، والصّواب: هبطت على مَدْرَج المطار، لأنّ معنى درج: مشى، ويُصاغ اسم المكان منه على وزن «مَفْعَل» لأنّ مضارع «درج» مضموم العين.

أمّا كلمة مُدرّج، فتعني كلّ ردهة، أو مكان صُفّت فيه المقاعد في شكل درجات، وأمامه منبر للخطابة، أو ملعب، أو مُمثّل، أو ستار أبيض للخيالة «السّينما» وضعها مجمع دار العلوم في الجدول رقم ١٦».

وتعني كلمة مُدرّج أيضًا: كلّ بناء واسع في شكل نصف دائرة، مُرتفع الجدران، وفيه مقاعد مُدرّجة أمامها فُسحة تُستعمل للألعاب. ويعرف في الغرب بـ«الأمفيثياتر» أو «السّتاد».

(معجم الأخطاء الشائعة: ٨٨)

مَجْمَعُ اللُّغة: الدّرجة المرقاة من مراقي السُّلّم، والسُّلّم يكون من درجات. ويقال الدّرجة للمنزلة من منازل الرّفعة.

والنّاس درجات، أي ذوو درجات في الشّرف.

استدرجه يستدرجه استدراجًا: استعمال من الدّرجة، بمعنى الاستصعاد أو الاستنزال درجة بعد درجة. ويُستعمل في المكر والخديعة والإمهال قليلًا إلى ما يهلك.

واستدراج الله لعبده: أن يؤتيه من النّعم أو يُملي له في المؤاخذة، فتلهيه النّعمة، أو يتمادى في غيّه، ويُفاجئه الله بإهلاك وهو في غفلة. (١: ٣٨٧)

محمّد إسماعيل إبراهيم: درج: مشى مشيه الصّاعد في الدّرج، ودرّجه إلى كذا: أدناه منه بالتّدريج.

واستدرجه: قرّبه إليه أو جذبه، والاستدراج: الاستصعاد أو الاستنزال درجة بعد درجة من سُفل إلى عُلو أو بالعكس.

والدّرجة: المرتبة والمنزلة والطّبقة، والجمع درجات، وعكسها الدّركة، وهي المنزلة السُّفلى، والجمع دركات. (١: ١٨٤)

محمود شيت: الدّرجة: الرّتبة. يقال: شغلته التّرقية من درجة إلى درجة، من رتبة إلى رتبة. ويقال: فلان نائب ضابط من الدّرجة الرّابعة: رُتّب في جيش معيّنة.

درّاجة: مركبة من حديد ذات عجلتين، تسير بتحريك القدمين. يقال: درّاجة المتعمد، درّاجة

المسؤول عن إيراد البريد و استلامه من دائرة البريد و توزيعه على أصحابه

و الدّرّاجة البخاريّة: الدّرّاجة الّتي تسير بالوقود، الجمع: الدّرّاجات البخاريّة. و في الصّحوف المدرّعة درّاجات بخاريّة، كما في الانضباط العسكريّ دراجات بخاريّة ١٦ ٢٣٩

المُصْطَفَوِيّ: التحقيق أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة هو الحركة المخصوصة أي مع دقّة و احتياط و بالتّدريج شيئاً فشيئاً. و يلاحظ في مفهومها الترفّع مكاناً أو عملاً أو معنًى

فمن مصاديق هذا الأصل: دُرُوج الصّبيّ و الشّيخ في دبّهم و أخذهم في الحركة، و مشيهم مشياً ضعيفاً

و درج الثّوب و طيّه فإنّه حركة تدريجيّة حتّى يتمّ و يصل إلى آخره

و درج القوم و انقراض آحادهم بالتّدريج، أو موت الرّجل و مضيّه بالتّدريج حتّى ينقطع نسله، فهو دارج، أي لم يبق له خلف، و لا يطلق في الموت المطلق

و درج الرّجل فيما إذا مضى لسبيله و تمّ له التّردّد و التّوقّف

و الدّرجة و الدّرج: مرتبة من مراتب الحركة و الصّعود

و الفرق بين الدّرجة و المرتبة و المنزلة و المقام، أنّ كلّاً منها باعتبار جهة مأخوذة في مادّته: فالمقام بلحاظ الإقامة فيها، و المنزلة باعتبار النّزول فيها، و المرتبة بلحاظ التّرتّب في المراتب، و الدّرجة باعتبار الصّعود التّدريجيّ، فلازم أن يلاحظ كلّ من هذه الحيثيّات في هذه الموادّ

فلا يستعمل لفظ «الدّرجة» إلّا في موارد تحقّق الحركة الصّعوديّة التّدريجيّة ﴿و للرِّجالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ البقرة ٢٢٨، ﴿فَضَّلَ اللهُ المُجاهِدِينَ بِأَمْوالِهِمْ و أَنْفُسِهِمْ عَلَى القاعِدِينَ دَرَجَةً﴾ النّساء ٩٥، ﴿و لِكُلٍّ دَرَجاتٌ مِمّا عَمِلُوا﴾ الأنعام ١٣٢، ﴿يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا العِلْمَ دَرَجاتٍ﴾ المجادلة ١١، أي فلهم استعداد لرّفع و الصّعود بالتّدريج، في نتيجة تلك الأعمال و الحركات المخصوصة الصّادرة منهم، فاقتضاء التّرفّع و موقعيّة تحقّق الفضل و حصول الدّرجة موجود فيهم

و هذه الخصوصيّة هي المقتضية بالتّعبير بهذه المادّة، دون المرتبة و المنزلة و المقام و أمثالها، إذ حصول الدّرجة للرّجال و المجاهدين و العاملين و المؤمنين و العالمين، ليس بمقتضى ذوات وجودهم، بل بسبب حركاتهم و أعمالهم المخصوصة، فتحصل الفضيلة بالتّدريج ما داموا عاملين بوظائفهم المقرّرة بحسب استعداداتهم

و يدلّ على هذا الأصل: استعمالها مع كلمات مناسبة لها، كما في: ﴿نَرْفَعُ دَرَجاتٍ مَنْ نَشاءُ﴾ الأنعام ٨٣، ﴿و رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ﴾ الأنعام ١٦٥، ﴿يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا العِلْمَ دَرَجاتٍ﴾ المجادلة ١١، فإنّ الرّفع يناسب مفهوم الدّرجة لا المقام و المرتبة و المنزلة و أمثالها

ثمّ إنّ التّرفيع و الإصعاد تهيئة مقدّماته، و التّوفيق

و التّأييد و رفع الموانع و الحول و القوّة و الإنتاج كلّه من اللّه المتعال، و ليس للعبد إلّا اختيار ما يكون مطلوبًا عنده و انتخاب ما يشاء، و إن كان انتخابه مرضيًّا عند اللّه المتعال و هو يتوجّه إليه و يستعين منه، فاللّه يوفّقه و يؤيّده، ثمّ يرفع له درجات.

و لا يخفى أنّ الدّرجات كانت عبارة عن قطعات من الحركات الصّعوديّة، و لمّا كان تحقّق الحركة و فعليّتها في الخارج و الحقيقة إنّما تقوم بالأشخاص، فيكون مصداق الدّرجات في الحقيقة هو الأفراد بلحاظ كونهم متحرّكين و ذوو درجات، فالدّرجات حقيقة هي وجودهم باختلاف مراتبهم الرّوحانيّة و مقاماتهم المعنويّة المحقّقة، و تنتزع منها الدّرجات المفهوميّة.

و على هذه الحقيقة نزلت: ﴿أَفَمَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَ اللّهِ كَمَنْ باءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللّهِ وَ مَأْواهُ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمَصِيرُ * هُمْ دَرَجاتٌ عِنْدَ اللّهِ وَ اللّهُ بَصِيرٌ بِما يَعْمَلُونَ﴾ آل عمران: ١٦٢، ١٦٣، أي كلّ واحد من المتّبعين و البائين في صنف و حدّ مرتّب، و أنّهم مراتب خارجيّة، و درجات مختلفة تكوينيّة.

ثمّ إنّ الدّرجات الخارجيّة المحقّقة إنّما تتقوّم بالتّكوين ثمّ بالعمل و غيرهما، و تشخّص كلّ منها عمومًا إنّما هو عند اللّه المتعال، و هو بصير بها.

﴿رَفِيعُ الدَّرَجاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ﴾ المؤمن: ١٥، أنّ وجوده فوق المراتب الوجوديّة، و أنّه درجة فوق الدّرجات، بل إنّه تعالى رفيع للدّرجات و فوقها، و هذا المعنى يقرب من قوله تعالى: ﴿اللّهُ الصَّمَدُ﴾ التّوحيد: ٢، فإنّه المقصود بقصده جميع الموجودات نيّة و عملًا و حركة و سيرًا، فهو فوق الحركة و السّير.

و يؤيّد ما قلناه جملة ﴿ذُو الْعَرْشِ﴾ فإنّ العرش عبارة عن قاطبة مراتب الإمكان من السّماوات و الأرض و ما بينهما.

فالمضاف غير داخل في المضاف إليه ظاهرًا، و داخل باعتبار أنّ الدّرجة بمعنى الوجود، و الوجود الحقّ الأصيل هو اللّه المتعال.

﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لا يَعْلَمُونَ﴾ الأعراف: ١٨٢، أي نطلب و نريد درجهم و حركتهم الصّعوديّة في ظاهرهم، حتّى يتمّ الاحتجاج عليهم و يكمل خسرانهم، و هذا أشدّ عذاب و أكبر جزاء عليهم، في حال تكذيبهم الحقّ.

و أمّا اختصاص التّعبير بمادّة الرّفع ﴿رَفِيعُ الدَّرَجاتِ﴾ فبمناسبة استعمالها متعلّقة بالدّرجات في الآيات السّابقة كما في: ﴿وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ﴾ الأنعام: ١٦٥.

و لا يخفى أنّ تعلّق الرّفع بالدّرجة في الآيات يفيد الرّفع النّسبيّ، [1] بخلاف إضافة الرّفيع -و هو الصّفة الدّالّة على الثّبوت- إلى الجمع المحلّى باللّام، فإنّه يفيد الرّفعة في مقابل قاطبة الدّرجات الممكنة الموجودة، و تدلّ على أنّ رفعتها ذاتيّة ثابتة، كالوجود الثّابت الذّاتيّ بذاته و لذاته، و المفيض لغيره ﴿رَفِيعُ

(١) كذا، و الظّاهر رفع النّبيّ ﷺ.

دَرَجَاتٍ﴾ الأنعام: ٨٣. (٣: ١٩١)

النُّصوص التّفسيريّة

سَنَسْتَدْرِجُهُمْ

﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ الأعراف: ١٨٢

ابن عبّاس: سنأخذهم بالعذاب. (١٤٢)

الضّحّاك: كلّما جدّدوا لنا معصية جدّدنا لهم نعمة.

(الثّعلبيّ ٤: ٣١٢)

الإمام الباقر عليه السلام: تجديد النّعم عند المعاصي.

(العَروسيّ ١: ٢٤٩)

عطاء: سنمكر بهم من حيث لا يعلمون.

(البغويّ ٢: ٢٥٥)

السُّدّيّ: سنأخذهم من حيث لا يعلمون، وهو عذاب يوم بدر. (٢٧٥)

الكلبيّ: نزيّن لهم أعمالهم فنهلكهم.

(الثّعلبيّ ٤: ٣١٢)

الخليل: سنطوي وإنّ أعمارهم في اغترار منهم.

(الثّعلبيّ ٤: ٣١٢)

أبو عُبَيْدة: الاستدراج أن نأتيه من حيث لا يعلم، ومن حيث تلطف له حتّى تغترّه. (١: ٢٣٣)

نحوه المؤرّج (الثّعلبيّ ٤: ٣١٢)، واليزيديّ (ابن الجوزيّ ٣: ٢٩٥).

ابن قُتَيْبة: الاستدراج أن يُدنيهم من بأسه قليلاً قليلاً من حيث لا يعلمون، ولا يباغتهم ولا يجاهرهم. ومنه يقال: درجت فلانًا إلى كذا وكذا، واستدرجت فلانًا حتّى تعرف ما عنده وما صنع، يراد لا تجاهره ولا تهجم عليه بالسّؤال، ولكن تستخرج ما عنده قليلاً قليلاً.

وأصل هذا من الدّرجة، وذلك أنّ الرّاقي فيها والنّازل منها ينزل مرقاةً مرقاةً، فاستعير هذا منها.

(تأويل مشكل القرآن: ١٦٦)

الجُبّائيّ: سنستدرجهم إلى العقوبات حتّى يقعوا فيها من حيث لا يعلمون، استدراجًا لهم إلى ذلك فجوّز أن يكون هذا العذاب في الدّنيا كالقتل، ويجوز أن يكون عذاب الآخرة. (أبو حيّان ٤: ٤٣١)

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره: والّذين كذّبوا بأدلّتنا وأعلامنا فجحدوها ولم يتذكّروا بها، سنمهله بغرّته ونزيّن له سوء عمله حتّى يحسب أنّه فيما هو عليه من تكذيبه بآيات الله إلى نفسه محسن، وحتّى يبلغ الغاية الّتي كُتبت له من المَهَل، ثمّ يأخذه بأعماله السّيّئة فيجازيه بها من العقوبة ما قد أعدّ له، وذلك استدراج الله إيّاه.

وأصل الاستدراج: اغترار المستدرَج بلطف من استدرجه، حيث يرى المستدرَج أنّ المستدرِج إليه محسن، حتّى يورّطه مكروهًا. (٦: ١٣٤)

السِّجستانيّ: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ﴾ سنأخذهم قليلاً قليلاً ولا نباغتهم، كما يرتقي الرّاقي في الدّرجة، فيتدرّج شيئًا بعد شيء حتّى يصل إلى العلوّ. وفي التّفسير: كلّما جدّدوا خطيئة جدّدنا لهم نعمة، وأنسيناهم الاستغفار. (٧٢)

النّحّاس: يقال: استدرج فلان فلانًا، إذا أتى بأمر يريد ليُلقيه في هلكة. ولا يكون الاستدراج إلّا حالًا بعد حال. ومنه: فلان يُدرِج فلانًا، ومنه: أدرجت الثّوب. (٣: ١٠٩)

الأزهَريّ: سنأخذهم من حيث لا يحتسبون، وذلك أنّ الله جلّ وعزّ يفتح عليهم من النّعيم ما يغتبطون به، فيركنون إليه، ويأنسون به ولا يذكرون الموت، فيأخذهم على غرّتهم أغفل ما كانوا. (١٠: ٦٤٧)

الثّعلبيّ: قال أهل المعاني: الاستدراج أن يندرج إلى الشّيء في خفية قليلًا قليلًا، ولا يباغت ولا يجاهر. يقال: استدرج فلانًا حتّى تعرف ما صنع، أي لا تجاهره ولا تهجم عليه، قال: ولكن استخرج ما عنده قليلًا قليلًا. وأصله من «الدّرج»، وذلك أنّ الرّاقي والنّازل يرقى وينزل مرقاة مرقاة، فاستُعير هذا منه. ومنه الكتاب إذا طُوي شيئًا بعد شيء، ودرج القوم، إذا مات بعضهم في إثر بعض. ودرج الصّبيّ، إذا قارب من خطاه في المشي. (٤: ٣١٢)

نحوه البغويّ. (٢: ٢٥٥)

الماوَرْديّ: الاستدراج أن تنطوي على حالة منزلة بعد منزلة.

وفي اشتقاقه قولان:

أحدهما: أنّه مشتقّ من الدَّرْج، لانطوائه على شيء بعد شيء.

والثّاني: أنّه مشتقّ من الدّرجة، لانحطاطه من منزلة بعد منزلة.

وفي المشار إليه باستدراجهم قولان:

أحدهما: استدراجهم إلى الهلكة.

والثّاني: إلى الكفر. (٢: ٢٨٣)

الطُّوسيّ: أمّا من قال من المجبِّرة: إنّ معنى الآية أنّ الله يستدرجهم إلى الكفر والضّلال، فباطل، لأنّ الله تعالى لا يفعل ذلك، لأنّه قبيح ينافي الحكمة. ثمّ إنّ الآية بخلاف ذلك، لأنّه بيّن أنّ هؤلاء الّذين يستدرجهم كفّار بالله ورسوله وبآياته، وأنّه سيستدرجهم في المستقبل، لأنّ «السّين» لا تدخل إلّا على المستقبل. فلا معنى لقوله: إنّ الّذين كفروا سيستدرجهم إلى الكفر، لأنّهم كفّار قبل ذلك، ولا يصحّ في الكافر أن يبقى حتّى يواقع كفرًا آخر، لأنّه يجوز أن يميته الله تعالى. فبان بذلك أنّ المراد أنّه سيستدرجهم إلى العذاب والعقوبات، من حيث لا يعلمون في مستقبل أمرهم، بقوا أو لم يبقوا.

على أنّ الاستدراج عقوبة من الله، والله لا يعاقب أحدًا على فعل نفسه، كما لا يعاقبهم على طولهم أو قصرهم.

ويحتمل أن يكون معنى الآية: إنّما نعاقبهم على استدراجهم النّاس، وإغوائهم إيّاهم، ونعاقبهم على كيدهم، فسمّى العقوبة على الاستدراج استدراجًا، والعقوبة على الكيد كيدًا، كما قال: ﴿سَخِرَ اللهُ مِنْهُمْ﴾ التّوبة: ٧٩، وقال: ﴿اَللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ البقرة: ١٥، وقال: ﴿يُخَادِعُونَ اللهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ النّساء: ١٤٢، وقال: ﴿وَاللهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ آل عمران: ٥٤، وما أشبه ذلك.

ويحتمل أن يكون المراد: إنّي سأفعل بهم ما يدرجون في الفسوق والضّلال عنده، ويكون ذلك إخبارًا عن بقائهم على الكفر عند إملائه لهم، فسمّى ذلك استدراجًا، لأنّهم عند ابقائه كفروا وازدادوا كفرًا ومعصية. وإن كان الله لم يُرد منهم ذلك، ولا بعثهم عليه، كما قال: ﴿أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ﴾ فاطر: ٣٧، كما يقول القائل: أبطر فلان فلانًا بإنعامه عليه، ولقد أبطرته النّعمة وأكفرته السّلامة، وإن كان المنعم لا يريد ذلك، بل أراد أن يشكره عليها. (٥: ٤٨)

القُشَيْريّ: الاستدراج أن يُلقي في أوهامهم أنّهم من أهل الوصلة، وفي الحقيقة السّابق لهم من القسمة الفُرقة.

ويقال: الاستدراج: استتار المصيب بالخير في الخُلُق، والانطواء على الشّرّ في السّرّ مع الحقّ.

ويقال: الاستدراج: ألّا يزداد في المستقبل صُحبة إلّا ازداد في الاستحقاق نقصان رتبه.

ويقال الاستدراج الرّجوع من توهّم صفاء الحال إلى ركوب قبيح الأعمال، ولو كان صادقًا في حاله لكان معصومًا في أعماله.

ويقال الاستدراج دعاوي عريضة صدرت عن معانٍ مريضة. (٢: ٢٨٧)

الزَّمَخْشَريّ: الاستدراج: استفعال من الدّرجة بمعنى الاستصعاد أو الاستنزال درجة بعد درجة [ثمّ استشهد بشعر]

ومنه: درّج الصّبيّ إذا قارب بين خُطاه، وأدرج الكتاب: طواه شيئًا بعد شيء. ودرج القوم: مات بعضهم في أثر بعض. ومعنى ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ﴾ سنستدنيهم قليلًا قليلًا إلى ما يُهلكهم ويضاعف عقابهم. ﴿مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ ما يراد بهم؛ وذلك أن يواتر الله نعمه عليهم مع انهماكهم في الغيّ، فكلّما جدّد عليهم نعمة ازدادوا بطرًا وجدّدوا معصية، فيتدرّجون في المعاصي بسبب ترادف النّعم، ظانّين أنّ مواترة النّعم أثرة من الله وتقريب، وإنّما هي خذلان منه وتبعيد، فهو استدراج الله تعالى، نعوذ بالله منه. (٢: ١٣٣)

نحوه الفخر الرّازيّ (١٥: ٧٣)، والبيضاويّ ملخّصًا (١: ٣٧٩)، والنّسفيّ (٢: ٨٧)، والنّيسابوريّ (٩: ٩٢)، والشّربينيّ (١: ٥٤١)، والكاشانيّ (٢: ٢٥٦).

ابن عَطيّة: معناه: سنسوقهم شيئًا بعد شيء ودرجة بعد درجة بالنّعم عليهم، والإمهال لهم حتّى يغترّوا ويظنّوا أنّهم لا ينالهم عقاب. (٢: ٤٨٢)

الطَّبْرسيّ: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ أي إلى الهلكة حتّى يقعوا فيه بغتة، كما قال سبحانه ﴿بَلْ تَأْتِيهِمْ بَغْتَةً فَتَبْهَتُهُمْ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ رَدَّهَا﴾ الأنبياء: ٤٠، وقال: ﴿فَيَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ * فَيَقُولُوا هَلْ نَحْنُ مُنْظَرُونَ﴾ الشّعراء: ٢٠٢، ٢٠٣.

وقيل يجوز أن يريد عذاب الآخرة، أي نقرّبهم إليه درجة درجة إلى أن يقعوا فيه.

وقيل هو من المَدْرَجة، وهي الطّريق، ودرج إذا مشى سريعًا، أي سنأخذهم من حيث لا يعلمون أيّ طريق سلكوا، فإنّ الطّرق كلّها عليّ، ومرجع الجميع

إليّ، ولا يطلبني عاتب، ولا يسبقني سابق، ولا يفوتني هارب.

وقيل: إنّه من الدّرج، أي سنطويهم في الهلاك ونرفعهم عن وجه الأرض. يقال: طويت فلانًا، وطويت أمر فلان، إذا تركته وهجرته.

ولا يصحّ قول من قال: إنّ معناه: سنستدرجهم إلى الكفر والضّلال، لأنّ الآية وردت في الكفّار، وتضمّنت أنّه يستدرجهم في المستقبل، فإنّ «السّين» تختصّ المستقبل، ولأنّه جعل الاستدراج جزاء على كفرهم وعقوبة، فلابدّ من أن يريد معنى آخر غير الكفر. (٢: ٤٠٥)

القُرطُبيّ: الاستدراج هو الأخذ بالتّدريج، منزلة بعد منزلة. والدّرج: لفّ الشّيء، يقال: أدرجته ودرّجته، ومنه أدرج الميّت في أكفانه.

وقيل: هو من الدّرجة، فالاستدراج أن يحطّ درجة بعد درجة إلى المقصود... وقيل لذي النّون: ما أقصى ما يُخدع به العبد؟ قال: بالألطاف والكرامات، لذلك قال سبحانه: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ نسبغ عليهم النّعم وننسيهم الشّكر. [ثمّ استشهد بشعر] (٧: ٣٢٩)

أبوحَيّان: [نقل الأقوال وأضاف:]

وقرأ النّخعيّ وابن وثّاب (سَيَسْتَدْرِجُهُمْ) بالياء، فاحتمل أن يكون من باب الالتفات، واحتمل أن يكون الفاعل ضمير التّكذيب المفهوم من ﴿كَذَّبُوا﴾، أي سيستدرجهم هو، أي التّكذيب. [ثمّ استشهد بشعر] (٤: ٤٣٠)

أبوالسُّعود: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ﴾ أي سنستدنيهم البتّة إلى الهلاك شيئًا فشيئًا. والاستدراج استفعال من «درج»، إمّا بمعنى صعد ثمّ اتّسع فيه فاستُعمل في كلّ نقل تدريجيّ، سواء كان بطريق الصّعود أو الهبوط أو الاستقامة. وإمّا بمعنى مشى مشيًا ضعيفًا، وإمّا بمعنى طوى، والأوّل هو الأنسب بالمعنى المراد الّذي هو النّقل إلى أعلى درجات المهالك، ليبلغ أقصى مراتب العقوبة والعذاب.

ثمّ استُعير لطلب كلّ نقل تدريجيّ من حال إلى حال من الأحوال الملائمة للمنتقل لموافقة هواه، بحيث يزعم أنّ ذلك ترقّ في مراقي منافعه، مع أنّه في الحقيقة تردٍّ في مهاوي مصارعه.

فاستدراجه سبحانه إيّاهم أن يواتر عليهم النّعم مع انهماكهم في الغيّ، فيحسبوا أنّها لطف لهم منه تعالى، فيزدادوا بطرًا وطغيانًا، لكن لا على أنّ المطلوب تدرّجهم في مراتب النّعم، بل هو تدرّجهم في مدارج المعاصي، إلى أن يحقّ عليهم كلمة العذاب على أفظع حال وأشنعها، والأوّل وسيلة إليه. (٣: ٥٨)

نحوه البُرُوسَويّ ملخّصًا (٣: ٢٨٨)، والآلوسيّ (٩: ١٢٦).

المَراغيّ: أي والّذين كذّبوا بآيات الله سندعهم يسترسلون في غيّهم وضلالهم، ولا يدرون شيئًا من عاقبة أمرهم، لجهلهم سُنن الله في المنازعة بين الحقّ والباطل، وأنّ الحقّ يدمغ الباطل، وما ينفع النّاس يتغلّب على ما يضرّهم كما قال تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ

بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾ الأنبياء: ١٨، وقال: ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾ الرّعد: ١٧

وقد صدق الله وعده، فقد كان كفّار قريش وصناديدها يبالغون في عداوة النّبيّ ﷺ اغترارًا بكثرتهم وثروتهم، لا يعتدّون به ولا بعبرة من آمن به أوّلًا، وأكثرهم من الضّعفاء الفقراء، فما زالوا يدرّجون في عداوتهم له وقتالهم إيّاه حتّى أظهره الله تعالى عليهم في غزوة بدر فلم يعتبروا، ثمّ زادهم غرورًا تغلّبهم عليه آخر معركة أحد حتّى قال أبوسفيان: يوم بيوم بدر، إلى أن كان الفتح الأعظم فتح مكّة، فأظهر رسول الله ﷺ ومن اتّبعه عليهم من حيث لا يعلمون سنّة تعالى. (٩: ١٢٢)

ابن عاشور: الاستدراج مشتقّ من الدّرجة بفتحتين، وهي طبقة من البناء مرتفعة من الأرض، بقدر ما ترتفع الرّجل للارتقاء منها إلى ما فوقها، تيسيرًا للصّعود في مثل العلوّ أو الصّومعة أو البرج، وهي أيضًا واحدة الأعواد المصفوفة في السُّلَّم يُرتقى منها إلى الّتي فوقها، وتسمّى هذه الدّرجة مرقاة، فالسّين والتّاء في فعل الاستدراج للطّلب، أي طلب منه أن يتدرّج، أي صاعدًا أو نازلًا.

والكلام تمثيل لحال القاصد إبدال حال أحد إلى غيرها بدون إشعاره، بحال من يطلب من غيره أن ينزل من درجة إلى أخرى، بحيث ينتهي إلى المكان الّذي لا يستطيع الوصول إليه بدون ذلك، وهو تمثيل بديع يشتمل على تشبيهات كثيرة، فإنّه مبنيّ على تشبيه حُسن الحال برفعة المكان وضدّه بسفالة المكان، والقرينة تعيّن المقصود من انتقال إلى حال أحسن أو سوأ.

وممّا يشير إلى مراعاة هذا التّمثيل في الآية قوله تعالى: ﴿مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ ولمّا تضمّن الاستدراج معنى الإيصال إلى المقصود، علّق بفعله مجرور بـ(من) الابتدائيّة، أي مبتدئًا استدراجهم من مكان لا يعلمون أنّه مفض بهم إلى المبلغ الضّارّ، فـ﴿حَيْثُ﴾ هنا للمكان على أصلها، أي من مكان لا يعلمون ما يفضي إليه. وحذف مفعول ﴿يَعْلَمُونَ﴾ لدلالة الاستدراج عليه، والتّقدير: لا يعلمون تدرّجه، وهذا مؤذن بأنّه استدراج عظيم لا يظنّ بالمعمول به أن يفطن له. (٨: ٣٦٥)

مَغْنِيَّة: قد تتابع النّعم على الإنسان، فيمادى في طغيانه اغترارًا بكثرته وثروته ذاهلًا عن المخبّآت والمفاجآت، حتّى إذا قال النّاس: طوبى له، فاجأته ساعة السّوء، وقد اغترّ أبوسفيان بيوم أحد، وقال: يوم بيوم بدر، حتّى إذا جاء نصر الله والفتح، استسلم صاغرًا.

قال الإمام عليّ عليه السلام: «كم من مستدرج بالإحسان إليه، ومغرور بالسّتر عليه، ومفتون بحسن القول فيه، وما ابتلى الله أحدًا بمثل الإملاء له». (٣: ٤٢٨)

الطَّبَاطَبائيّ: الاستدراج: الاستصعاد أو الاستنزال درجة فدرجة، والاستدناء من أمر أو مكان، وقرينة المقام تدلّ على أنّ المراد به هنا الاستدناء من الهلاك إمّا في الدّنيا أو في الآخرة.

وتقييد الاستدراج بكونه ﴿مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ للدلالة على أنّ هذا التقريب خفيّ غير ظاهر عليهم، بل مستبطن فيما يتلهّون فيه من مظاهر الحياة المادّيّة، فلا يزالون يقتربون من الهلاك باشتداد مظالمهم، فهو يجدّد نعمة بعد نعمة حتّى يصرفهم، تتلذّذ بها عن التأمّل في وبال أمرهم، كما مرّ في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّى عَفَوْا﴾ الأعراف: ٩٥، وقال تعالى: ﴿لَا يَغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ * مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمِهَادُ﴾ آل عمران: ١٩٦، ١٩٧.

ومن وجه آخر لمّا انقطع هؤلاء عن ذكر ربّهم وكذّبوا بآياته، سُلبوا اطمئنان القلوب والسكينة والتثبّت بدليل الأسباب الّتي من دون الله، وعُذّبوا باضطراب النفوس وقلق القلوب وقصور الأسباب وتراكم النوائب، وهم يظنّون أنّها الحياة، ناسين معنى حقيقة الحياة السّعيدة، فلا يزالون يستزيدون من مهلكات زخارف الدّنيا فيزدادون عذابًا وهم يحسبونه زيادة في النّعمة، حتّى يردوا عذاب الآخرة وهو أمرّ وأدهى، فهم يُستدرجون في العذاب من لدن تكذيبهم بآيات ربّهم حتّى يلاقوا يومهم الّذي يوعدون.

قال تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ الرّعد: ٢٨، وقال: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾ طه: ١٢٤، وقال: ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ التوبة: ٥٥، وهذا معنى آخر من الاستدراج، لكن قوله تعالى بعده: ﴿وَأُمْلِي لَهُمْ﴾ لا يلائم ذلك، فالمتعيّن هو المعنى الأوّل. (٨: ٣٤٦)

فضل الله: ذلك بما يهيّئ الله لهم من نعيم الحياة وسعتها، ممّا يلهيهم عن التفكير، ويبعدهم عن المسؤوليّة والجدّيّة في مواجهتها، فيخيّل إليهم أنّهم يمسكون بزمام الحياة، ويملكون الأمر كلّه، وتتضخّم لديهم حالة الشعور بالأهمّيّة في الأدوار الّتي يعيشونها وفي الطّاقات الّتي يملكونها، وفي الأجواء المحيطة بهم، في ما يؤيّده المؤيّدون، ويهتف الهاتفون، وبذلك يتدرّجون من موقع ضلال إلى موقع ضلال آخر، في ما يطلّ بهم من نعمة إلى نعمة، في هذا الانحراف الكبير في وعيهم لمعنى النّعمة في حساب المسؤوليّة. (١٠: ٢٩٦)

مكارم الشّيرازيّ: الاستدراج!

تعقيبًا على البحث السّابق الّذي عالجته الآيات المتقدّمة آنفًا والّذي يبيّن حال أهل النّار، تبيّن هاتان الآيتان واحدة من سنن الله في شأن كثير من عباده المجرمين المعاندين، وهي ما عبّر عنها القرآن بـ«عذاب الاستدراج».

والاستدراج جاء في موطنين من القرآن: أحدهما: في الآيتين محلّ البحث، والآخر في الآية: ٤٤، من سورة القلم، وكلا الموطنين يتعلّقان بمكذّبي آيات الله ومنكريها.

وكما يقول أهل اللّغة، فإنّ للاستدراج معنيين، أحدهما: أخذ الشّيء تدريجًا، لأنّ أصل

الاستدراج مشتقّ من «الدّرَجة»، فكما أنّ الإنسان ينزل من أعلى العمارة إلى أسفلها بالسّلالم درَجة درجة، أو يصعد من الأسفل إلى الأعلى درجة درجة ومرحلة مرحلة، فقد سمّي هذا الأمر استدراجًا.

والمعنى الثّاني للاستدراج، هو اللّفّ والطّيّ، كطيّ السّجلّ أو الطّومار ونحوه.

وهذان المعنيان أوردهما الرّاغب في «مفرداته»، إلاّ أنّ التّأمّل بدقّة في المعنيين يكشف أنّهما يرجعان إلى مفهوم كلّيّ جامع واحد، وهو العمل التّدريجيّ.

وبعد أن عرفنا معنى الاستدراج نعود إلى تفسير الآية محلّ البحث.

يقول سبحانه في الآية الأولى: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ أي سنعذبهم بالاستدراج شيئًا فشيئًا ونطوي حياتهم.

والآية الثّانية تؤكّد الموضوع ذاته، وتشير إلى أنّ الله لا يتعجّل بالعذاب عليهم، بل يُمهلهم لعلّهم يحذرون ويتّعظون، فإذا لم ينتبهوا من نومتهم ابتلوا بعذاب الله؛ فتقول الآية: ﴿وَأُمْلِي لَهُمْ﴾ لأنّ الاستعجال يتذرّع به من يخاف الفوت، والله قويّ ولا يفلت من قبضته أحد ﴿إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ [إلى آخر ما قال]

ويستفاد من هذه الآية ونحو آيات أخرى وبعض الأحاديث الشّريفة الواردة ـ في شأن الاستدراج، أو العذاب الاستدراجيّ: أنّ الله لا يتعجّل بالعذاب على الطّغاة والعاصين المجرمين، وفقًا لسنّته في عباده، بل يفتح عليهم أبواب النّعم، فكلّما ازدادوا طغيانًا زادهم نعمًا.

وهذا الأمر لا يخلو من إحدى حالتين، فإمّا أن تكون هذه النّعم مدعاة للتّنبيه والإيقاظ، فتكون الهداية الإلهيّة في هذه الحال عمليّة، أو أنّ هذه النّعم تزيدهم غرورًا وجهلًا، فعندئذٍ يكون عقاب الله لهم في آخر مرحلة أوجع، لأنّهم حين يغرقون في نعم الله وملذّاتهم ويبطرون، فإنّ الله سبحانه يسلب عندئذ هذه النّعم منهم، ويطوي سجلّ حياتهم، فيكون هذا العقاب صارمًا وشديدًا جدًّا!

وهذا المعنى بجميع خصوصيّاته لا يحمله لفظ الاستدراج وحده، بل يستفاد هذا المعنى بقيد ﴿مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ أيضًا.

وعلى كلّ حال، فهذه الآية تُنذر جميع المجرمين والمذنبين بأنّ تأخير الجزاء من قبل الله لا يعني صحّة عقائدهم وطهارتهم، ولا عجزًا وضعفًا من الله، وأن لا يحسبوا أنّ النّعم الّتي غرقوا فيها هي دليل على قربهم من الله، فما أقرب من أن تكون هذه النّعم والانتصارات مقدّمة لعقاب الاستدراج، فالله سبحانه يغشّيهم بالنّعم ويُمهلهم ويرفعهم عاليًا، إلاّ أنّه يكبسهم على الأرض فجأةً حتّى لا يبقى منهم أثر، ويطوي بذلك وجودهم وتاريخ حياتهم كلّه.

يقول الإمام عليّ عليه السلام في نهج البلاغة: «إنّه من وسّع عليه في ذات يده فلم يرَ ذلك استدراجًا فقد أمن مخوفًا».

كما جاء عنه عليه السلام في «روضة الكافي» أنّه قال: «ثمّ إنّه سيأتي عليكم من بعدي زمان ليس في ذلك الزّمان شيء أخفى من الحقّ، ولا أظهر من الباطل،

ولا أكثر من الكذب على الله ورسوله ﷺ – إلى أن قال – يدخل أحدهم ما يسمع من حكم القرآن فلا يطمئنّ جالسًا حتّى يخرج من الدّين، ينتقل من دين ملك إلى دين ملك، ومن ولاية ملك إلى ولاية ملك، ومن طاعة ملك إلى طاعة ملك، ومن عهود ملك إلى عهود ملك، فاستدرجهم الله تعالى من حيث لا يعلمون»

ويقول الإمام الصّادق عليه السلام «كم من مغرور بما قد أنعم الله عليه، وكم من مستدرج بستر الله عليه، وكم من مفتون بثناء النّاس عليه».

وجاء عنه عليه السلام في تفسير الآية المشار إليها أيضًا أنّه قال: «هو العبد يذنب الذّنب فتجدّد له النّعمة معه، تلهيه تلك النّعمة عن الاستغفار من ذلك الذّنب»

وورد عنه عليه السلام في «كتاب الكافي» أيضًا «أنّ الله إذا أراد بعبد خيرًا فأذنب ذنبًا، أتبعه بنقمة ويذكّره الاستغفار، وإذا أراد بعبد شرًّا فأذنب ذنبًا أتبعه بنعمة لينسيه الاستغفار، ويتمادى بها وهو قوله عزّ وجلّ ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ بالنّعم عند المعاصي (٥: ٢٨٤)

درجة

١ – ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ البقرة: ٢٢٨

ابن عبّاس: فضيلة في العقل والميراث والدّية والشّهادة وبما عليهم من النّفقة والخدمة (٣٢)

ما أحبّ أن أستنظف جميع حقّي عليها، لأنّ الله تعالى ذكره يقول: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾.

(الطّبريّ ٢: ٤٦٨)

بما ساق إليها من المهر وأنفق عليها من المال

(الثّعلبيّ ٢: ١٧٣)

تلك الدّرجة إشارة إلى حضّ الرّجال على حسن العشرة والتّوسّع للنّساء في المال والخُلق.

(ابن عطيّة ١: ٣٠٦)

الشّعبيّ: بما أعطاها من صداقها، وأنّه إذا قذفها لاعنها، وإذا قذفته جُلدت وأُقرّت عنده.

(الطّبريّ ٢: ٤٦٨)

مُجاهد: فضل ما فضّله الله به عليها من الجهاد، وفضل ميراثه على ميراثها، وكلّ ما فضّل به عليها

(الطّبريّ ٢: ٤٦٧)

قَتادة: للرّجال درجة في الفضل على النّساء

(الطّبريّ ٢: ٤٦٧)

بالجهاد (الثّعلبيّ ٢: ١٧٣)

زَيد بن أسلم: الإمارة (الطّبريّ ٢: ٤٦٨)

ابن إسحاق: الدّرجة الإنفاق، وأنّه قوّام عليها

(ابن عطيّة ١: ٣٠٦)

ابن زَيد: طاعة يُطعن الأزواج الرّجال، وليس الرّجال يطيعونهنّ (الطّبريّ ٢: ٤٦٨)

الدّرجة ملك العصمة، وأنّ الطّلاق بيده

(ابن عطيّة ١: ٣٠٦)

أبو عُبَيْدة: منزلة (١: ٧٤)

ابن قُتَيْبة: أي فضيلة (٨٧)

الطّبريّ: اختلف أهل التّأويل في تأويل ذلك

فقال بعضهم: معنى الدّرجة الّتي جعل الله للرّجال على النّساء، الفضل الّذي فضّلهم الله عليهنّ في الميراث و الجهاد، و ما أشبه ذلك.

و قال آخرون: بل تلك الدّرجة: الإمْرة و الطّاعة.

و قال آخرون: تلك الدّرجة له عليها بما ساق إليها من الصّداق، و أنّها إذا قذفته حُدّت، و إذا قذفها لاعَنَ.

و قال آخرون: تلك الدّرجة الّتي له عليها إفضاله عليها، و أداء حقّها إليها، و صفحه عن الواجب له عليها أو عن بعضه.

و قال آخرون: بل تلك الدّرجة الّتي له عليها: أن جعل له لحية و حرمها ذلك.

حُمَيْد قال: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾، قال: لحية.

و أولى هذه الأقوال بتأويل الآية ما قاله ابن عبّاس، و هو أنّ الدّرجة الّتي ذكر الله تعالى ذكره في هذا الموضع الصّفح من الرّجل لامرأته عن بعض الواجب عليها، و إغضاؤه لها عنه، و أداء كلّ الواجب لها عليه.

و ذلك أنّ الله تعالى ذكره قال: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ عقيب قوله: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾، فأخبر تعالى ذكره أنّ على الرّجل من ترك ضرارها في مراجعته إيّاها في أقرائها الثّلاثة، و في غير ذلك من أمورها و حقوقها، مثل الّذي له عليها من ترك ضراره في كتمانها إيّاه ما خلق الله في أرحامهنّ و غير ذلك من حقوقه. ثمّ ندب الرّجال إلى الأخذ عليهنّ بالفضل، إذا تركن أداء بعض ما أوجب الله لهم عليهنّ، فقال تعالى ذكره: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ بتفضّلهم عليهنّ، و صفحهم لهنّ عن بعض الواجب لهم عليهنّ. و هذا هو المعنى الّذي قصده ابن عبّاس بقوله: ما أحبّ أن أستنظف جميع حقّي عليها، لأنّ الله تعالى ذكره يقول: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾. و معنى الدّرجة: الرّتبة و المنزلة.

و هذا القول من الله تعالى ذكره، و إن كان ظاهره ظاهر الخبر، فمعناه معنى ندب الرّجال إلى الأخذ على النّساء بالفضل، ليكون لهم عليهنّ فضل درجة.

(٢: ٤٦٧)

الزّجّاج: معناه زيادة فيما للنّساء عليهنّ، كما قال تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ النّساء: ٣٤، و المعنى: أنّ المرأة تنال من اللّذّة من الرّجل كما ينال الرّجل، و له الفضل بنفقته و قيامه عليها بما يصلحها.

(١: ٣٠٧)

القُمّيّ: حقّ الرّجال على النّساء أفضل من حقّ النّساء على الرّجال.

(١: ٧٤)

النّحّاس: أبو مالك: له أن يُطلّقها، و ليس لها من الأمر شيء.

(١: ١٩٩)

الثّعلبيّ: في الفضل... و قيل: بالطّلاق و الرّجعة، و قيل: بالشّهادة، و قيل: بقوّة العبادة... و قال القُتَيْبيّ: معناه: و للرّجال عليهنّ درجة، أي فضيلة للحقّ.

(٢: ١٧٣)

نحوه البغويّ.

(١: ٣٠٢)

الطُّوسيّ: قيل معناه فضيلة منها الطّاعة ومنها أن يملك التّخلية. ٢: ٢٤١.

القُشَيْريّ: في الفضيلة وفي مرتبته في مقتضى وعجز بشريته. ١: ١٩٣.

الزّمخشريّ: زيادة في الحقّ وفضيلة، قيل: المرأة تنال من اللّذّة ما ينال الرّجل، وله الفضيلة بقيامه عليها وإنفاقه في مصالحها. ١: ٣٦٦.

ابن عطيّة: [ذكر بعض الأقوال، وبعد قول ابن عبّاس قال:]

أي إنّ الأفضل ينبغي أن يتحامل على نفسه، وهذا قول حسن بارع.

وقال حُمَيد: «الدّرجة اللّحية» وهذا إن صحّ عنه ضعيف لا يقتضيه لفظ الآية ولا معناها. وإذا تأمّلت هذه الوجوه الّتي ذكر المفسّرون فيجيء من مجموعها درجة تقتضي التّفضيل. ١: ٣٠٥.

ابن العَرَبيّ: هذا نصّ في أنّه مفضّل عليها، مقدّم في حقوق النّكاح فوقها. لكنّ الدّرجة هاهنا مجمله غير مبيّن ما المراد بها منها، وإنّما أُخذت من أدلّة أخرى سوى هذه الآية. وأعلم الله تعالى النّساء هاهنا أنّ الرّجال فوقهنّ، ثمّ بيّن على لسان رسوله ذلك.

قد اختلف العلماء في المراد بهذه «الدّرجة» على أقوال كثيرة، فقيل: هو الميراث، وقيل: هو الجهاد، وقيل: هو اللّحية فطوبى لعبد أمسك عمّا لا يعلم، وخصوصًا في كتاب الله العظيم. ولا يخفى على لبيب فضل الرّجال على النّساء، ولو لم يكن إلّا أنّ المرأة خُلقت من الرّجل فهو أصلها. لكنّ الآية لم تأت لبيان درجة مطلقة حتّى يتصرّف فيها بتعديد فضائل الرّجال على النّساء، فتعيّن أن يطلب ذلك بالحقّ في تقدّمهنّ في النّكاح، فوجدناها على سبعة أوجه.

الأوّل: وجوب الطّاعة، وهو حقّ عامّ.

الثّاني: حقّ الخدمة، وهو حقّ خاصّ، وله تفصيل بيانه في مسائل الفروع.

الثّالث: حجر التّصرّف إلّا بإذنه.

الرّابع: أن تقدّم طاعته على طاعة الله تعالى في النّوافل، فلا تصوم إلّا بإذنه، ولا تحجّ إلّا معه.

الخامس: بذل الصّداق.

السّادس: إدرار الإنفاق.

السّابع: جواز الأدب له فيها، وقد مبيّن في قوله تعالى: ﴿اَلرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَى النِّساءِ﴾ النّساء: ٣٤. ١: ١٨٨.

الفَخْر الرّازيّ: اعلم أنّ فضل الرّجل على المرأة أمر معلوم، إلّا أنّ ذكره هاهنا يحتمل وجهين.

الأوّل: أنّ الرّجل أزيد في الفضيلة من النّساء في أُمور:

أحدها: العقل،

والثّاني: في الدّية،

والثّالث: في المواريث،

والرّابع: في صلاحيّة الإمامة والقضاء والشّهادة.

والخامس: له أن يتزوّج عليها، وأن يتسرّى عليها، وليس لها أن تفعل ذلك مع الزّوج.

والسّادس: أنّ نصيب الزّوج في الميراث منها أكثر من نصيبها في الميراث منه.

والسّابع: أنّ الزّوج قادر على تطليقها، وإذا طلّقها فهو قادر على مراجعتها، شاءت المرأة أم أبت، أمّا المرأة فلاتقدر على تطليق الزّوج وبعد الطّلاق لاتقدر على مراجعة الزّوج، ولاتقدر أيضًا على أن تمنع الزّوج من المراجعة.

والثّامن: أنّ نصيب الرّجل في سهم الغنيمة أكثر من نصيب المرأة.

وإذا ثبت فضل الرّجل على المرأة في هذه الأمور، ظهر أنّ المرأة كالأسير العاجز في يد الرّجل، ولهذا قال ﷺ: «استوصوا بالنّساء خيرًا فإنّهنّ عندكم عوان». وفي خبر آخر: «اتّقوا الله في الضّعيفين: اليتيم والمرأة»، وكان معنى الآية أنّه لأجل ما جعل الله للرّجال من الدّرجة عليهنّ في الاقتدار كانوا مندوبين إلى أن يوفوا من حقوقهنّ أكثر، فكان ذكر ذلك كالتّهديد للرّجال في الإقدام على مضارّهنّ وإيذائهنّ، وذلك لأنّ كلّ من كانت نعم الله عليه أكثر، كان صدور الذّنب عنه أقبح، واستحقاقه للزّجر أشدّ.

والوجه الثّاني: أن يكون المراد حصول المنافع واللّذّة مشترك بين الجانبين، لأنّ المقصود من الزّوجيّة السّكن، والألفة والمودّة، واشتباك الأنساب واستكثار الأعوان والأحباب، وحصول اللّذّة. وكلّ ذلك مشترك بين الجانبين، بل يمكن أن يقال: إنّ نصيب المرأة فيها أوفر، ثمّ إنّ الزّوج اختصّ بأنواع من حقوق الزّوجة، وهي التزام المهر والنّفقة، والذّبّ عنها، والقيام بمصالحها، ومنعها عن مواقع الآفات، فكان قيام المرأة بخدمة الرّجل آكد وجوبًا، رعاية لهذه الحقوق الزّائدة، وهذا كما قال تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ النّساء: ٣٤، وعن النّبيّ ﷺ: «لو أمرْتُ أحدًا بالسّجود لغير الله لأمرْتُ المرأة بالسّجود لزوجها». (٦: ١٠١)

نحوه النّيسابوريّ (٢: ٢٦٤)، والبُرُوسَويّ (١: ٣٥٤).

البَيْضاويّ: زيادة في الحقّ وفضل فيه، لأنّ حقوقهم في أنفسهنّ، وحقوقهنّ المهر والكفاف وترك الضّرار ونحوها، أو شرف وفضيلة لأنّهم قُوّام عليهنّ وحُرّاس لهنّ، يشاركوهنّ في غرض الزّواج، ويخصّون بفضيلة الرّعاية والإنفاق. (١: ١٢٠)

نحوه النّسفيّ (١: ١١٥)، والشّربينيّ (١: ١٤٨)، وأبو السّعود (١: ٢٧١)، والآلوسيّ (٢: ١٣٥).

أبو حَيّان: [نقل الأقوال فيها وأضاف:]

أو بالسّلامة من أذى الحيض والولادة والنّفاس، أو بالتّزوّج عليها والتّسرّي، وليس لها ذلك إلى أن قال:]

والّذي يظهر أنّ «الدّرجة» هي ما تريده النّساء من البرّ والإكرام والطّواعية والتّبجيل في حقّ الرّجال، وذلك أنّه لمّا قدّم أنّ على كلّ واحد من الزّوجين للآخر مثل ما للآخر عليه، اقتضى ذلك المماثلة، فبيّن أنّهما، وإن تماثلا في ما على كلّ واحد منهما للآخر، فعليهنّ مزيد إكرام وتعظيم لرجالهنّ، وأشار إلى العلّة في ذلك، وهو كونه رجلًا يغالب الشّدائد والأهوال، ويسعى دائمًا في مصالح

زوجته، ويكفيها تعب الاكتساب، فبإزاء ذلك صار عليهنّ درجة للرّجل في مبالغة تطاوعه، وفيما يفضي إلى الاستراحة عنده.

وملخّص ما قاله المفسّرون، يقتضي أنّ للرّجل درجة تقتضي التّفضيل.

و ﴿دَرَجَةٌ﴾ مبتدأ، و ﴿لِلرِّجَالِ﴾ خبره، وهو خبر مسوّغ لجواز الابتداء بالنّكرة، و ﴿عَلَيْهِنَّ﴾ متعلّق بما تعلّق به الخبر من الكينونة والاستقرار وجوّزوا أن يكون ﴿عَلَيْهِنَّ﴾ في موضع نصب على الحال، لجواز أنّه لو تأخّر لكان وصفًا للنّكرة، فلمّا تقدّم انتصب على الحال. فتعلّق إذ ذاك بمحذوف، وهو غير العامل في الخبر ونظيره في الدّار قائمًا رجل، كان أصله: رجل قائم.

ولا يجوز أن يكون ﴿عَلَيْهِنَّ﴾ الخبر، و ﴿لِلرِّجَالِ﴾ في موضع الحال، لأنّ العامل في الحال إذ ذاك معنويّ، وقد تقدّمت على جزأي الجملة ولا يجوز ذلك ونظيره: قائمًا في الدّار زيد. وهو ممنوع لا ضعيف كما زعم بعضهم، فلو توسّطت الحال وتأخّر الخبر، نحو زيد قائمًا في الدّار فهذه مسألة الخلاف بيننا وبين أبي الحسن، أبو الحسن يجيزها، وغيره يمنعها. (٢: ١٩٠)

المراغيّ: أمّا الدّرجة الّتي للرّجال عليهنّ فهي الرّئاسة، والقيام على المصالح كما فسّرتها الآية ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ النّساء: ٣٤

فالحياة الزّوجيّة حياة اجتماعيّة تقتضي وجود رئيس يُرجع إليه حين اختلاف الآراء والرّغبات، حتّى لا يعمل كلّ ضدّ الآخر، فتنفصم عروة الوحدة الجامعة ويختلّ النّظام، والرّجل هو الأحقّ بهذه الرّئاسة، لأنّه أعلم بالمصلحة، وأقدر على التّنفيذ بقوّته وماله ومن ثمّ كان هو المطالب بحماية المرأة والنّفقة عليها، وكانت هي المطالبة بطاعته فيما لا يحرّم حلالًا، ولا يحلّل حرامًا، فإن نشزت عن طاعته كان له حقّ تأديبها بالوعظ والهجر في المضاجع، والضّرب غير المبرّح، كما يجوز مثله لقائد الجيش وللسّلطان مصلحة الجماعة. (٢: ١٦٧)

ابن عاشور: إثبات لتفضيل الأزواج في حقوق كثيرة على نسائهم لكيلا يظنّ أنّ المساواة المشروعة بقوله ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ مطّردة، ولزيادة بيان المراد من قوله ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾، وهذا التّفضيل ثابت على الإجمال لكلّ رجل، ويظهر أثر هذا التّفضيل عند نزول المقتضيات الشّرعيّة والعاديّة.

وقوله: ﴿لِلرِّجَالِ﴾ خبر عن ﴿دَرَجَةٌ﴾، قدّم للاهتمام بما تفيده اللّام من معنى استحقاقهم تلك الدّرجة، كما أشير إلى ذلك الاستحقاق في قوله تعالى ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ النّساء: ٣٤. وفي هذا الاهتمام مقصدان: أحدهما دفع توهّم المساواة بين الرّجال والنّساء في كلّ الحقوق، توهّمًا من قوله آنفًا: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾.

وثانيهما تحديد إيثار الرّجال على النّساء بمقدار مخصوص، لإبطال إيثارهم المطلق، الّذي كان متّبعًا في

الجاهليّة [إلى أن قال:]

وهذه الدّرجة اقتضاها ما أودعه الله في صنف الرّجال من زيادة القوّة العقليّة والبدنيّة، فإنّ الذّكورة في الحيوان تمام في الخلقة، ولذلك نجد صنف الذّكر في كلّ أنواع الحيوان أذكى من الأنثى، وأقوى جسمًا وعزمًا، وعن إرادته يكون الصّدر، ما لم يعرض للخلقة عارض يوجب انحطاط بعض أفراد الصّنف وتفوّق بعض أفراد الآخر نادرًا، فلذلك كانت الأحكام التّشريعيّة الإسلاميّة جارية على وفق النّظم التّكوينيّة، لأنّ واضع الأمرين واحد.

وهذه الدّرجة هي ما فضّل به الأزواج على زوجاتهم من الإذن بتعدّد الزّوجة للرّجل، دون أن يؤذن بمثل ذلك للأنثى، وذلك اقتضاه التّزيّد في القوّة الجسميّة، ووفرة عدد الإناث في مواليد البشر، ومن جعل الطّلاق بيد الرّجل دون المرأة، والمراجعة في العدّة كذلك، وذلك اقتضاه التّزيّد في القوّة العقليّة وصدق التّأمّل.

وكذلك جعل المرجع في اختلاف الزّوجين إلى رأي الزّوج في شؤون المنزل، لأنّ كلّ اجتماع يتوقّع حصول تعارض المصالح فيه، يتعيّن أن يجعل له قاعدة في الانفصال والصّدر عن رأي واحد معيّن من ذلك الجمع، ولمّا كانت الزّوجيّة اجتماع ذاتين، لزم جعل إحداهما مرجعًا عند الخلاف، ورجّح جانب الرّجل، لأنّ به تأسّست العائلة، ولأنّه مظنّة الصّواب غالبًا، ولذلك إذا لم يمكن التّراجع، واشتدّ بين الزّوجين النّزاع، لزم تدخّل القضاء في شأنهما، وترتّب عنه ذلك بعث الحكمين كما في آية ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا﴾ النّساء: ٣٥.

ويؤخذ من الآية حكم حقوق الرّجال غير الأزواج بلحن الخطاب، لمساواتهم للأزواج في صفة الرّجولة الّتي كانت هي العلّة في ابتزازهم حقوق النّساء في الجاهليّة، فلمّا أسّست الآية حكم المساواة والتّفضيل، بين الرّجال والنّساء الأزواج، إبطالاً لعمل الجاهليّة، أخذنا منها حكم ذلك بالنّسبة للرّجال غير الأزواج على النّساء، كالجهاد، وذلك ممّا اقتضته القوّة الجسديّة، وكبعض الولايات المختلف في صحّة إسنادها إلى المرأة، والتّفضيل في باب العدالة، وولاية النّكاح والرّعاية، وذلك ممّا اقتضته القوّة الفكريّة، وضعفها في المرأة وسرعة تأثّرها، وكالتّفضيل في الإرث وذلك ممّا اقتضته رئاسة العائلة الموجبة لفرط الحاجة إلى المال، وكالإيجاب على الرّجل إنفاق زوجه، وإنّما عدّت هذه درجة، مع أنّ للنّساء أحكامًا لا يشاركهنّ فيها الرّجال كالحضانة، تلك الأحكام الّتي أشار إليها قوله تعالى ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ﴾ النّساء: ٣٢، لأنّ ما امتاز به الرّجال كان من قبيل الفضائل. (٢: ٣٨١)

مغنيّة: اختلف العلماء والمفسّرون في المراد من هذه «الدّرجة» الّتي امتاز بها الرّجل عن المرأة، فقيل: هي العقل والدّين، وقيل: هي الميراث، وقيل: هي السّيادة، أي إنّ عليها أن تسمع من الرّجل وتطيع، ومن الطّريف أنّ بعضهم فسّر الدّرجة باللّحية، كما

جاء في أحكام القرآن للقاضي أبي بكر الأندلسيّ و غير بعيد أن يكون المراد بالدّرجة جعل الطّلاق و الرّجعة بيد الرّجل، دون المرأة. (١: ٢٤٣)

عبدالكريم الخطيب: أي درجة في التّفاوت بينهما في الحقوق و الواجبات، بمعنى أنّ للرّجل على المرأة حقوقًا أكثر درجة ممّا لها عليه من حقوق، و أنّ عليه هو من الواجبات أكثر ممّا لها عليه، و صاحب الحقّ أولى بالفضل ممّن لزمه الواجب المقابل لهذا الحقّ.

و التّعبير بـ ﴿دَرَجَةٌ﴾ يعني أنّ هذا التّفاوت لايمسّ جوهر الاعتبارات الإنسانيّة فيهما، فهما إنسانان متساويان في الإنسانيّة، و لكن خلافهما النّوعيّ أدّى إلى الاختلاف الوظيفيّ في الحياة بينهما، فكما كانا رجلًا و امرأة في الجنس، كانا أوّلًا و ثانيًا في الرّتبة، و ليس هذا بالّذي يدخل الضّيم على أيّ منهما، مادام يحيا حياته على النّحو الّذي يلائم طبيعته.

هذا، و الدّرجة الّتي للرّجل على المرأة ليست بالّتي تجيء عن طريق القهر و القسر، و إنّما تستدعيها تصرّفات الرّجل و آثاره في الحياة الزّوجيّة، و في مدّها بأسباب الحياة و النّماء و الاستقرار، فهذا هو الّذي يعطي الرّجل -من غير أن يطلب- مكان الصّدارة و القيادة، و إلّا كان متخلّيًا عن هذا المكان لمن هو أولى به منه، من زوجة أو ولد. (١: ٢٦١)

فضل الله: في أجواء الحديث عن الطّلاق، جاءت هذه النّكتة القرآنيّة ﴿وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ لتضع العلاقة بين الرّجل و المرأة في نطاقها الإسلاميّ الّذي يرتكز على الأسلوب الواقعيّ الحكيم، من خلال تشريعه لبناء الأسرة في حياة المجتمع.

فالرّجل و المرأة يلتقيان في خطّ المسؤوليّة على صعيد واحد، فليس هناك أيّ انتقاص من شخصيّة المرأة كإنسان في ما أوجبه الله و ما حرّمه، و في ما أباحه و ما دعا إليه. فالمرأة الزّانية و السّارقة في نصّ القرآن، كالرّجل الزّاني و السّارق في ما ألزمهما به من حدّ و عقوبة، و المرأة الصّالحة كالرّجل الصّالح في ما أعدّه الله لهما من ثواب. فلا زيادة لثواب الرّجل على صلاته و صومه و صدقه و عفّته على ثواب المرأة في ذلك كلّه، و هذا ما نصّت عليه الآية الكريمة

﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَ الْمُسْلِمَاتِ وَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ الْقَانِتِينَ وَ الْقَانِتَاتِ وَ الصَّادِقِينَ وَ الصَّادِقَاتِ وَ الصَّابِرِينَ وَ الصَّابِرَاتِ وَ الْخَاشِعِينَ وَ الْخَاشِعَاتِ وَ الْمُتَصَدِّقِينَ وَ الْمُتَصَدِّقَاتِ وَ الصَّائِمِينَ وَ الصَّائِمَاتِ وَ الْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَ الْحَافِظَاتِ وَ الذَّاكِرِينَ اللهَ كَثِيرًا وَ الذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ الأحزاب: ٣٥

فإنّنا نستنتج من هذه الآية و غيرها أنّ الرّجل و المرأة سواء في التّقييم، من حيث طبيعة المسؤوليّة كمبدإ، و من حيث نتائجها العامّة و الخاصّة، ممّا يعني تسوية مطلقة في هذا المجال. و تبقى القضيّة في مجال العلاقات بينهما، لتجد سبيلًا آخر في حساب المسؤوليّة المشتركة، من حيث توزيع الأدوار في نطاق نظام العائلة و في غيره. فقد جعل الإسلام للرّجل

امتيازًا نابعًا من بعض الخصائص الذاتيّة الّتي قد تجعله أكثر قدرة على الممارسة، ومن تحمّله المسؤوليّة الماليّة للعلاقة؛ وذلك على أساس تنظيميّ لقانون الأسرة وذلك ما أوضحته الآية الكريمة ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ النّساء: ٣٤

فإنّ الآية تحدّد الموقع للرّجل في نطاق العائلة، في مركز القوامة الّتي تعني الإدارة والرّعاية والإشراف. أمّا خارج نطاق العائلة، فلا قوامة ولا رعاية ولا تمييز، فللمرأة الحرّيّة في أن تمارس كلّ ما تستطيع ممارسته في الحياة كإنسانة في حدود التّشريع الإسلاميّ العامّ، كما كان للرّجل أن يمارس الدّور نفسه من غير فرق في ذلك بين مجالات العلم والعمل ومراكز المسؤوليّة في الحياة، مع بعض الاستثناءات الّتي تقتضيها طبيعة الاحتياط للعدالة، وذلك في مجالات القضاء والشّهادة والحكم.

وربّما كانت الدّراسة لهذه الاستثناءات تضع القضيّة في الموضع الدّقيق للفكرة الإسلاميّة، الّتي يلاحظ الإنسان معها أنّ بعض هذه الاستثناءات قد وردت في نطاق مسؤوليّة الرّجل، من حيث صفاته الأخلاقيّة والعقليّة والعمليّة، على أساس الاحتياط لحقوق النّاس في شهادة أمينة، وقضاء متّزن، وحكم قويّ عادل.

وفي ضوء ذلك، نفهم أنّ الدّرجة الّتي جعلت للرّجل في نطاق التّشريع الإسلاميّ العامّ، لا تعتبر امتيازًا للرّجل على حساب كرامة المرأة وإنسانيّتها، بالمستوى الّذي يبرّر هذا التّمايز الاجتماعيّ الّذي يضغط على المرأة لحساب الرّجل؛ بحيث تتحوّل إلى أداة للمتعة، أو كمّيّة مهملة لا تمثّل شيئًا كبيرًا في المقياس الإنسانيّ، فإنّ دراسة المساحة الواقعيّة بين ما هو التّشريع الإسلاميّ في عدالته وإنسانيّته، وبين ما هي الممارسة العمليّة في ظلمها وانحرافها، تبيّن لنا نوع التّشابه بين معنى الإسلام، وبين سلوك المسلمين الّذي لا يتحمّل الإسلام سلبيّاته في أيّ حال.

(٤: ٢٩٣)

٢ ـ ... فَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً النّساء: ٩٥

ابن عبّاس: فضيلة. (٧٧)

مثله الثّعلبيّ (٣: ٣٧٠)

الطّبريّ: فضيلة واحدة. (٤: ٢٣٢)

الفخر الرّازيّ: في انتصاب قوله: ﴿دَرَجَةً﴾ وجوه:

الأوّل: أنّه حذف الجارّ، والتّقدير بدرجة، فلمّا حذف الجارّ وصل الفعل فعمل.

الثّاني: قوله: ﴿دَرَجَةً﴾ أي فضيلة، والتّقدير وفضّل الله المجاهدين فضيلة، كما يقال: زيد أكرم عمرًا كرمًا، والفائدة في التّنكير التّفخيم.

الثّالث: قوله: ﴿دَرَجَةً﴾ نصب على التّمييز.

(١١: ٨)

أبو السّعود: ﴿دَرَجَةً﴾ نصب على المصدريّة، لوقوعها موقع المرّة من التّفضيل، أي فضّل الله تفضيله

أو على نزع الخافض، أي بدرجة. وقيل: على التّمييز، وقيل: على الحاليّة من ﴿الْمُجَاهِدِينَ﴾ أي ذوي درجة، وتنوينها للتّفخيم. (٢: ١٨٤)

نحوه البُرُوسَوِيّ. (٢: ٢٦٦)

الآلوسيّ: ﴿دَرَجَةً﴾ لا يقادر قدرها ولا يبلغ كنهها، وهذا تصريح بما أفهمه نفي المساواة، فإنّه يستلزم التّفضيل، إلّا[1] أنّه لم يكتف بما فهم، اعتناءً به، وليتمكّن أشدّ تمكّن، ولكون الجملة مبيّنة وموضّحة لما تقدّم لم تُعطَف عليه، وجُوّز أن تكون جواب سؤال ينساق إليه المقال، كأنّه قيل: كيف وقع ذلك التّفضيل؟ فقيل: ﴿فَضَّلَ اللهُ﴾. واللّام كما أشير إليه في الجمعين للعهد، ولا بأس بكون مدخولها [صفة] كما قيل؛ إذ كثيرًا ما ترد «أل» فيه للتّعريف، كما صرّح به النّحاة. [ثمّ قال نحو أبي السّعود] (٥: ١٢٢)

ابن عاشور: حقيقة «الدّرجة» أنّها جزء من مكان يكون أعلى من جزء آخر متّصل به، بحيث تتخطّى القدم إليه بارتقاء من المكان الّذي كانت عليه بصعود، وذلك مثل درجة العليّة ودرجة السُّلّم.

و«الدّرجة» هنا مستعارة للعُلوّ المعنويّ، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ البقرة: ٢٢٨، والعُلوّ المراد هنا عُلوّ الفضل ووفرة الأجر.

وجيء بـ﴿دَرَجَةً﴾ بصيغة الإفراد، وليس إفرادها للوحدة، لأنّ ﴿دَرَجَةً﴾ هنا جنس معنويّ لا أفراد له، ولذلك أعيد التّعبير عنها في الجملة الّتي جاءت بعدها تأكيدًا لها بصيغة الجمع، بقوله ﴿دَرَجَاتٍ مِنْهُ﴾ لأنّ الجمع أقوى من المفرد.

وتنوين ﴿دَرَجَةً﴾ للتّعظيم، وهو يساوي مفاد الجمع في قوله الآتي: ﴿دَرَجَاتٍ مِنْهُ﴾.

وانتصب ﴿دَرَجَةً﴾ بالنّيابة عن المفعول المطلق المبيّن للنّوع في فعل ﴿فَضَّلَ﴾ إذ «الدّرجة» هنا زيادة في معنى الفضل، فالتّقدير: فضّل الله المجاهدين فضلًا هو درجة، أي درجةً فضلًا. (٤: ٢٢٩)

فضل الله: الظّاهر أنّ المراد من «الدّرجة» ليس الوحدة في الأرقام الحسابيّة، بل المبدأ من حيث النّوع، وهذا ما يوحيه وقوع الكلمة بعد فقرة عدم الاستواء، لبيان أنّ هذا الفريق أعلى درجة من الفريق الآخر. فلا ينافي مع الفقرة المذكورة في الآية التّالية ﴿دَرَجَاتٍ مِنْهُ﴾. (٧: ٤١٢)

٣ - ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ التّوبة: ٢

ابن عبّاس: فضيلة. (١٥٥)

الطّبريّ: ﴿أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللهِ﴾ وأرفع منزلة عنده من سُقاة الحاجّ وعُمّار المسجد الحرام، وهم بالله مشركون. (٦: ٣٣٨)

نحوه النّحّاس. (٣: ١٩٣)

الزّجّاج: ﴿دَرَجَةً﴾ منصوب على التّمييز، المعنى: أعظم من غيرهم درجة. (٢: ٤٣٨)

الطُّوسيّ: معناه يتضاعف فضلهم عند الله مع

---

(١) في الأصل: إلى...، وهو تصحيف مطبعيّ.

شرف الحسن ولو قال أعلى درجة أفاد شرف الحسن فقط. (٥: ٢٢٤)

أبو السُّعود: أي أعلى رتبة وأكثر كرامة ممّن لم يتّصف بها كائنًا من كان، وإن حاز جميع ما عداها من الكمالات الّتي من جملتها السّقاية والعمارة. (٣: ١٣٣)

٤ ـ ﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا﴾ الحديد: ١٠

ابن عبّاس: فضيلة ومنزلة عند الله بالطّاعة والثّواب. (٤٥٧)

ابن عاشور: إنّما كان المنفقون قبل الفتح والمجاهدون قبله أعظم درجة في إنفاقهم وجهادهم، لأنّ الزّمان الّذي قبل فتح مكّة كان زمان ضعف المسلمين، لأنّ أهل الكفر كانوا أكثر العرب، فلمّا فُتحت مكّة دخلت سائر قريش والعرب في الإسلام، فكان الإنفاق والجهاد فيما قبل الفتح أشقّ على نفوس المسلمين، لقلّة ذات أيديهم، وقلّة جمعهم قبالة جمع العدوّ، ألا ترى أنّه كان عليهم أن يثبتوا أمام العدوّ إذا كان عدد العدوّ عشرة أضعاف عدد المسلمين في القتال، قال تعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ الأنفال ٦٥. (٢٧: ٣٣٨)

فضل الله: لأنّ هناك فرقًا كبيرًا بين الّذين يجاهدون وينفقون في الظّروف الصّعبة القاسية الّتي كان الإسلام فيها يعاني من قلّة العدد والعُدّة، في مواجهة القوّة الكافرة الّتي كانت تتميّز بكثرة العدد والعُدّة، وبين الّذين يجاهدون بعد الفتح الّذي كانت القوّة فيه للمسلمين، وذلك بعد فتح الحديبيّة أو فتح مكّة، بحيث لم يكن هناك مشكلة كبيرة في العدد والعتاد، الأمر الّذي يجعل الفئة الأولى في المواقع المتقدّمة في درجات القرب من الله، لأنّ مسألة المعاناة في موقفهم والأثر الكبير الإيجابيّ في نصرتهم للإسلام في موقفهم، تحمل ميزة كبيرة لا تقترب منها الفئة الأخرى. (٢٢: ٢٠)

دَرَجَات

١ ـ ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ البقرة ٢٥٣

النّبيّ ﷺ: ما خلق الله خلقًا أفضل منّي ولا أكرم عليه منّي. قال عليّ صلوات الله عليه: فقلت: يا رسول الله فأنت أفضل أم جبرائيل؟ فقال: إنّ الله تعالى فضّل أنبياءه المرسلين على ملائكته المقرّبين، وفضّلني على جميع النّبيّين والمرسلين، والفضل بعدي لك يا عليّ والأئمّة من بعدك، وإنّ الملائكة لخدّامنا وخدّام محبّينا. (الكاشانيّ ١: ٢٥٨)

ابن عبّاس: فضائل، هو إبراهيم اتّخذه خليلًا مصافيًا، وإدريس رفعه مكانًا عليًّا. (٣٦)

مُجاهِد: ... يقول: كلّم الله موسى، وأرسل محمّدًا ﷺ إلى النّاس كافّة. (الطّبريّ ٣: ٣)

مُقاتِل: هذه الدّرجات يعني الفضائل. (١: ٢١١)

الطّبريّ: رفعت بعضهم درجات على بعض،

بالكرامة ورفعة المنزلة. (٣: ٣)

الزَّجّاج: جاء في التّفسير أنّه يعني به محمّداً ﷺ أُرسل إلى النّاس كافّة، وليس شيء من الآيات الّتي أُعطيها الأنبياء إلّا والّذي أُعطي محمّد ﷺ أكثر منه، لأنّه كلّمته الشّجرة، وأطعم من كفّ التّمر خلقاً كثيراً، وأمرّ يده على شاة أمّ معبد فدرّت وحُلبت بعد جفاف، ومنها انشقاق القمر، فإنّ النّبيّ ﷺ رأى الآيات في الأرض ورآها في السّماء، والّذي جاء في آيات النّبيّ كثير.

ومن أعظم الآيات القرآن الّذي أتى به العرب وهم أعلم قوم بالكلام، لهم الأشعار ولهم السّجع والخطابة، وكلّ ذلك معروف في كلامها، فقيل لهم: ائتوا بعشر سور، فعجزوا عن ذلك، وقيل لهم: ائتوا بسورة، ولم يشترط عليهم فيها أن تكون كالبقرة وآل عمران، وإنّما قيل لهم: ائتوا بسورة، فعجزوا عن ذلك. فهذا معنى ﴿وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾. (١: ٣٣٤)

نحوه البغويّ. (١: ٣٤٢)

ابن الهَيْثَم: لا أُفضّل على نبيّنا أحداً، ولا أُفضّل بعده على إبراهيم أحداً. (الثّعلبيّ ٢: ٢٢٥)

الماوَرْديّ: فيه وجهان:

أحدهما: أن أوحى إلى بعضهم في منامه، وأرسل إلى بعضهم الملائكة في يقظته.

والثّاني: أن بعث بعضهم إلى قومه، وبعث بعضهم إلى كافّة النّاس. (١: ٣٢٢)

الزّمخشريّ: أي ومنهم من رفعه على سائر الأنبياء، فكان بعد تفاوتهم في الفضل أفضل منهم بدرجات كثيرة. والظّاهر أنّه أراد محمّداً ﷺ، لأنّه هو المفضّل عليهم، حيث أُوتي ما لم يؤته أحد من الآيات المتكاثرة المرتقية إلى ألف آية أو أكثر، ولو لم يؤت إلّا القرآن وحده لكفى به فضلاً منيفاً على سائر ما أُوتي الأنبياء، لأنّه المعجزة الباقية على وجه الدّهر دون سائر المعجزات.

وفي هذا الإبهام من تفخيم فضله وإعلاء قدره ما لا يخفى، لما فيه من الشّهادة على أنّه العَلَم الّذي لا يشتبه والمتميّز الّذي لا يلتبس، ويقال للرّجل: من فعل هذا؟ فيقول: أحدكم أو بعضكم، يريد به الّذي تعورف واشتهر بنحوه من الأفعال، فيكون أفخم من التّصريح به وأنوه بصاحبه. وسُئل الحطيئة عن أشعر النّاس، فذكر زهيراً والنّابغة، ثمّ قال: ولو شئت لذكرت الثّالث، أراد نفسه، ولو قال: ولو شئت لذكرت نفسي لم يفخم أمره.

ويجوز أن يريد إبراهيم ومحمّداً وغيرهما من أولي العزم من الرّسل.

فإن قلت: فلم خصّ موسى وعيسى من بين الأنبياء بالذّكر؟

قلت: لما أُوتيا من الآيات العظيمة والمعجزات الباهرة، ولقد بيّن الله وجه التّفضيل حيث جعل التّكليم من الفضل، وهو آية من الآيات، فلمّا كان هذان النّبيّان قد أُوتيا ما أُوتيا من عظام الآيات خُصّا بالذّكر في باب التّفضيل، وهذا دليل بيّن أنّ من زيد تفضيلاً بالآيات منهم فقد فُضّل على غيره، ولمّا كان نبيّنا ﷺ هو الّذي أُوتي منها ما لم يؤت أحد في كثرتها

وعظمها، كان هو المشهود له بإحراز قصبات الفضل غير مدافع (١: ٣٨٢)

ابن عَطيّة: قال مُجاهِد وغيره: هي إشارة إلى محمّد ﷺ لأنّه بُعث إلى النّاس كافّة، وأُعطي الخمس الّتي لم يُعطها أحد قبله، وهو أعظم النّاس أمّة، وختم الله به النّبوّات، إلى غير ذلك من الخلق العظيم الّذي أعطاه الله، ومن معجزاته وباهر آياته. ويحتمل اللّفظ أن يراد به محمّد وغيره ممّن عظمت آياته، ويكون الكلام تأكيدًا للأوّل. ويحتمل أن يريد رفع إدريس المكان العليّ، ومراتب الأنبياء في السّماء، فتكون الدّرجات في المسافة ويبقى التّفضيل مذكورًا في صدر الآية فقط. وبيّنات عيسى ﷺ هي إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، وخلق الطّير من الطّين. وروح القدس جبريل ﷺ، وقد تقدّم ما قال العلماء فيه (١: ٣٣٨)

الطَّبْرِسيّ: قال مُجاهد: أراد به محمّدًا ﷺ، فإنّه تعالى فضّله على جميع أنبيائه، بأن بعثه إلى جميع المكلّفين من الجنّ والإنس، وبأن أعطاه جميع الآيات الّتي أعطاها من قبله من الأنبياء، وبأن خصّه بالقرآن الّذي لم يُعطه غيره، وهو المعجزة القائمة إلى يوم القيامة بخلاف سائر المعجزات، فإنّها قد مضت وانقضت، وبأن جعله خاتم النّبيّين. والحكمة تقتضي تأخير أشرف الرّسل لأعظم الأمور (١: ٣٥٩)

نحوه الكاشانيّ (١: ٢٥٨)

الفخر الرّازيّ: فيه قولان:

الأوّل: أنّ المراد منه بيان أنّ مراتب الرّسل متفاوتة، وذلك لأنّه تعالى اتّخذ إبراهيم خليلًا، ولم يؤت أحدًا مثله هذه الفضيلة، وجمع لداود الملك والنّبوّة، ولم يحصل هذا لغيره، وسخّر لسليمان الإنس والجنّ والطّير والرّيح، ولم يكن هذا حاصلًا لأبيه داود ﷺ، ومحمّد ﷺ مخصوص بأنّه مبعوث إلى الجنّ والإنس، وبأنّ شرعه ناسخ لكلّ الشّرائع.

وهذا إن حملنا «الدّرجات» على المناصب والمراتب، أمّا إذا حملناها على المعجزات ففيه أيضًا وجه، لأنّ كلّ واحد من الأنبياء أوتي نوعًا آخر من المعجزة لائقًا بزمانه، فمعجزات موسى ﷺ -وهي قلب العصا حيّة، واليد البيضاء، وفلق البحر- كان كالشّبيه بما كان أهل ذلك العصر متقدّمين فيه وهو السّحر، ومعجزات عيسى ﷺ -وهي إبراء الأكمه والأبرص، وإحياء الموتى- كانت كالشّبيه بما كان أهل ذلك العصر متقدّمين فيه، وهو الطّبّ، ومعجزة محمّد ﷺ وهي القرآن كانت من جنس البلاغة والفصاحة والخُطب والأشعار. وبالجملة فالمعجزات متفاوتة بالقلّة والكثرة، وبالبقاء وعدم البقاء، وبالقوّة وعدم القوّة.

وفيه وجه ثالث: وهو أن يكون المراد بتفاوت الدّرجات ما يتعلّق بالدّنيا، وهو كثرة الأُمّة والصّحابة وقوّة الدّولة، فإذا تأمّلت الوجوه الثّلاثة علمت أنّ محمّدًا ﷺ كان مستجمعًا للكلّ، فمنصبه أعلى، ومعجزاته أبقى وأقوى، وقومه أكثر، ودولته أعظم وأوفر.

القول الثّاني: أنّ المراد بهذه الآية محمّد ﷺ لأنّه

هو المفضّل على الكلّ، وإنّما قال: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ على سبيل التّنبيه والرّمز، كمن فعل فعلًا عظيمًا فيقال له: من فعل هذا؟ فيقول: أحدكم أو بعضكم، ويريد به نفسه، ويكون ذلك أفخم من التّصريح به، وسُئل الحطيئة عن أشعر النّاس، فذكر زهيرًا والنّابغة، ثمّ قال: ولو شئت لذكرت الثّالث، أراد نفسه، ولو قال: ولو شئت لذكرت نفسي لم يبق فيه فخامة.

فإن قيل: المفهوم من قوله: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ هو المفهوم من قوله: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ فما الفائدة في التّكرير؟ وأيضًا قوله: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ كلام كلّيّ، وقوله بعد ذلك: ﴿مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللهُ﴾ شروع في تفصيل تلك الجملة، وقوله بعد ذلك: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ إعادة لذلك الكلّيّ، ومعلوم أنّ إعادة الكلام الكلّيّ بعد الشّروع في تفصيل جزئيّاته يكون مستدركًا؟

والجواب: أنّ قوله: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ يدلّ على إثبات تفضيل البعض على البعض، فأمّا أن يدلّ على أنّ ذلك التّفضيل حصل بدرجات كثيرة أو بدرجات قليلة، فليس فيه دلالة عليه، فكان قوله: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ فيه فائدة زائدة، فلم يكن تكريرًا. (٦: ٢١٥)

نحوه النّيسابوريّ. (٣: ٨)

البَيْضاويّ: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ بأن فضّله على غيره من وجوه متعدّدة، أو بمراتب متباعدة، وهو محمّد ﷺ، فإنّه خصّه بالدّعوة العامّة، والحجج المتكاثرة، والمعجزات المستمرّة، والآيات المتعاقبة بتعاقب الدّهر، والفضائل العلميّة والعمليّة الفائتة للحصر، والإبهام لتفخيم شأنه، كأنّه العلم المتعيّن لهذا الوصف المستغني عن التّعيين.

وقيل: إبراهيم ﷺ خصّصه بالخلّة الّتي هي أعلى المراتب. وقيل: إدريس ﷺ لقوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾، وقيل: أولو العزم من الرّسل. (١: ١٣٢)

نحوه النّسفيّ (١: ١٢٦)، وأبو السّعود (١: ٢٩٣).

أبو حَيّان: [نقل الأقوال في ذلك وأضاف:]

وقال بعض أهل العلم: إنّه أوتي ﷺ ثلاثة آلاف معجزة وخصيصة، وما أوتي نبيّ معجزة إلّا أوتي محمّد ﷺ مثلها، وزاد عليهم بآيات.

وانتصاب ﴿دَرَجَاتٍ﴾ قيل: على المصدر، لأنّ الدّرجة بمعنى الرّفعة، أو على المصدر الّذي في موضع الحال، أو على الحال على حذف مضاف، أي ذوي درجات، أو على المفعول الثّاني لـ ﴿رَفَعَ﴾ على طريق التّضمين لمعنى بلّغ، أو على إسقاط حرف الجرّ، فوصل الفعل وحرف الجرّ إمّا «على» أو «في» أو «إلى»، ويحتمل أن يكون بدل اشتمال، أي ورفع درجات بعضهم، والمعنى: على درجات بعض. (٢: ٢٧٣)

الشِّربينيّ: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ﴾ وهو محمّد ﷺ ﴿دَرَجَاتٍ﴾ على غيره، بعموم الدّعوة، وختم النّبوّة به، والأتباع الكثيرة في الأزمان الطّويلة، ونسخ جميع الشّرائع، وبكونه رحمة للعالمين، وبتفضيل أمّته على

سائر الأمم، وبالمعجزات المتكاثرة المستمرّة. وأظهرها القرآن الّذي عجز أهل السّماوات والأرض عن الإتيان بسورة من مثله، والآيات المتعاقبة بتعاقب الدّهر، والفضائل العلميّة والعمليّة الغالبة للحصر. ولو لم يُؤتَ إلّا القرآن وحده كفى به فضلًا مبينًا على سائر ما أُوتي الأنبياء، لأنّه المعجزة الباقية على وجه الدّهر دون سائر المعجزات. وبانشقاق القمر بإشارته، وحنين الجذع لمفارقته، وتسليم الحجر عليه، وكلام البهائم والشّهادة برسالته، ونبع الماء من بين أصابعه، وغير ذلك ممّا لا يحصيه إلّا الله تعالى.

وروي عنه ﷺ أنّه قال: ما من نبيّ من الأنبياء إلّا وقد أُعطي من الآيات ما آمن على مثله البشر، وإنّما كان الّذي أوتيته وحيًا أوحاه الله إليّ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعًا يوم القيامة.

وروي عنه أنّه قال: «أُعطيت خمسًا لم يُعطَهنّ أحد قبلي: نُصرت بالرُّعب من مسيرة شهر، وجُعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا، فأيّما رجل من أمّتي أدركته الصّلاة فليصلّ، وأُحلّت لي الغنائم ولم تحلّ لأحد قبلي، وأُعطيت الشّفاعة، وكان النّبيّ يُبعث إلى قومه وبُعثت إلى النّاس عامّة.»

وروي عنه أنّه قال: «فُضّلتُ على الأنبياء بستّ: أُوتيت جوامع الكلم، ونُصرت بالرُّعب، وأُحلّت لي الغنائم، وجُعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا، وأُرسلت إلى الخلق كافّة، وخُتم بي النّبيّون.» (١: ١٦٦)

البُرُوسَويّ: [نحو الشّربينيّ وأضاف:]

قال في «التّأويلات النّجميّة»: اعلم أنّ فضل كلّ صاحب فضل يكون على قدر استعلاء ضوء نوره، لأنّ الرِّفعة في الدّرجات على قدر رفعة الاستعلاء، كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ فالعلم هو الضّوء من نور الوحدانيّة، فكلّما ازداد العلم زادت الدّرجة. فماهيك عن هذا المعنى قول النّبيّ ﷺ عمّا خبر عن المعراج: إنّه رأى آدم في السّماء الدّنيا، ويحيى وعيسى في السّماء الثّانية، ويوسف في السّماء الثّالثة، وإدريس في السّماء الرّابعة، وهارون في السّماء الخامسة، وموسى في السّماء السّادسة، وإبراهيم في السّماء السّابعة، وعبر النّبيّ ﷺ حتّى رُفع إلى سدرة المنتهى، ودنى ثمّ إلى قاب قوسين أو أدنى.

فهذه الرِّفعة في الدّرجة في القرب إلى الحضرة كانت له على قدر قوّة ذلك النّور في استعلاء ضوئه، وعلى قدر غلبات أنوار التّوحيد على ظلمات الوجود كانت مراتب الأنبياء بعضهم فوق بعض، فلمّا غلب نور الوحدانيّة على ظلمة إنسانيّة النّبيّ ﷺ اضمحلّت وتلاشت وفنيت ظلمة وجوده بسطوات تجلّي صفات الجمال والجلال، فكلّ نبيّ بقدر بقيّة ظلمة وجوده بقي في مكان من أماكن السّماوات، فإنّه ﷺ ما بقي في مكان ولا في الإمكان، لأنّه كان فانيًا عن ظلمة وجوده باقيًا بنور وجوده، ولهذا سمّاه الله نورًا، وقال: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ فالنّور هو محمّد ﷺ، والكتاب هو القرآن. فافهم واغتنم فإنّك لا تجد هذه المعاني إلّا ههنا. انتهى كلام «التّأويلات النّجميّة». (١: ٣٩٤)

الآلوسيّ: [نحو البيضاوي وأضاف]

وقيل: أولوا العزم من الرّسل، وفيه ـ كما في «الكشف» ـ أنّه لا يلائم دون المقام الّذي فيه الكلام ألبتّة، وكذا الكلام عندي في سابقه [وهو كون المراد إدريس ﷺ] إذ الرّفعة فيه حقيقة، والمقام يقتضي المجاز، كما لا يخفى.

و﴿دَرَجَاتٍ﴾ قيل: حال من ﴿بَعْضَهُمْ﴾، على معنى ذا درجات. وقيل: انتصابه على المصدر، لأنّ الدّرجة بمعنى الرّفعة، فكأنّه قيل: ورفعنا بعضهم رفعات. وقيل: التّقدير «على» أو «إلى» أو «في» درجات، فلمّا حذف حرف الجرّ وصل الفعل بنفسه. وقيل: إنّه مفعول ثان لـ﴿رَفَعَ﴾، على أنّه ضمّن معنى: بلغ، وقيل: إنّه بدل اشتمال، وليس بشيء. (٣: ١٤)

ابن عاشور: قد خصّ الله من جملة الرّسل بعضًا بصفات يتعيّن بها المقصود منهم، أو بذكر اسمه، فذكر ثلاثة، إذ قال: ﴿مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللهُ﴾، وهذا موسى ﷺ لاشتهاره بهذه الخصلة العظيمة في القرآن، وذكر عيسى ﷺ، ووسّط بينهما الإيماء إلى محمّد ﷺ بوصفه، بقوله: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾.

وقوله: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ يتعيّن أن يكون المراد من البعض هنا واحدًا من الرّسل معيّنًا لا طائفة، وتكون الدّرجات مراتب من الفضيلة ثابتة لذلك الواحد، لأنّه لو كان المراد من البعض جماعة من الرّسل مجملًا، ومن الدّرجات درجات بينهم، لصار الكلام تكرارًا مع قوله: ﴿فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾، ولأنّه لو أريد بعض فضّل على بعض، لقال: ورفع بعضهم فوق بعض درجات، كما قال في الآية الأخرى: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ الأنعام: ١٦٥.

وعليه فالعدول عن التّصريح بالاسم أو بالوصف المشهور به، لقصد دفع الاحتشام عن المبلّغ الّذي هو المقصود من هذا الوصف، وهو محمّد ﷺ، والعرب تعبّر بالبعض عن النّفس.

والّذي يعيّن المراد في هذا كلّه هو القرينة، كالتّطبيق على الخبر أو الوصف على واحد.

وقد جاء على نحو هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا * وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا﴾ الإسراء: ٥٤، ٥٥، عقب قوله: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا﴾ إلى أن قال: ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ﴾.

وهذا إعلام بأنّ بعض الرّسل أفضل من بعض على وجه الإجمال، وعدم تعيين الفاضل من المفضول، ذلك أنّ كلّ فريق اشتركوا في صفة خير لا يخلون من أن يكون بعضهم أفضل من بعض، بما للبعض من صفات كمال زائدة على الصّفة المشتركة بينهم، وفي تمييز صفات التّفاضل غموض، وتطرّق لتوقّع الخطإ وعروض، وليس ذلك بسهل على العقول المعرّضة للغفلة والخطإ، فإذا كان التّفضيل قد أنبأ به ربّ الجميع، ومن إليه التّفضيل، فليس من قدر النّاس أن

يتصدّوا لوضع الرّسل في مراتبهم، وحسبهم الوقوف عندما يُبيّنهم الله في كتابه أو على لسان رسوله.

وهذا مورد الحديث الصّحيح: «لا تُفضّلوا بين الأنبياء»، يعني به النّهي عن التّفضيل التّفصيليّ، خلاف التّفضيل على سبيل الإجمال، كما نقول: الرّسل أفضل من الأنبياء الّذين ليسوا رسلًا. وقد ثبت أنّ محمّدًا ﷺ أفضل الرّسل، لما تظاهر من آيات تفضيله، وتفضيل الدّين الّذي جاء به، وتفضيل الكتاب الّذي أنزل عليه. وهي متعارضة الدّلالة نصيصًا وظهورًا، إلّا أنّ كثرتها تُحصّل اليقين بمجموع معانيها، عملًا بقاعدة «كثرة الظّواهر تفيد القطع». وأعظمها آية ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ...﴾ آل عمران: ٨١.

وأمّا قول النّبيّ ﷺ: «لا يقولنّ أحدُكم أنا خير من يونس بن متّى» يعني بقوله: «أنا» نفسه على أرجح الاحتمالين، وقوله: «لا تُفضّلوني على موسى» فذلك صدر قبل أن يُنبئه الله بأنّه أفضل الخلق عنده.

وهذه «الدّرجات» كثيرة عرفنا منها: عموم الرّسالة لكافّة النّاس، ودوامها طول الدّهر، وختمه للرّسالات، والتّأييد بالمعجزة العظيمة الّتي لا تلتبس بالسّحر والشّعوذة، وبدوام تلك المعجزة، وإمكان أن يشاهدها كلّ من يؤهّل نفسه لإدراك الإعجاز، وبابتناء شريعته على رعي المصالح ودرء المفاسد، والبلوغ بالنّفوس إلى أوج الكمال، وبتيسير دانة معانديه له، وتمليكه أرضهم وديارهم وأموالهم في زمن قصير، وبجعل نقل معجزته متواترًا لا يجهلها إلّا مكابر، وبمشاهدة أمّته لقبره الشّريف، وإمكان اقترابهم منه وائتناسهم به ﷺ.

وقد عطف ما دلّ على نبيّنا على ما دلّ على موسى ﷺ لشدّة الشّبه بين شريعتيهما، لأنّ شريعة موسى ﷺ أوسع الشّرائع، ممّا قبلها، بخلاف شريعة عيسى ﷺ.

ومكلّم الله موسى هو من أوحاه إليه بدون وساطة جبريل، بأن أسمعه كلامًا أيقن أنّه صادر بتكوين الله، بأن خلق الله أصواتًا من لغة موسى تضمّنت أصول الشّريعة والتّبليغ، بيان ذلك عند قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ النّساء: ١٦٤ [واستشهد بالشّعر (٢، ٤٨٢)].

الطّباطبائيّ: قيل: المراد به محمّد ﷺ، لأنّ الله رفع درجته في تفضيله على جميع الرّسل ببعثته إلى كافّة الخلق، كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾ سبأ: ٢٨، وبجعله رحمة للعالمين، كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ الأنبياء: ١٠٧، وبجعله خاتمًا للنّبوّة، كما قال تعالى: ﴿وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ الأحزاب: ٤٠، وبإيتائه قرآنًا مهيمنًا على جميع الكتب، وتبيانًا لكلّ شيء، ومحفوظًا من تحريف المبطلين، ومعجزًا باقيًا ببقاء الدّنيا، كما قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ المائدة: ٤٨، وقال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ

تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ النّحل: ٨٩، وقال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ الحجر: ٩، وقال تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ الإسراء: ٨٨، وباختصاصه بدين قيّم يقوم على جميع مصالح الدّنيا والآخرة، قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ﴾ الرّوم: ٤٣.

وقيل: المراد به ما رفع الله من درجة غير واحد من الأنبياء، كما يدلّ عليه قوله تعالى في نوح: ﴿سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ﴾ الصّافّات: ٧٩، وقوله تعالى في إبراهيم ﷺ: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ البقرة: ١٢٤، وقوله تعالى فيه: ﴿وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾ الشّعراء: ٨٤، وقوله تعالى في إدريس ﷺ: ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ مريم: ٥٧، وقوله تعالى في يوسف: ﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ﴾ يوسف: ٧٦، وقوله في داود ﷺ: ﴿وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا﴾ النّساء: ١٦٣، إلى غير ذلك من مختصّات الأنبياء.

وكذا قيل: إنّ المراد بالرّسل في الآية هم الّذين اختصّوا بالذّكر في سورة البقرة كإبراهيم، وموسى، وعيسى، وعزير، وأرميا، وشموئيل، وداود، ومحمّد ﷺ، وقد ذكر موسى وعيسى من بينهم وبقي الباقون، فالبعض المرفوع الدّرجة هو محمّد ﷺ بالنّسبة إلى الباقين.

وقيل: لمّا كان المراد بالرّسل في الآية هم الّذين ذكرهم الله قبيل الآية في القصّة، وهم موسى وداود وشموئيل ومحمّد، وقد ذكر ما اختصّ به موسى من التّكليم، ثمّ ذكر رفع الدّرجات، وليس له إلّا محمّد ﷺ، ويمكن أن يوجّه التّصريح باسم عيسى على هذا القول بأن يقال: إنّ الوجه فيه عدم سبق ذكره ﷺ فيمن ذكر من الأنبياء في هذه الآيات.

والّذي ينبغي أن يقال: إنّه لا شكّ أنّ ما رفع الله به درجة النّبيّ ﷺ مقصود في الآية غير أنّه لا وجه لتخصيص الآية به، ولا بمن ذكر في هذه الآيات، أعني أرميا وشموئيل وداود ومحمّد ﷺ، ولا بمن ذكر في هذه السّورة من الأنبياء، فإنّ كلّ ذلك تحكّم من غير وجه ظاهر، بل الظّاهر من إطلاق الآية شمول «الرّسل» لجميع الرّسل ﷺ، وشمول «البعض» في قوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾، لكلّ من أنعم الله عليه منهم برفع الدّرجة.

وما قيل: إنّ الأسلوب يقتضي كون المراد به محمّدًا ﷺ، لأنّ السّياق في بيان العبرة للأمم الّتي تقتتل بعد رسلهم مع كون دينهم دينًا واحدًا، والموجود منهم اليهود والنّصارى والمسلمون، فالمناسب تخصيص رسلهم بالذّكر، وقد ذكر منهم موسى وعيسى بالتّفصيل في الآية، فتعيّن أن يكون البعض الباقي محمّدًا ﷺ.

فيه: أنّ القرآن يقضي بكون جميع الرّسل رسلًا إلى جميع النّاس، قال تعالى: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ﴾ البقرة: ١٣٦، فإتيان الرّسل جميعًا بالآيات البيّنات كان ينبغي أن يقطع دابر الفساد والقتال بين الّذين بعدهم، لكن اختلفوا بغيًا بينهم، فكان ذلك أصلًا

يتورّع عليه القتال، فأمر الله تعالى به حسب مقتضيه المصلحة، ليحقّ الحقّ بكلماته، و يقطع دابر المبطلين، فالعموم وجيه في الآية. (٢: ٣١٢)

فضل الله: قد استقرب المفسّرون أنّ المراد بقوله ﴿مَنْ كَلَّمَ اللهُ﴾ موسى عليه السلام بقرينة قوله تعالى: ﴿وَ كَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ النّساء: ١٦٤، و أنّ المراد بقوله ﴿وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله، لما ثبت من تفضيله على جميع الأنبياء. و ذكروا أنّ القرينة على ذلك ذكر عيسى عليه السلام، ممّا يدلّ على أنّ الحديث كان يرتكز على الأنبياء الثّلاثة الّذين لايزال لهم أتباع يتقاتلون و يختلفون. و لكن هذه أمور لم يثبت الدّليل عليها، لأنّ من الممكن أن يكون هناك غير من كلّمهم الله كما يمكن أن يكون هناك ارتفاع في الدّرجات لبعض الأنبياء على بعض، و ليس في الآية ظهور في رفع الدّرجة المطلقة على الأنبياء ينطبق ذلك على النّبيّ محمّد صلى الله عليه وآله الّذي يملك الدّرجة العليا الّتي تميّزه عن الأنبياء، في شموليّة رسالته لجميع الخلق، و في جعله رحمة للعالمين و خاتم النّبيّين، و امتداد معجزته إلى نهاية الحياة، و بالدّين القيّم الّذي يشمل صلاح الإنسان في الدّنيا و الآخرة، في انفتاح الشّريعة على كلّ حاجاته و شؤونه و قضاياه و تطلّعاته، في امتداد نوعيّ و كلّيّ لم يسبق لنبيّ من قبله. فهذه هي الحقيقة البارزة في رسالته و دوره، بالإضافة إلى صفاته المميّزة في كلّ مواقع الكمال، لاسيّما خُلُقه العظيم الّذي انفتح فيه على كلّ النّاس، و لكن إرادة هذه من الآية بالخصوص لادليل عليه.

و الظّاهر من الآية أنّها شاملة لكلّ الرّسل و لااختصاص لها بمن ذكر في القرآن، لأنّها واردة في مورد إعطاء الفكرة العامّة عن الرّسل، ممّا لايجعل لفريق منهم دون فريق خصوصيّة عن الفريق الآخر، ما دامت مسألة التّفضيل و ارتفاع الدّرجة سارية في كلّ مواقع الظّاهرة الرّساليّة.

أمّا تخصيص عيسى عليه السلام، فللتّدليل على ميزته في ذاته من خلال كونه مظهرًا لقدرة الله في خلقه في ما يوحي به اسمه، و للإيحاء بصفة الرّسالة في شخصه من خلال البيّنات الّتي جاء بها من أجل أن يقيم الحجّة على النّاس في ذلك، من دون أن يكون في ذلك أيّ معنى إلهيّ لكلّ في ذاته، بل هو منطلق من تأييد الله له بروح القدس الّذي قد يعني جبرائيل عندما يفسّره به بعض، و قد يعني اللّطف الإلهيّ الّذي يمنحه الله لعباده في ما يلهمهم إيّاه، و في ما يقدرهم عليه و يؤيّدهم به من مواهب... و تلك من ميزات عيسى عليه السلام الّتي قد يشاركه فيها غيره من الأنبياء الّذين أرسلهم الله بالبيّنات، و أنزل الملائكة بالرّوح عليهم و على غيرهم في ما حدّثنا الله عنه في القرآن. (٥: ١٢)

مكارم الشّيرازيّ: مع الالتفات إلى أنّ الآية أشارت في البداية إلى التّفاضل بين الأنبياء بالدّرجات و المراتب، فيمكن أن يكون المراد في هذا التّكرار هنا إشارة إلى أنبياء معيّنين، و على رأسهم نبيّ الإسلام الكريم صلى الله عليه وآله لأنّ دينه آخر الأديان و أكملها، فمن تكون رسالته إبلاغ أكمل الأديان لابدّ أن يكون هو نفسه أرفع المرسلين، خاصّة، و أنّ القرآن يقول فيه في

الآية ٤١ من سورة النساء: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾.

والشاهد الآخر على هذا الموضوع، وهو أنّ الآية السابقة تشير إلى فضيلة موسى ﷺ، والآية التالية تبيّن فضيلة عيسى ﷺ، فالمقام يتطلّب الإشارة إلى فضيلة رسول الإسلام ﷺ، لأنّ كلّ واحد من هؤلاء الأنبياء الثّلاثة كان صاحب أحد الأديان الثّلاثة العظيمة في العالم. فإذا كان اسم نبيّ الإسلام ﷺ قد جاء بين اسميهما، فلا عجب في ذلك، أوليس دينه الحدّ الوسط بين دينيهما، وأنّ كلّ شيء قد جاء فيه بصورة معتدلة ومعدّلة؟ ألا يقول القرآن: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾؟ البقرة: ١٤٣

ومع ذلك، فإنّ العبارات المتقدّمة في صدر الآية تدلّ على أنّ المقصود من ﴿وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ هم بعض الأنبياء السّابقين مثل إبراهيم، إذ يقول سبحانه في الآية التالية: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ أي لو شاء الله ما أحدثت أمم هؤلاء الأنبياء تقاتل فيما بينها بعد رحيل أنبيائها (٢: ١٦٤).

٢ ـ ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾

آل عمران: ١٦٣

ابن عبّاس: يقول: لهم درجات عند الله في الجنّة من ترك الغلول، ودركات لمن غلّ. (٦٠)

بأعمالهم. (الطّبريّ ٣: ٥٠٥)

يعني أنّ من اتّبع رضوانه ومن باء بسخط منه مختلفو المنازل عند الله، فلمن اتّبع رضوانه الكرامة والثّواب، ولمن باء بسخط منه المهانة والعذاب.

(الواحديّ ١: ٥١٦)

سعيد بن جُبَيْر: هم الّذين اتّبعوا رضوان الله فقط، فإنّهم يتفاوتون في المنازل.

مثله أبو صالح، ومُقاتِل. (ابن الجوزيّ ١: ٤٩٣)

مُجاهِد: المعنى لهم درجات عند الله.

(النّحّاس ١: ٥٠٦)

نحوه السُّدّيّ. (١٩١)

الحَسَن: إنّها درجات الجنّة.

(ابن الجوزيّ ١: ٤٩٣)

الكَلْبيّ: أهل الجنّة بعضهم أفضل من بعض، وكلّ في فضل وكرامة، وأهل النّار بعضهم أشدّ عذابًا من بعض، وكلّ في عذاب وهوان. (الواحديّ ١: ٥١٦)

ابن إسحاق: أي لكلّ درجات ممّا عملوا في الجنّة والنّار، إنّ الله لا يخفى عليه أهل طاعته من أهل معصيته. (الطّبريّ ٣: ٥٠٥)

الفَرّاء: هم في الفضل مختلفون، بعضهم أرفع من بعض. (١: ٢٤٦)

نحوه ابن قُتَيْبة. (١١٥)

أبو عُبَيْدة: أي هم منازل، معناها هم درجات عند الله كقولك: هم طبقات [ثمّ استشهد بشعر]

(١: ١٠٧)

الطّبَريّ: ... مختلفو المنازل عند الله، فلمن اتّبع رضوان الله الكرامة والثّواب الجزيل، ولمن باء بسخط من الله المهانة والعقاب الأليم.

وقال آخرون: معنى ذلك: لهم درجات عند الله.

يعني لمن اتّبع رضوان الله منازل عند الله كريمة

وقيل: قوله ﴿هُمْ دَرَجاتٌ﴾ كقول القائل: هم طبقات. [ثمّ استشهد بشعر] (٣: ٥٠٥)

الزّجّاج: أي المؤمنون ذوو درجة رفيعة والكافرون ذوو درجة عند الله وضيعة، ومعنى ﴿هُمْ دَرَجاتٌ﴾: هم ذوو درجات، لأنّ الإنسان غير الدّرجة، كما تقول: النّاس طبقات، أي ذوو طبقات. [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٤٨٦)

نحوه الواحديّ. (١: ٥١٦)

النّحّاس: [نقل قول مُجاهِد ثمّ قال:]

والتّقدير في العربيّة: هم ذوو درجات، ثمّ حُذف، والمعنى: بعضهم أرفع درجة من بعض.

وقيل: هم لمن اتّبع رضوان الله، ولمن باء بسخطه، أي لكلّ واحد منهم جزاء عمله بقدر. (١: ٥٠٦)

الطُّوسيّ: قيل: معنى قوله: ﴿هُمْ دَرَجاتٌ عِنْدَ اللهِ﴾ أنّ تقديره: المؤمنون ذوو درجة رفيعة عند الله، والكفّار ذوو درجة خسيسة.

وقيل في معناه قولان:

أحدهما: اختلاف مراتب كلّ فريق من أهل الثّواب، والعقاب، لأنّ النّار أدراك لقوله: ﴿إِنَّ الْمُنافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النّارِ﴾ النّساء: ١٤٥، والجنّة طبقات بعضها أعلى من بعض، كما روي أنّ أهل الجنّة يرون أهل علّيّين، كما يُرى النّجم في أفق السّماء.

والثّاني: اختلاف مرتبتي أهل الثّواب والعقاب بالهؤلاء من النّعيم والكرامة، ولأولئك من العذاب والمهانة. وعبّر عن ذلك بدرجات مجازًا.

فإن قيل: كيف قال: ﴿هُمْ دَرَجاتٌ﴾ وإنّما لهم درجات؟

قيل: لأنّ اختلاف أعمالهم قد ميّزهم بمنزلة المختلفي الذّوات، كاختلاف مراتب الدّرجات، لتباعدهم من استواء الأحوال، فجاء هذا على وجه التّجوّز. [ثمّ استشهد بشعر] (٣: ٣٧)

نحوه الطّبرسيّ. (١: ٥٣١)

القُشَيْريّ: أي هم أصحاب درجات في حكم الله، فمن سعيد مقرَّب، ومن شقيّ مُبْعَد. (١: ٣٠٦)

الزّمخشريّ: أي هم متفاوتون، كما تتفاوت الدّرجات. [ثمّ استشهد بشعر]

وقيل: ذوو درجات، والمعنى: تفاوت منازل المثابين منهم ومنازل المعاقبين، والتّفاوت بين الثّواب والعقاب. (١: ٤٧٦)

نحوه النّسفيّ. (١: ١٩٢)

ابن عطيّة: اختلف المفسّرون في قوله تعالى: ﴿هُمْ دَرَجاتٌ﴾ من المراد بذلك؟

فقال ابن إسحاق وغيره: المراد بذلك الجمعان المذكوران: أهل الرّضوان وأصحاب السّخط، أي لكلّ صنف منهم تباين في نفسه في منازل الجنّة، وفي أطباق النّار أيضًا.

وقال مُجاهد والسُّدّيّ ما ظاهره أنّ المراد بقوله: (هُمْ) إنّما هو لمتّبعي الرّضوان، أي لهم درجات كريمة عند ربّهم.

وفي الكلام حذف مضاف، تقديره: هم

درجات[1] والدّرجات المنازل بعضها أعلى من بعض في المسافة أو في التكرمة أو العذاب.

وقرأ إبراهيم النّخعيّ: (هُمْ درجة) بالإفراد.

١١: ٥٣٧

الفَخْر الرّازيّ: فيه مسائل:

المسألة الأولى: تقدير الكلام: لهم درجات عند الله، إلّا أنّه حسن هذا الحذف، لأنّ اختلاف أعمالهم قد صيّرتهم بمنزلة الأشياء المختلفة في ذواتها، فكان هذا المجاز أبلغ من الحقيقة.

والحكماء يقولون: إنّ النّفوس الإنسانيّة مختلفة بالماهيّة والحقيقة، فبعضها ذكيّة وبعضها بليدة، وبعضها مُشرقة نورانيّة، وبعضها كدرة ظلمانيّة، وبعضها خيّرة وبعضها نذلة، واختلاف هذه الصّفات ليس لاختلاف الأمزجة البدنيّة، بل لاختلاف ماهيّات النّفوس، ولذلك قال عليه الصّلاة والسّلام: «النّاس معادن كمعادن الذّهب والفضّة»، وقال: «الأرواح جنود مجنّدة». وإذا كان كذلك ثبت أنّ النّاس في أنفسهم درجات، لا أنّ لهم درجات.

المسألة الثّانية: (هُمْ) عائد إلى لفظ (مَن) في قوله: ﴿أَفَمَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللهِ﴾ آل عمران: ١٦٢، ولفظ (مَنْ) يفيد الجمع في المعنى، فلهذا صحّ أن يكون قوله: (هُمْ) عائدًا إليه، ونظيره قوله: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ﴾ السّجدة: ١٨، فبيّن أنّ قوله: ﴿يَسْتَوُونَ﴾ صيغة الجمع، وهو عائد إلى (مَنْ).

المسألة الثّالثة: (هُمْ) ضمير عائد إلى شيء قد تقدّم ذكره، وقد تقدّم ذكر ﴿مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللهِ﴾ وذكر ﴿مَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللهِ﴾، فهذا الضّمير يحتمل أن يكون عائدًا إلى الأوّل، أو إلى الثّاني، أو إليهما معًا، والاحتمالات ليست إلّا هذه الثّلاثة.

الوجه الأوّل: أن يكون عائدًا إلى ﴿مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللهِ﴾، وتقديره: أفمن اتّبع رضوان الله سواء، لا بل هم درجات عند الله على حسب أعمالهم، والّذي يدلّ على أنّ هذا الضّمير عائد إلى من اتّبع الرّضوان وأنّه أولى، وجوه:

الأوّل: أنّ الغالب في عرف استعمال الدّرجات في أهل الثّواب، والدّركات في أهل العقاب.

الثّاني: أنّه تعالى وصف ﴿مَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللهِ﴾ وهو أنّ مأواهم جهنّم وبئس المصير، فوجب أن يكون قوله: ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ﴾ وصفًا لمن اتّبع رضوان الله.

الثّالث: أنّ عادة القرآن في الأكثر جارية بأنّ ما كان من الثّواب والرّحمة، فإنّ الله يضيفه إلى نفسه، وما كان من العقاب لا يضيفه إلى نفسه، قال تعالى: ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ الأنعام: ١٢، وقال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾ البقرة: ١٧٨، ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ البقرة: ١٨٣، فلمّا أضاف هذه الدّرجات إلى نفسه حيث قال: ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللهِ﴾، علمنا أنّ ذلك صفة أهل الثّواب.

ورابعها: أنّه متأكّد بقوله تعالى: ﴿انْظُرْ كَيْفَ

(١) كذا، وفيه اضطراب، ولعلّ الصّحيح: هم ذوو درجات كما يأتي في كلام الشّربينيّ وغيره.

فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا ﴾ الإسراء: ٢١.

والوجه الثّاني: أن يكون قوله: ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ﴾ عائدًا على ﴿مَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ﴾، والحجّة أنّ الضّمير عائد إلى الأقرب، وهو قول الحسن. قال: والمراد أنّ أهل النّار متفاوتون في مراتب العذاب، وهو كقوله: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا﴾ الأحقاف: ١٩، وعن رسول الله ﷺ: «إنّ أهون أهل النّار عذابًا يوم القيامة رجل يُحذَى له نعلان من نار يغلي من حرّهما دماغه، ينادي: يا ربّ وهل أحد يُعذَّب عذابي؟»

الوجه الثّالث: أن يكون قوله: (هُمْ) عائدًا إلى الكلّ، وذلك لأنّ درجات أهل الثّواب متفاوتة، ودرجات أهل العقاب أيضًا متفاوتة، على حسب تفاوت أعمال الخلق، لأنّه تعالى قال: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ الزّلزال: ٧، ٨، فلمّا تفاوتت مراتب الخلق في أعمال المعاصي والطّاعات وجب أن تتفاوت مراتبهم في درجات العقاب والثّواب.

المسألة الرّابعة: قوله: ﴿عِنْدَ اللَّهِ﴾ أي في حكم الله وعلمه، فهو كما يقال: هذه المسألة عند الشّافعيّ كذا، وعند أبي حنيفة كذا، وبهذا يظهر فساد استدلال المشبّهة بقوله: ﴿وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ الأنبياء: ١٩، وقوله: ﴿عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ﴾ القمر: ٥٥. (٩: ٧٥)

نحوه النّيسابوريّ. (٤: ١١٧)

ابن عربيّ: أي كلّ من أهل الرّضا وأهل السّخط، ذوو درجات متفاوتات، أو هم مختلفون

اختلاف الدّرجات. (١: ٢٣٣)

القرطبيّ: أي ليس من اتّبع رضوان الله كمن باء بسخط منه، قيل: هم درجات متفاوتة، أي هم مختلفو المنازل عند الله؛ فلمن اتّبع رضوانه الكرامة والثّواب العظيم، ولمن باء بسخط منه المهانة والعذاب الأليم. ومعنى ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ﴾ أي ذوو درجات، أو على درجات، أو في درجات، أو لهم درجات. وأهل النّار أيضًا ذوو درجات. فالمؤمن والكافر لا يستويان في الدّرجة، ثمّ المؤمنون يختلفون أيضًا، فبعضهم أرفع درجة من بعض، وكذلك الكفّار. والدّرجة: الرّتبة، ومنه الدَّرَج، لأنّه يطوي رتبة بعد رتبة. والأشهر في منازل جهنّم دركات؛ كما قال: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ النّساء: ١٤٥، فلمن لم يغلّ درجات في الجنّة، ولمن غلّ دركات في النّار.

قال أبو عُبَيْدَة: جهنّم أدراك، أي منازل. يقال لكلّ منزل منها: دَرَك ودَرْك. والدَّرْك إلى أسفل، والدَّرَج إلى أعلى. (٤: ٢٦٣)

أبو حيّان: وقال الرّازيّ تقديره: لهم درجات. فقال بعض المصنّفين رادًّا عليه: «اتّبع الرّازيّ في ذلك أكثر المفسّرين بجهله وجهلهم بلسان العرب، لأنّ حذف لام الجرّ هنا لا مساغ له، لأنّه إنّما تحذف لام الجرّ في مواضع الضّرورة، أو لكثرة الاستعمال، وهذا ليس من تلك المواضع. على أنّ المعنى دون حذفها حسن متمكّن جدًّا، لأنّه لمّا قال: ﴿أَفَمَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ﴾، وكأنّه منتظر الجواب، قيل له في الجواب: لا، ليسوا سواء، بل هم

درجات ﴿عِنْدَ اللهِ﴾ على حسب أعمالهم. وهذا معنى صحيح لا يحتاج معه إلى تقدير حذف اللام، لو كان سائغًا، كيف وهو غير سائغ» انتهى كلام هذا المصنّف.

ويحتمل تفسير ابن عبّاس والحسن أنّ المعنى: لكلّ درجات من الجنّة والنّار على تعميم المعنى، لا تفسير اللّفظ الإعرابيّ. والظّاهر من قولهم ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ﴾ أنّ الضّمير عائد على الجميع، فهم متفاوتون في الثّواب والعقاب، وقد جاء التّفاوت في العذاب كما جاء التّفاوت في الثّواب. ومعنى عند الله على هذا القول: في حكم الله.

وقيل: الضّمير يعود على أهل الرّضوان، فيكون عند الله معناه: التّشريف والمكانة لا المكان، كقوله: ﴿عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ﴾، والدّرجات إذ ذاك مخصوصة بالجنّة. وهذا معنى قول ابن جُبَيْر وأبي صالح ومُقاتل، وظاهر ما قاله مُجاهد والسُّدّيّ.

والدّرجات: المنازل بعضها أعلى من بعض في المسافة أو في التّكرمة.

وقرأ الجمهور: (دَرَجَاتٌ) فهي مطابقة للفظ (هُمْ). وقرأ النّخعيّ: (دَرَجَةٌ) بالإفراد. (٣: ١٠٢)

الشّربينيّ: ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ﴾ مبتدأ وخبر، أي الفريقان درجات، ولا بدّ من تأويل في الإخبار بالدّرجات عن (هُمْ)، لأنّها ليست إيّاهم، فيجوز أن يكون جعلوا نفس الدّرجات مبالغة، والمعنى: أنّهم متفاوتون في الجزاء على كسبهم، كما أنّ الدّرجات متفاوتة، فهو تشبيه بليغ بحذف الأداة، أي هم مثل الدّرجات في التّفاوت. ويجوز أن يكون على حذف مضاف، أي ذوو درجات، أي أصحاب منازل ورُتَب في الثّواب والعقاب ﴿عِنْدَ اللهِ﴾، فمن اتّبع رضوانه الثّواب، ولمن باء بسخطه العقاب. (١: ٢٦٢)

أبو السُّعود: أي طبقات متفاوتة في علمه تعالى وحكمه، شُبّهوا في تفاوت الأحوال وتباينها بالدّرجات مبالغة وإيذانًا بأنّ بينهم تفاوتًا ذاتيًّا كالدّرجات، أو ذوو درجات. (٢: ٥٧)

الآلوسيّ: (هُمْ) عائد على الموصولين باعتبار المعنى، وهو مبتدأ، وقوله تعالى: ﴿دَرَجَاتٌ﴾ خبره، والمراد هم متفاوتون، إطلاقًا للملزوم على اللّازم، أو شبّههم بالدّرج في تفاوتهم عُلُوًّا وسُفلًا على سبيل الاستعارة، أو جعلهم نفس الدّرجات مبالغة في التّفاوت، فيكون تشبيهًا بليغًا بحذف الأداة.

وقيل: إنّ الكلام على حذف مضاف، ولا تشبيه، أي (هُمْ) ذوو درجات، أي منازل، أو أحوال متفاوتة. وهذا معنى قول مُجاهد والسُّدّيّ: (لَهُمْ دَرَجَاتٌ).

وذهب بعضهم أنّ في الآية حينئذ تغليب الدّرجات على الدّركات، إذ الأوّل للأوّل والثّاني للثّاني. (٤: ١١٢)

المراغيّ: أي إنّ كلًّا ممّن اتّبع رضوان الله، ومن باء بغضب من الله طبقات مختلفة، ومنازل عند الله متفاوتة في حكمه، وبحسب علمه بشؤونهم، وبما يستحقّون من الجزاء ﴿يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَى عَلَى اللهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ المؤمن: ١٦.

والخلاصة: أنّ النّاس يتفاوتون في الجزاء عند الله

كما يتفاوتون في الفضائل والمعرفة في الدنيا، وما يترتب على ذلك من الأعمال الحسنة أو السيّئة.

وهذا التفاوت على مراتب ودرجات يعلو بعضها بعضًا، ابتداء من الرّفيق الأعلى الّذي طلبه النّبيّ ﷺ في مرض موته، إلى الدّرك الأسفل.

وهذه الدّرجات أمر طبيعيّ لارتقاء الأرواح أو تدنّيها بالأعمال الصّالحة أو السّيّئة. (٤: ١٢١)

مَغْنِيَّة: ضمير (هُمْ) يعود على من اتّبع رضوان الله ومن باء بسخطه معًا والمعنى أنّ المطيعين يتفاوتون في الطّاعات من المجاهدين في سبيل الله بأنفسهم إلى القاعدين غير أولي الضّرر.

وكذا العاصون يتفاوتون في المعاصي من الجناية إلى الجنحة فحسب، والحال هذه أن يتفاوت هؤلاء في العقاب، وأولئك في الثّواب. (٢: ١٩٧)

فضل الله: لكلّ واحد منهم منزلته ومرتبته تبعًا لحجم عمله في خطّ الطّاعة وخطّ المعصية، سواء في ذلك المؤمنون والكافرون، فقد يختلف المؤمنون في درجاتهم في مواقع القرب من الله والحصول على رضوانه من خلال اختلافهم في درجات المعرفة به والإيمان به والعمل في سبيله، وقد يختلف الكافرون في منازل سخطه من خلال اختلاف نوعيّة الكفر شدّة وضعفًا، أو في اختلاف طبيعة التّمرّد العمليّ في مواقع المعصية. (٦: ٣٥٩)

مكارم الشّيرازيّ: أي إنّ لكلّ واحد منهم درجة بنفسه ومكانة عند الله، وهو إشارة إلى أنّه لا يختلف المنافقون عن المجاهدين فقط، بل إنّ لكلّ فرد من أفراد هذين الطّائفتين درجة خاصّة تناسب مدى تضحيته وتفانيه في سبيل الله، أو مدى نفاقه وعدائه لله تعالى. وتبدأ هذه الدّرجات من الصّفر وتستمرّ إلى خارج حدود التّصوّر.

هنا، ونقرأ في رواية عن الإمام عليّ بن موسى الرّضا عليه السلام أنّه قال: «الدّرجة ما بين السّماء والأرض».

وجاء في حديث آخر «إنّ أهل الجنّة ليرون أهل علّيين كما يرى النّجم في أفق السّماء» بيد أنّنا يجب أن نعلم أنّ «الدّرجة» تطلق عادة على تلك الوسيلة الّتي يرتقي بها الإنسان ويصعد إلى مكان مرتفع، في حين أنّ الدّركات الّتي يستخدمها الإنسان للنّزول من مكان مرتفع إلى مكان منخفض تسمّى «دركًا». ولهذا جاء في شأن الأنبياء عليهم السلام في سورة البقرة الآية: ٢٥٣، ﴿وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ وجاء في حقّ المنافقين في سورة النّساء، الآية ١٤٥ ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾. ولكن حيث كان البحث في الآية الحاضرة حول كلا الفريقين غلب جانب المؤمنين، فكان التّعبير بـ«الدّرجة» دون غيرها، إذ قيل ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللهِ﴾. (٢: ٥٩١)

٣ ـ دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَحِيمًا. النّساء: ٩٦

ابن عبّاس: فضائل من الله في الدّرجات. (٧٨)

سعيد بن جُبَيْر: الدّرجات: الفضائل. (ابن الجوزيّ ٢: ١٧٥)

ابن مُحَيْرِيز: الدّرجات سبعون درجة، ما بين الدّرجتين حُضْر الفرس الجواد المُضمَّر سبعين سنة (الطّبري ٤: ٢٣٣)

نحوه مُقاتل (ابن الجوزيّ ٢: ١٧٥)

قَتادَة: الإسلام درجة والهجرة في الإسلام درجة، والجهاد في الهجرة درجة، والقتل في الجهاد درجة (الطّبري ٤: ٢٣٣)

السُّدّيّ: فضّل الله المجاهدين على القاعدين من أُولي الضّرر بدرجة واحدة، وفضّل الله المجاهدين على القاعدين من غير أُولي الضّرر درجات (٢١٣)

فُضّلوا بسبعمئة درجة (الواحديّ ٢: ٩٨)

ابن زَيْد: الدّرجات هي السّبع الّتي ذكرها في سورة التّوبة ١٢٠، ١٢١. ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ﴾ فقرأ حتّى بلغ ﴿أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ قال: هذه السّبع الدّرجات. وكان أوّل شيء، فكانت درجة الجهاد مُجْمَلة، فكان الّذي جاهد بماله له اسم في هذه، فلمّا جاءت هذه الدّرجات بالتّفصيل أخرج منها، فلم يكن له منها إلّا النّفقة، ﴿لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ﴾ ليس هذا لصاحب النّفقة ﴿وَلَا يُنْفِقُونَ نَفَقَةً﴾ وهذه نفقة القاعد.

(الطّبري ٤: ٢٣٣)

الطّبريّ: يعني جلّ ثناؤه ﴿دَرَجَاتٍ مِنْهُ﴾ فضائل منه ومنازل من منازل الكرامة.

واختلف أهل التّأويل في معنى «الدّرجات» الّتي قال جلّ ثناؤه: ﴿دَرَجَاتٍ مِنْهُ﴾.

فقال بعضهم: [ونقل قول قتادة]

وقال آخرون: [ونقل قول ابن زيد]

وقال آخرون: عنى بذلك درجات الجنّة.

وأولى التّأويلات بتأويل قوله: ﴿دَرَجَاتٍ مِنْهُ﴾ أن يكون معنيًّا به درجات الجنّة، كما قال ابن مُحَيْرِيز، لأنّ قوله تعالى ذكره: ﴿دَرَجَاتٍ مِنْهُ﴾ ترجمة وبيان عن قوله: ﴿أَجْرًا عَظِيمًا﴾، ومعلوم أنّ «الأجر» إنّما هو الثّواب والجزاء.

وإذ كان ذلك كذلك، وكانت «الدّرجات» و«المغفرة» و«الرّحمة» ترجمة عنه، كان معلومًا أن لا وجه لقول من وجّه معنى قوله: ﴿دَرَجَاتٍ مِنْهُ﴾ إلى الأعمال وزيادتها على أعمال القاعدين عن الجهاد، كما قال قَتادَة وابن زَيْد.

وإذ كان ذلك كذلك، وكان الصّحيح من تأويل ذلك ما ذكرنا، فبيّن أنّ معنى الكلام: وفضّل الله المجاهدين في سبيل الله على القاعدين من غير أُولي الضّرر، أجرًا عظيمًا، وثوابًا جزيلًا، وهو درجات أعطاهموها في الآخرة من درجات الجنّة، رفعهم بها على القاعدين بما أبلوا في ذات الله. (٤: ٢٣٣)

الزّجّاج: ﴿دَرَجَاتٍ﴾ في موضع نصب بدلًا من قوله: ﴿أَجْرًا عَظِيمًا﴾، وهو مفسّر للأجر، المعنى: فضّل الله المجاهدين درجاتٍ ومغفرة ورحمة. وجائز أن يكون منصوبًا على التّوكيد لـ ﴿أَجْرًا عَظِيمًا﴾، لأنّ الأجر العظيم هو رفع الدّرجات من الله جلّ وعزّ والمغفرة والرّحمة، كما تقول: لك عليّ ألف درهم، لأنّ

قولك: عليّ ألف درهم عرفًا. فكأنّك قلت: أعرفها عُرفًا، و كأنّه قيل: غفر الله لهم مغفرة و آجرهم أجرًا عظيمًا، لأنّ قوله: ﴿وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ فيه معنى غفر و رحم و فضّل.

و يجوز ارتفاع في قوله: ﴿دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً﴾، و لو قيل: (دَرَجاتٌ مِنْهُ وَ مغفرةٌ و رحمةٌ)، كان جائزًا على إضمار: تلك درجات منه و مغفرة، كما قال جلّ ثناؤه: ﴿لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ بَلَاغٌ﴾ الأحقاف: ٣٥، أي ذلك بلاغ. (٢: ٩٣)

الطُّوسيّ: إن قيل: كيف قال في أوّل الآية: ﴿فَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً﴾، ثمّ قال في آخرها: ﴿وَفَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا دَرَجَاتٍ﴾ و هذا ظاهر التّناقض؟!

قلنا: عنه جوابان:

أحدهما: أنّ في أوّل الآية فضّل الله المجاهدين على القاعدين أولي الضّرر درجة، و في آخرها فضّلهم على القاعدين غير أولي الضّرر درجات، و لا تناقض في ذلك، لأنّ قوله: ﴿وَكُلًّا وَعَدَ اللهُ الْحُسْنَى﴾ يدلّ على أنّ القاعدين لم يكونوا عاصين مستحقّين، و إن كانوا تاركين للفضل.

و الثّاني: قال أبو عليّ الجُبّائيّ: أراد بالدّرجة الأولى: علوّ المنزلة و ارتفاع القدر على وجه المدح لهم، كما يقال: فلان أعلى درجة عند الخليفة من فلان، يريدون بذلك أنّه أعظم منزلة. و بالثّانية أراد الدّرجات في الجنّة الّتي تتفاضل بها المؤمنون بعضهم على بعض على قدر استحقاقهم، و لا تنافي بينهما.

و قال الحسين بن عليّ المغربيّ: إنّما كرّر لفظ التّفضيل، لأنّ الأوّل أراد تفضيلهم في الدّنيا على القاعدين، و الثّاني أراد تفضيلهم في الآخرة بدرجات النّعيم. (٣: ٣٠١)

نحوه الطّبرسيّ. (٢: ٩٧)

القُشَيْريّ: الحقّ سبحانه جمع جميع أوليائه في الفضل، لكنّه غاير بينهم في الدّرجات، فمن غنيّ و من عبد هو أغنى منه، و من كبير و من هو أكبر منه. هذه الكواكب دُرّيّة و لكنّ القمر فوقها، و إذا طلعت الشّمس بهرت الجميع بنورها. (٢: ٥١)

الزّمخشريّ: إن قلت: قد ذكر الله تعالى مفضّلين درجةً و مفضّلين درجات، فمن هُم؟

قلت: أمّا المفضّلون درجة واحدة فهم الّذين فُضّلوا على القاعدين الأضرّاء، و أمّا المفضّلون درجات فالّذين فُضّلوا على القاعدين الّذين أذن لهم في التّخلّف اكتفاء بغيرهم، لأنّ الغزو فرض كفاية.

فإن قلت: لم نُصب ﴿دَرَجَةً﴾ و ﴿أَجْرًا﴾ و ﴿دَرَجَاتٍ﴾؟

قلت: نصب قوله: ﴿دَرَجَةً﴾ لوقوعها موقع المرّة من التّفضيل، كأنّه قيل: فضّلهم تفضيلةً واحدةً و نظيره قولك: ضربه سوطًا، بمعنى ضربه ضربةً.

و أمّا ﴿أَجْرًا﴾ فقد انتصب بـ ﴿فَضَّلَ﴾، لأنّه في معنى: أجرهم أجرًا، و ﴿دَرَجَاتٍ﴾ و ﴿مَغْفِرَةً﴾ و ﴿رَحْمَةً﴾ بدل من ﴿أَجْرًا﴾. و يجوز أن ينتصب ﴿دَرَجَاتٍ﴾ نصب ﴿دَرَجَةً﴾، كما تقول: ضربه

أسواطًا بمعنى ضربات كأنّه قيل: وفضّله تفضيلات

ونصب ﴿اجْرًا عظيمًا﴾ على أنّه حال من نكرة، أعني هي ﴿درجات﴾ مقدّمة عليها، وانتصب ﴿مَغْفِرَةً﴾ و﴿رَحْمَةً﴾ بإضمار فعلهما، بمعنى وغفر لهم ورحمهم مغفرة ورحمة. (١: ٥٥٦)

ابن عَطيّة: [نقل بعض الأقوال وأضاف:]

درجات الجهاد لو حصرت أكثر من هذه [يعني ما قال ابن زيد]، لكن يجمعها بذل النّفس، والاعتمال بالبدن والمال، في أن تكون كلمة الله هي العليا، ولاشكّ أنّ بحسب مراتب الأعمال ودرجاتها تكون مراتب الجنّة ودرجاتها، فالأقوال كلّها متقاربة، وباقي الآية وعد كريم وتأنيس.

ونصب ﴿درجات﴾ إمّا على البدل من الأجر، وإمّا على إضمار فعل على أن تكون تأكيدًا للأجر، كما تقول: لك عليّ ألف درهم عرفًا، كأنّك قلت: أعرفها عرفًا. (٢: ٩٨)

الفَخْر الرّازيّ: لقائل أن يقول: إنّه تعالى ذكر أوّلًا ﴿درجة﴾، وهاهنا ﴿درجات﴾، وجوابه من وجوه:

الأوّل: المراد بالدّرجة ليس هو الدّرجة الواحدة بالعدد، بل بالجنس، والواحد بالجنس يدخل تحته الكثير بالنّوع، وذلك هو الأجر العظيم، والدّرجات الرّفيعة في الجنّة، والمغفرة والرّحمة.

الثّاني: أنّ المجاهد أفضل من القاعد الّذي يكون من الأضرّاء بدرجة، ومن القاعد الّذي يكون من الأصحّاء بدرجات. وهذا الجواب إنّما يتمشّى إذا قلنا: بأنّ قوله: ﴿غَيْرُ اُولِي الضَّرَرِ﴾ لا يوجب حصول المساواة بين المجاهدين وبين القاعدين الأضرّاء.

الثّالث: فضّل الله المجاهدين في الدّنيا بدرجة واحدة وهي الغنيمة، وفي الآخرة بدرجات كثيرة في الجنّة بالفضل والرّحمة والمغفرة.

الرّابع: قال في أوّل الآية: ﴿وَفَضَّلَ اللهُ الْمُجاهِدِينَ عَلَى الْقاعِدِينَ اَجْرًا عَظِيمًا﴾ ولا يمكن أن يكون المراد من هذا المجاهد هو المجاهد بالمال والنّفس فقط، وإلّا حصل التّكرار، فوجب أن يكون المراد منه من كان مجاهدًا على الإطلاق في كلّ الأمور، أعني في عمل الظّاهر، وهو الجهاد بالنّفس والمال والقلب، وهو الحرب أنواع المجاهدة، كما قال ﷺ: «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر» وحاصل هذا الجهاد: صرف القلب من الالتفات إلى غير الله إلى الاستغراق في طاعة الله، ولمّا كان هذا المقام أعلى ممّا قبله، لاجرم جعل فضيلة الأوّل درجة، وفضيلة هذا الثّاني درجات. (١١: ٩)

نحوه النّيسابوريّ. (٥: ١٢٢)

الرّازيّ: نحو الوجه الأوّل للطّوسيّ] (٥٤)

القُرطُبيّ: قوله تعالى: ﴿فَضَّلَ اللهُ الْمُجاهِدِينَ بِاَمْوالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقاعِدِينَ دَرَجَةً﴾، وقد قال بعد هذا: ﴿دَرَجاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً﴾، فقال قوم: التّفضيل بالدّرجة، ثمّ بالدّرجات إنّما هو مبالغة وبيان وتأكيد.

وقيل: فضّل الله المجاهدين على القاعدين من أولي الضّرر بدرجة واحدة، وفضّل الله المجاهدين على

القاعدين من غير عذر درجات، قاله ابن جُرَيج والسُّدّيّ وغيرهما

وقيل: إنّ معنى ﴿دَرَجَةً﴾ عُلوّ، أي أعلى ذكرهم، ورفعهم بالثّناء والمدح والتّقريظ. فهذا معنى درجة، ودرجات معنى في الجنّة

و﴿دَرَجَاتٍ﴾ بدل من (أجْر) وتفسير له، ويجوز نصبه أيضًا على تقدير الظّرف، أي فضّلهم بدرجات، ويجوز أن يكون توكيدًا لقوله: ﴿أجْرًا عَظِيمًا﴾ لأنّ الأجر العظيم هو الدّرجات والمغفرة والرّحمة. ويجوز الرّفع، أي ذلك درجاتٌ. و﴿أجْرًا﴾ نُصب بـ﴿فَضَّلَ﴾، وإن شئت كان مصدرًا وهو أحسن، ولا ينتصب بـ﴿فَضَّلَ﴾ لأنّه قد استوفى مفعولَيه، وهما قوله: ﴿الْمُجَاهِدِينَ﴾ و﴿عَلَى الْقَاعِدِينَ﴾ وكذا ﴿دَرَجَةً﴾. فالدّرجات منازل بعضها أعلى من بعض. وفي الصّحيح عن النّبيّ ﷺ: «إنّ في الجنّة مائة درجة أعدّها الله للمجاهدين في سبيله بين الدّرجتين كما بين السّماء والأرض». (٥: ٣٤٤)

البَيْضاويّ: ﴿دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً﴾ كلّ واحد منها بدل من ﴿أجْرًا﴾، ويجوز أن ينتصب ﴿دَرَجَاتٍ﴾ على المصدر، كقولك: ضربته أسواطًا، و﴿أجْرًا﴾ على الحال منها تقدّمت عليها، لأنّها نكرة، و﴿مَغْفِرَةً وَرَحْمَةً﴾ على المصدر بإضمار فعلهما، كرّر تفضيل المجاهدين وبالغ فيه إجمالًا وتفصيلًا تعظيمًا للجهاد وترغيبًا فيه

وقيل: الأوّل ما خوّلهم في الدّنيا من الغنيمة والظّفر وجميل الذّكر، والثّاني ما جعل لهم في الآخرة

وقيل: المراد بالدّرجة الأولى ارتفاع منزلتهم عند الله سبحانه وتعالى، وبالدّرجات منازلهم في الجنّة

وقيل: القاعدون الأوّل هم الأضرّاء، والقاعدون الثّاني هم الّذين أذن لهم في التّخلّف اكتفاءً بغيرهم.

وقيل: المجاهدون الأوّلون من جاهد الكفّار، والآخرون من جاهد نفسه، وعليه قوله ﷺ: «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر». (١: ٢٣٨)

نحوه النّسفيّ (١: ٢٤٥)

أبوحَيّان: الظّاهر أنّ المفضّل عليهم هم القاعدون غير أُولي الضّرر، لأنّهم هم الّذين نفى التّسوية بينهم فذكر ما فضّلوا به عليهم، وهو تفضيلهم عليهم بدرجة. فهذه الجملة بيان للجملة الأولى جواب سؤال مقدّر، كأنّ قائلًا قال: ما لهم لا يستوون؟ فقيل: فضّل الله المجاهدين، والمفضّل عليهم هنا ﴿دَرَجَةً﴾ هم المفضّل عليهم آخرًا ﴿دَرَجَاتٍ﴾، وما بعدها وهم القاعدون غير أُولي الضّرر

ويكرّر التّفضيلان باعتبار متعلّقهما، فالتّفضيل الأوّل بالدّرجة هو ما يؤتى في الدّنيا من الغنيمة، والتّفضيل الثّاني هو ما يخوّلهم في الآخرة. فنبّه بإفراد الأوّل، وجمع الثّاني على أنّ ثواب الدّنيا في جنب ثواب الآخرة يسير

وقيل: المجاهدون تتساوى رتبهم في الدّنيا بالنّسبة إلى أحوالهم، كتساوي القاتلين بالنّسبة إلى أخذ سلب من قتلوه، وبتساوي نصيب كلّ واحد من الفرسان، ونصيب كلّ واحد من الرّجال، وهم في الآخرة

متفاوتون بحسب أعمالهم، فلهم درجات بحسب استحقاقهم؛ فمنهم من يكون له الغفران، ومنهم من يكون له الرّحمة فقط، فكان الرّحمة أدنى المنازل، والمغفرة فوق الرّحمة، ثمّ بعد الدّرجات على الطّبقات وعلى هذا شبه قوله ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللهِ﴾ آل عمران: ١٦٣، ومنازل الآخرة تتفاوت.

وقيل: الدّرجة: المدح والتّعظيم، والدّرجات: منازل الجنّة.

وقيل: المفضّل عليهم أوّلًا غير المفضّل عليهم ثانيًا: فالأوّل: هم القاعدون بعذر، والثّاني: هم القاعدون بغير عذر، ولذلك اختلف المفضّل به، فهي في الأوّل درجة، وفي الثّاني درجات. وإلى هذا ذهل ابن جُريج، وهو ممن لا يستوي عنده أولوا الضّرر والمجاهدون.

وقيل: اختلف الجهادان، فاختلف ما فضّل به؛ وذلك أنّ الجهاد جهادان: صغير، وكبير، فالصّغير مجاهدة الكفّار، والكبير مجاهدة النّفس، وعلى ذلك دلّ قوله ﷺ: «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر». وإنّما كان مجاهدة النّفس أعظم، لأنّ من جاهد نفسه فقد جاهد الدّنيا، ومن غلب الدّنيا هانت عليه مجاهدة الأعداء، فخصّ مجاهدة النّفس بالدّرجات تعظيمًا لها.

وقد تناقض الزّمخشريّ في تفسير ﴿الْقَاعِدِينَ﴾ فقال: ﴿فَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ﴾ جملة موضحة لما نفى من استواء القاعدين والمجاهدين، كأنّه قيل: ما لهم لا يستوون؟ فأجيب بذلك، والمعنى على القاعدين غير أولي الضّرر، لكون الجملة بيانًا للجملة الأولى المتضمّنة لهذا الوصف.

ثمّ قال: فإن قلت: قد ذكر الله تعالى مفضّلين درجة ومفضّلين درجات، من هم؟

قلت: أمّا المفضّلون درجة واحدة فهم الّذين فُضّلوا على القاعدين الأضرّاء، وأمّا المفضّلون درجات فالّذين فُضّلوا على القاعدين الّذين أذن لهم في التّخلّف اكتفاءً بغيرهم، لأنّ الغزو فرض كفاية. انتهى كلامه.

فقال: أوّلًا المعنى على القاعدين غير أولي الضّرر، وقال في هذا الجواب: على القاعدين الأضرّاء، وهذا تناقض بالفعل. والظّاهر أنّ قوله ﴿دَرَجَاتٍ﴾ لا يراد به عدد مخصوص، بل ذلك على حسب اختلاف المجاهدين [إلى أن قال:]

وذهب بعض العلماء إلى أنّ قوله: ﴿وَفَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا * دَرَجَاتٍ مِنْهُ﴾ هو على سبيل التّوكيد، لا أنّ مدلول ﴿دَرَجَةً﴾ مخالف لمدلول ﴿دَرَجَاتٍ﴾ في المعنى، بل هما سواء في المعنى، قال تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ لا يراد بها شيء واحد، بل أشياء.

وكرّر التّفضيل للتّأكيد والتّرغيب في أمر الجهاد.

وإلى هذا ذهب الماتريديّ، قال: «وفي الآية دلالة على أنّ الجهاد فرض كفاية؛ حيث يسقط بقيام بعض، وإن كان خطاب قوله: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ﴾ يعمّ» انتهى [إلى أن قال:]

قيل: «الدّرجات» باعتبار المنازل الرّفيعة بعد

إدخال الجنّة و «المغفرة» باعتبار ستر الذّنب، و «الرّحمة» باعتبار دخول الجنّة. والظّاهر أنّ هذا التّفضيل الخاصّ للمجاهد بنفسه وماله، ومن تفرّد بأحدهما ليس كذلك. ومن المعلوم أنّ من جاهد، ومن أنفق ماله في الجهاد، ليس كمن جاهد بنفسه من عند غيره.

وفي انتصاب ﴿دَرَجَةً﴾ و ﴿دَرَجَاتٍ﴾ وُجُوه:

أحدها: أنّهما ينتصبان انتصاب المصدر، لوقوع ﴿درجة﴾ موقع المرّة في التّفضيل، كأنّه قيل: فضّلهم تفضيلةً، كما تقول: ضربته سوطًا، ووقوع ﴿دَرَجَاتٍ﴾ موقع تفضيلات، كما تقول: ضربته أسواطًا، تعني ضربات.

والثّاني: أنّهما ينتصبان انتصاب الحال، أي ذوي درجة، وذوي درجات.

والثّالث: على تقدير حرف الجرّ، أي بدرجة وبدرجات.

والرّابع: أنّهما انتصبا على معنى الظّرف، إذ وقعا موقعه، أي في درجة وفي درجات.

وقيل: انتصاب ﴿دَرَجَاتٍ﴾ على البدل من ﴿أَجْرًا﴾، وقيل: ﴿وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً﴾ معطوفان على ﴿دَرَجَاتٍ﴾، وقيل: انتصبا بإضمار فعلهما، أي غفر ذنبهم مغفرة، ورحمهم رحمة [إلى أن نقل كلام ابن عطيّة في وجه نصب ﴿دَرَجَاتٍ﴾ وقال:] وهذا فيه نظر. (٣: ٣٣١)

أبو السُّعود: قوله تعالى: ﴿درجاتٍ﴾ بدل من ﴿أَجْرًا﴾ بدل الكلّ مبيّن لكمّيّة التّفضيل، وقوله تعالى: ﴿مِنْهُ﴾ متعلّق بمحذوف وقع صفة لـ ﴿دَرَجَاتٍ﴾ دالّة على فخامتها وجلالة قدرها، أي درجات كائنة منه تعالى.

ويجوز أن يكون انتصاب ﴿دَرَجَاتٍ﴾ على المصدريّة، كما في قولك: ضربته أسواطًا، أي ضربات، كأنّه قيل: فضّلهم تفضيلًا. وقوله تعالى: ﴿وَمَغْفِرَةً﴾ بدل من ﴿أَجْرًا﴾ بدل البعض، لأنّ بعض الأجر ليس من باب المغفرة، أي مغفرة لما فرط منهم من الذّنوب الّتي لا يكفّرها سائر الحسنات، الّتي يأتي بها القاعدون أيضًا حتّى تعدّ من خصائصهم. وقوله تعالى: ﴿وَرَحْمَةً﴾ بدل الكلّ من ﴿أَجْرًا﴾ مثل ﴿دَرَجَاتٍ﴾. [و] يجوز أن يكون انتصابهما بإضمار فعلهما، أي غفر لهم مغفرة ورحمهم رحمة.

هذا ولعلّ تكرير التّفضيل بطريق العطف المنبئ عن المغايرة، وتقييده تارة بـ ﴿دَرَجَةً﴾، وأخرى بـ ﴿دَرَجَاتٍ﴾ ـ مع اتّحاد المفضّل والمفضّل عليه، حسبما يقتضيه الكلام ويستدعيه حسن النّظام ـ إمّا لتنزيل الاختلاف العنوانيّ بين التّفضيلين وبين الدّرجة والدّرجات منزلة الاختلاف الذّاتيّ تمهيدًا لسلوك طريق الإبهام، ثمّ التّفسير رومًا لمزيد التّحقيق والتّقرير، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا هُودًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَنَجَّيْنَاهُمْ مِنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ﴾ هود: ٥٨، كأنّه قيل: فضّل الله المجاهدين على القاعدين درجة لا يقادر قدرها ولا يبلغ كنهها. وحيث كان تحقّق هذا البون البعيد بينهما موهمًا لحرمان القاعدين، قيل: ﴿وَكُلًّا وَعَدَ اللهُ

﴿الْحُسْنَى﴾، ثمّ أريد تفسير ما أفاده التّنكير بطريق الإبهام، بحيث يقطع احتمال كونه للوحدة، فقيل ما قيل، ولله درّ شأن التّنزيل

وإمّا للاختلاف بالذّات بين التّفضيلين وبين الدّرجة والدّرجات، على أنّ المراد بالتّفضيل الأوّل ما خوّلهم الله تعالى عاجلًا في الدّنيا من الغنيمة والظّفر والذّكر الجميل الحقيق بكونه درجة واحدة. وبالتّفضيل الثّاني ما أنعم به في الآخرة من الدّرجات العالية الفائتة للحصر، كما ينبئ عنه تقديم الأوّل وتأخير الثّاني وتوسيط الوعد بالجنّة بينهما، كأنّه قيل: وفضّلهم عليهم في الدّنيا درجة واحدة وفي الآخرة درجات لا تحصى، وقد وسّط بينهما في الذّكر ما هو متوسّط بينهما في الوجود، أعني الوعد بالجنّة توضيحًا لحالهما ومسارعة إلى تسلية المفضول، والله سبحانه أعلم

هذا ما بين المجاهدين وبين القاعدين غير أولي الضّرر، وأمّا أولوا الضّرر فهم مساوون للمجاهدين عند القائلين بمفهوم الصّفة، وبأنّ الاستثناء من النّفي إثبات. وأمّا عند من لا يقول بذلك، فلا دلالة لعبارة النّصّ عليه. وقد روي عن رسول الله: «لقد خلّفتم في المدينة أقوامًا ما سرتم مسيرًا ولا قطعتم واديًا إلّا كانوا معكم»، وهم الّذين صحّت نيّاتهم ونصحت جيوبهم وكانت أفئدتهم تهوى إلى الجهاد، وبهم ما يمنعهم من المسير من ضرر أو غيره

وبعبارة أخرى «إنّ في المدينة لأقوامًا ما سرتم من مسير ولا قطعتم من واد إلّا كانوا معكم فيه»، قالوا: يا رسول الله وهم بالمدينة؟ قال: «نعم، وهم بالمدينة حبسهم العذر». قالوا: هذه المساواة مشروطة بشريطة أخرى سوى الضّرر قد ذكرت في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى﴾ إلى قوله: ﴿إِذَا نَصَحُوا لِلّٰهِ وَرَسُولِهِ﴾ الآية ٩١

وقيل: القاعدون الأوّل هم الأضرّاء، والثّاني غيرهم، وفيه من تفكيك النّظم الكريم ما لا يخفى. ولا ريب في أنّ الأضرّاء أفضل من غيرهم درجة، كما لا ريب في أنّهم دون المجاهدين بحسب الدّرجة الدّنيويّة. (٢: ١٨٥)

نحوه البروسويّ. (٢: ٢٦٦)

الآلوسيّ: [نحو أبي السّعود وأبي حيّان]

(٥: ١٢٣)

ابن عاشور: انتصب ﴿دَرَجَاتٍ﴾ على البدل من قوله: ﴿أَجْرًا عَظِيمًا﴾، أو على الحال باعتبار وصف ﴿دَرَجَاتٍ﴾ بأنّها منه، أي من الله.

وجمع ﴿دَرَجَاتٍ﴾ لإفادة تعظيم الدّرجة، لأنّ الجمع لما فيه من معنى الكثرة مستعار صيغته لمعنى القوّة [ثمّ استشهد بشعر] (٤: ٢٣٠)

الطّباطبائيّ: هذا التّفصيل بمنزلة البيان والشّرح لإجمال التّفضيل المذكور أوّلًا، ويفيد مع ذلك فائدة أخرى، وهي الإشارة إلى أنّه لا ينبغي للمؤمنين أن يصغوا بالوعد الحسن الّذي يتضمّنه قوله: ﴿وَكُلًّا وَعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنَى﴾، فيتكاسلوا في الجهاد في سبيل الله، والواجب من السّعي في إعلاء كلمة الحقّ وإزهاق الباطل، فإنّ فضل المجاهدين على القاعدين

بما لا يُستهان به من درجات المغفرة والرّحمة.

وأمر الآية في سياقها عجيب: أمّا أوّلًا فلأنّه قيّد المجاهدين أوّلًا بقوله: ﴿فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ﴾، وثانيًا بقوله: ﴿بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ﴾ وثالثًا أورده من غير تقييد. وأمّا ثانيًا فلأنّها ذكرت في التّفضيل أوّلًا أنّها درجة، وثانيًا أنّها درجات منه.

أمّا الأوّل فلأنّ الكلام في الآية مسوق لبيان فضل الجهاد على القعود، والفضل إنّما هو للجهاد إذا كان في سبيل الله، لا في سبيل هوى النّفس، وبالسّماحة والجود بأعزّ الأشياء عند الإنسان وهو المال، وبما هو أعزّ منه وهو النّفس، ولذلك قيل أوّلًا ﴿وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ﴾ ليتبيّن بذلك الأمر كلّ التّبيين ويرتفع به اللّبس، ثمّ لمّا قيل ﴿فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً﴾ لم يكن حاجة إلى ذكر القيود من هذه الجهة، لأنّ اللّبس قد ارتفع بما تقدّمه من البيان، غير أنّ الجملة لمّا قارنت قوله ﴿وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى﴾ مسّت حاجة الكلام إلى بيان سبب الفضل، وهو إنفاق المال وبذل النّفس على حبّهما، فلذا اكتفى بذكرهما قيدًا للمجاهدين، فقيل ﴿الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ﴾، وأمّا قوله ثالثًا ﴿وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ فلم يبق فيه حاجة إلى ذكر القيود أصلًا، لا جميعها ولا بعضها، ولذلك ترك كلًّا.

وأمّا الثّاني فقوله ﴿وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً﴾. ﴿دَرَجَةً﴾ منصوب على التّمييز، وهو يدلّ على أنّ التّفضيل من حيث الدّرجة والمنزلة، من غير أن يتعرّض أنّ هذه المنزلة الموجبة للفضيلة واحدة أو أكثر. وقوله ﴿وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ۝ دَرَجَاتٍ مِنْهُ﴾ كأنّ لفظة ﴿فَضَّلَ﴾ فيه مضمّنة معنى الإعطاء أو ما يشابهه، وقوله: ﴿دَرَجَاتٍ مِنْهُ﴾ بدل أو عطف بيان لقوله ﴿أَجْرًا عَظِيمًا﴾ والمعنى وأعطى الله المجاهدين أجرًا عظيمًا، مفضّلًا إيّاهم على القاعدين، معطيًا أو مثيبًا لهم أجرًا عظيمًا، وهو الدّرجات من الله.

فالكلام يُبيّن بأوّله أنّ فضل المجاهدين على القاعدين بالمنزلة من الله، مع السّكوت عن بيان أنّ هذه المنزلة واحدة أو كثيرة، ويُبيّن بآخره أنّ هذه المنزلة ليست منزلة واحدة بل منازل ودرجات كثيرة، وهي الأجر العظيم الّذي يُثاب به المجاهدون.

ولعلّ ما ذكرنا يندفع به ما استشكلوه من إيهام التّناقض في قوله أوّلًا ﴿دَرَجَةً﴾، وثانيًا ﴿دَرَجَاتٍ مِنْهُ﴾، وقد ذكر المفسّرون للتّخلّص من الإشكال وجوهًا لا يخلو جلّها أو كلّها من تكلّف:

منها: أنّ المراد بالتّفضيل في صدر الآية تفضيل المجاهدين على القاعدين أولي الضّرر بدرجة، وفي ذيل الآية تفضيل المجاهدين على القاعدين غير أولي الضّرر بدرجات.

ومنها: أنّ المراد بـ«الدّرجة» في صدر الآية المنزلة الدّنيويّة كالغنيمة وحسن الذّكر ونحوهما، وبـ«الدّرجات» في آخر الآية المنازل الأخرويّة،

وهي أكثر بالنّسبة إلى الدّنيا. قال تعالى: ﴿وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ﴾ الإسراء: ٢١

ومنها أنّ المراد بـ«الدّرجة» في صدر الآية المنزلة عند الله، وهي أمر معنويّ، وبـ«الدّرجات» في ذيل الآية منازل الجنّة ودرجاتها الرّفيعة وهي حسّيّة. وأنت خبير بأنّ هذه الأقوال لا دليل عليها من جهة اللّفظ.

والضّمير في قوله: ﴿مِنْهُ﴾ لعلّه راجع إلى الله سبحانه، ويؤيّده قوله: ﴿وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً﴾ بناء على كونه بيانًا للدّرجات، والمغفرة والرّحمة من الله. ويمكن رجوع الضّمير إلى الأجر المذكور قبلًا. (٥: ٤٦)

عبد الكريم الخطيب: [له كلام سبأتي في «ف ض ل»] (٣: ٨٧٥)

فضل الله: إنّ الصّعوبات الّتي تواجه المجاهدين، والمتاعب الّتي يتحمّلونها، ترفعهم عند الله ﴿دَرَجَاتٍ مِنْهُ﴾، لأنّ علوّ الدّرجة يتبع صعوبة المعاناة وروعة التّضحية. (٧: ٤١٢)

مكارم الشّيرازيّ: لقد ذكرت الآية في البداية تفوّق المجاهدين على القاعدين بعبارة مفردة، وهي ﴿دَرَجَةً﴾، بينما في الآية التّالية جاءت هذه العبارة بصيغة الجمع ﴿دَرَجَاتٍ﴾، وجليّ أن لا تناقض بين هاتين العبارتين، لأنّ القصد من العبارة الأولى تبيان تفوّق المجاهدين على غيرهم، ولكنّ العبارة الثّانية تشرح هذا التّفوّق حين تقرن بذكر عبارات المغفرة والرّحمة وبعبارة أخرى فإنّ الفرق بين هاتين العبارتين ﴿دَرَجَةً﴾ و﴿دَرَجَاتٍ﴾، هو الفرق بين المجمل والمفصّل.

كما يمكن الاستفادة من عبارة ﴿دَرَجَاتٍ﴾ على أنّها تعني أنّ المجاهدين ليسوا كلّهم في درجة أو مستوى واحد، بل تختلف درجاتهم باختلاف درجة إخلاصهم ومعاناتهم وتحمّلهم للمشاقّ، وتختلف بذلك منزلتهم المعنويّة، لأنّه من البديهيّ أنّ الّذين يجاهدون الأعداء في صفّ واحد، ليسوا جميعًا بمستوى جهاديّ واحد، كما تختلف درجات الإخلاص لدى كلّ واحد منهم بالقياس إلى أمثالهم، ولذلك فإنّ لكلّ واحد منهم ثوابًا خاصًّا به، يتناسب مع عمله الجهاديّ ويتّسق في قدر العمل. (٣: ٣٥٣)

٤- ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ الأنعام: ٨٣

ابن عبّاس: فضائل بالعقل والمنزلة والحجّة وبعلم التّوحيد. (١١٤)

الطّبريّ: اختلفت القرّاء في قراءة ذلك، فقرأته عامّة قرّاء الحجاز والبصرة (نَرْفَعُ دَرَجاتِ مَنْ نَشاءُ) بإضافة «الدّرجات» إلى (مَنْ) بمعنى نرفع الدّرجات لمن نشاء.

وقرأ ذلك عامّة قرّاء الكوفة ﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ﴾ بتنوين الدّرجات، بمعنى نرفع من نشاء درجات.

و«الدّرجات» جمع درجة، وهي المرتبة، وأصل ذلك مراقي السُّلّم ودرجه، ثمّ يستعمل في ارتفاع المنازل والمراتب.

والصّواب من القول في ذلك عندي أن يقال: هما قراءتان قد قرأ بكلّ واحدة منهما أئمّة من القرّاء، متقارب معناهما، وذلك أنّ من رُفعت درجته، فقد رُفع في الدّرج، ومن رُفع في الدّرج، فقد رُفعت درجته، فبأيّتهما قرأ القارئ فمصيب الصّواب في ذلك. (٥: ٢٥٥)

الثّعلبيّ: بالعلم. (٤: ١٦٦)

مثله البغويّ. (٢: ١٤١)

الماورديّ: فيه أربعة أوجه:

أحدها: عند الله بالوصول لمعرفته.

والثّاني: على الخلق بالاصطفاء لرسالته.

والثّالث: بالسّخاء.

والرّابع: بحسن الخلق.

وفيه تقديم وتأخير، وتقديره: نرفع من نشاء درجات. (٢: ١٣٩)

الطّوسيّ: [نقل القراءتين نحو ما تقدّم عن الطّبريّ وأضاف:]

وقوله: ﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ﴾ من المؤمنين الّذين يؤمنون بالله ويطيعونه ويبلغون من الإيمان والدّعاء إلى الله منزلة عظيمة وأعلى درجة ممّن لم يبلغ من الإيمان مثل منزلتهم. (٤: ٢٠٦)

الواحديّ: أي بالعلم والفهم والفضيلة والعقل، كما رفعنا درجة إبراهيم حتّى اهتدى، وحاجّ قومه في التّوحيد. (٢: ٢٩٤)

الزّمخشريّ: يعني في العلم والحكمة. (٢: ٣٣)

مثله البيضاويّ (١: ٣١٩)، والنّسفيّ (٢: ٢١)، والشّربينيّ (١: ٤٣٣)، والكاشانيّ (٢: ١٣٦)، والبروسويّ (٣: ٥٨).

الفخر الرّازيّ: في الآية مسائل:

المسألة الرّابعة: قرأ عاصم وحمزة والكسائيّ ﴿درجاتٍ﴾ بالتّنوين من غير إضافة، والباقون بالإضافة، فالقراءة الأولى معناها: نرفع من نشاء درجات كثيرة، فيكون (من) في موضع النّصب. قال ابن مُقسم: هذه القراءة أدلّ على تفضيل بعضهم على بعض في المنزلة والرّفعة. وقال أبو عمرو: الإضافة تدلّ على الدّرجة الواحدة وعلى الدّرجات الكثيرة، والتّنوين لا يدلّ إلّا على الدّرجات الكثيرة.

المسألة الخامسة: اختلفوا في تلك الدّرجات، قيل: درجات أعماله في الآخرة.

وقيل: تلك الحجج درجات رفيعة، لأنّها توجب الثّواب العظيم.

وقيل: نرفع من نشاء في الدّنيا بالنّبوّة والحكمة، وفي الآخرة بالجنّة والثّواب.

وقيل: نرفع درجات من نشاء بالعلم. (١٣: ٦٢)

القرطبيّ: أي بالعلم والفهم والإمامة والملك.

وقرأ الكوفيّون ﴿دَرَجَاتٍ﴾ بالتّنوين. ومثله في يوسف: ٧٦، أوقعوا الفعل على (مَنْ) لأنّه المرفوع في حقيقة التّقدير، والتّقدير: ونرفع من نشاء إلى درجات، ثمّ حُذفت «إلى». وقرأ أهل الحرمين وأبو عمرو بغير تنوين على الإضافة، والفعل واقع على «الدّرجات»، إذا رُفعت فقد رُفع صاحبها، يقوّي هذه القراءة قوله تعالى: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ﴾ المؤمن: ١٥، وقوله ﷺ

«اللّهمّ ارفع درجته»، فأضاف الرّفع إلى الدّرجات. وهو لا إله إلّا هو رفيع المنتهى في شرفه وفضله فالقراءتان متقاربتان، لأنّ من رُفعت درجاته فقد رُفع، ومن رُفع فقد رُفعت درجاته، فاعلم.

(٧: ٣٠)

النّيسابوريّ: بدرجات الألوهيّة عن خصيص الأنانيّة الله حسبي. (٧: ١٤٨)

أبو حَيّان: أي مراتب ومنازله من نشاء. وأصل الدّرجات في المكان ورفعها بالمعرفة أو بالرّسالة أو بحسن الخلق، أو بخلوص العمل في الآخرة أو بالنّبوّة والحكمة في الدّنيا أو بالثّواب والجنّة في الآخرة، أو بالحجّة والبيان، أقوال أقربها الأخير لسياق الآية.

(٤: ١٧٢)

أبو السُّعود: أي رُتبًا عظيمة عالية من العلم والحكمة وانتصابها على المصدريّة أو الظّرفيّة، أو على نزع الخافض أي إلى درجات، أو على التّمييز.

(٢: ٤٠٩)

نحوه الآلوسيّ. (٧: ٢٠٩)

المَراغيّ: أي إنّا نرفع من نشاء من عبادنا درجات بعد أن لم يكونوا على درجة منها، فالعلم درجة كمال، والحكمة درجة كمال، وقوّة المعارضة في الحجاج درجة كمال، والسّيادة والحكم بالحقّ كذلك، والنّبوّة والرّسالة أعلى كلّ هذه الدّرجات، لأنّها تشمل عليها وتزيد.

والله يرفع درجات من يؤتيهم ذلك بتوفيق صاحب الدّرجة الكسبيّة إلى ما به يرتقي درجته، ويعرف موضع هذا الارتقاء عنه، ويؤتي ذا الدّرجة الوهبيّة «النّبوّة» ما لم يؤت غيره من أهل المناقب، وللإيمان ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ البقرة: ٢٥٣. (٧: ١٧٩)

ابن عاشور: جملة ﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ﴾ حال من ضمير الرّفع في ﴿آتَيْنَاهَا﴾ أو مستأنفة لبيان أنّ مثل هذا الإيتاء تفضيل للمؤتى وتكرمة له. ورفع الدّرجات تمثيل لتفضيل الشّأن، شُبّهت حالة المفضّل على غيره بحال المرتقي في سُلّم إذا ارتفع من درجة إلى درجة، وفي جميعها رفع. وكلّ أجزاء هذا التّمثيل صالح لاعتبار تفريق التّشبيه، فالتّفضيل يُشبه الرّفع، والفضائل المتفاوتة تُشبه الدّرجات، ووجه الشّبه عزّة حصول ذلك لغالب النّاس.

وقرأ نافع، وابن كثير، وأبو عمرو، وابن عامر، وأبو جعفر، بإضافة (درجات) إلى (مَنْ)؛ فإضافة الدّرجات إلى اسم الموصول باعتبار ملابسة المرتقي في الدّرجة بها، لأنّها إنّما تضاف إليه إذا كان مرتقيًا عليها. والإتيان بصيغة الجمع في ﴿دَرَجَاتٍ﴾ باعتبار صلاحيّة ﴿مَنْ نَشَاءُ﴾ لأفراد كثيرين متفاوتين في الرّفعة ودلّ على أنّ التّفاضل بينهم بكثرة موجبات التّفضيل، أو الجمع باعتبار أنّ المفضّل الواحد يتفاوت حاله في تزيّد موجبات فضله. وقرأه البقيّة بتنوين ﴿دَرَجَاتٍ﴾ فيكون تمييزًا لنسبة الرّفع، باعتبار كون الرّفع مجازًا في التّفضيل والدّرجات مجازًا في الفضائل المتفاوتة.

ودلّ قوله: ﴿مَنْ نَشَاءُ﴾ على أنّ هذا التكريم لا يكون لكلّ أحد، لأنّه لو كان حاصلًا لكلّ الناس لم يحصل الرّفع ولا التفضيل (٦: ١٩)

الطَّبَاطَبَائيّ: الدّرجات ـ كما قيل ـ هي مراقي السُّلَّم، ثمّ توسّع فيها فأُطلق على مراتب الكمال من المعنويّات، كالعلم والإيمان والكرامة والجاه وغير ذلك. فَرَفْعُهُ تعالى من يشاء من عباده درجات من الرّفع، هو تخصيصه بكمالات معنويّة وفضائل حقيقيّة في الخيرات المكتسبة كالعلم والتقوى، وغير المكتسبة كالنّبوّة والرّسالة والرّزق وغيرها.

و«الدّرجات» لكونها نكرة في سياق الإيجاب مهملة غير مطلقة، غير أنّ المتيقّن من معناها بالنظر إلى خصوص المورد هو درجات العلم والهداية فقد رفع الله إبراهيم عليه السلام بهدايته وإراءته ملكوت السّماوات والأرض، وإيتائه اليقين والحجّة القاطعة، والجميع من العلم، وقد قال تعالى في درجات العلم ﴿يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ المجادلة: ١١. (٧: ٢٠٤)

٥ ـ ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ الأنعام: ١٣٢

ابن عبّاس: للمؤمنين في الجنّة من الإنس والجنّ، ودركات للكافرين في النّار. (١١٩)

نحوه ابن عطيّة. (٢: ٣٤٧)

الطَّبَريّ: يقول تعالى ذكره: ولكلّ عامل في طاعة الله أو معصيته منازل ومراتب من عمله (٥: ٣٤٧)

نحوه المراغيّ. (٨: ٣٦)

الثّعلبيّ: يعني بالثّواب والعقاب على قدر أعمالهم في الدّنيا، فمنهم من هو أشدّ عذابًا ومنهم من هو أجزل ثوابًا. (٤: ١٩٢)

مثله البغويّ. (٢: ١٦١)

الماوَرْديّ: معناه: ولكلّ عامل بطاعة الله أو معصيته درجات، يعني منازل. وإنّما سمّيت درجات لتفاضلها كتفاضل الدَّرَج في الارتفاع والانحطاط.

وفيها وجهان:

أحدهما: أنّ المقصود بها الأعمال المتفاضلة.

والثّاني: أنّ المقصود بها الجزاء المتفاضل.

[و]يحتمل هذا التفضيل بالدّرجات على أهل الجنّة وأهل النّار، لأنّ أهل النّار يتفاضلون في العقاب بحسب تفاضلهم في السّيّئات، كما يتفاضل أهل الجنّة في الثّواب لتفاضلهم في الحسنات، لكن قد يعبّر عن تفاضل أهل الجنّة بالدَّرَج، وعن تفاضل أهل النّار بالدَّرَك، فإذا جُمع بينهما بالتفاضل عُبّر عن تفاضلهم بالدَّرَج تغليبًا لصفة أهل الجنّة. (٢: ١٧٢)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٢: ٣٦٨)، وابن الجَوْزيّ (٣: ١٢٦)، والبُرُوسَويّ (٣: ١٠٧).

الطُّوسيّ: «الدّرجات» تحتمل أمرين: أحدهما: الخبر، والثّاني: الأعمال. فإذا وُجّهت إلى الجزاء كان تقديره: ولكلّ درجات جزاء من أجل ما عملوا، وإذا حُمل على الأعمال كان تقديره: ولكلّ درجات أعمال من أعمالهم، وإنّما مُثّل الأعمال بالدّرجات ليبيّن أنّه وإن عمّ أحد قسميها صفة الحسن، وعمّ

الآخر صفة القبيح، فليست في المراتب سواء، وأنّه بحسب ذلك يقع الجزاء، فالأعظم من العقاب للأعظم من المعاصي، والأعظم من الثّواب للأعظم من الطّاعات. (٤: ٣٠٢)

الواحديّ: ولكلّ عامل بطاعة الله درجات جزاء من أجل ما عملوا. (٢: ٣٢٤)

الفخر الرّازيّ: في الآية قولان:

القول الأوّل: أنّ قوله: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا﴾ عامّ في المطيع والعاصي، والتّقدير: ولكلّ عامل عمل فله في عمله درجات، فتارة يكون في درجة ناقصة، وتارة يترقّى منها إلى درجة كاملة، وأنّه تعالى عالم بها على التّفصيل التّامّ، فرتّب على كلّ درجة من تلك الدّرجات ما يليق به من الجزاء، إن خيرًا فخير، وإن شرًّا فشرّ.

والقول الثّاني: أنّ قوله: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا﴾ مختصّ بأهل الطّاعة، لأنّ لفظ الدّرجة لا يليق إلّا بهم.

وقوله: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ مختصّ بأهل الكفر والمعصية، والصّواب هو الأوّل.

(١٣: ١٩٨)

ابن عربيّ: في القرب والبعد من أعمالهم الّتي عملوها. (١: ٤٠٧)

القرطبيّ: أي ولكلّ عامل بطاعة درجات في الثّواب، ولكلّ عامل بمعصية دركات في العقاب. (٧: ٨٨)

أبو حيّان: أي ولكلّ من المكلّفين مؤمنهم وكافرهم درجات متفاوتة من جزاء أعمالهم وتفاوتها بنسبة بعضهم إلى بعض، أو بنسبة عمل كلّ عامل، فيكون هو في درجة فيترقّى إلى أخرى كاملة ثمّ إلى أكمل. والظّاهر اندراج الجنّ في العموم في الجزاء، كما اندرجوا في التّكليف، وفي إرسال الرّسل إليهم. (٤: ٢٢٢)

الشّربينيّ: أي جزاء. (١: ٤٥٠)

أبو السّعود: درجات متفاوتة وطبقات متباينة ممّا عملوا من أعمالهم صالحة كانت أو سيّئة، فإنّ أعمالهم درجات في أنفسها، أو من جزاء أعمالهم، فإنّ كلّ جزاء مرتبة معيّنة لهم، أو من أجل أعمالهم. (٢: ٤٤٦)

نحوه الآلوسيّ. (٨: ٢٩)

ابن عاشور: «الدّرجات» هي ما يرتقى عليه من أسفل إلى أعلى، في سلّم أو بناء، وإن قصد بها النّزول إلى محلّ منخفض من جبّ أو نحوه فهي دركات، ولذلك قال تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ المجادلة: ١١، وقال: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ النّساء: ١٤٥، ولمّا كان لفظ ﴿كُلٍّ﴾ مرادًا به جميع أهل القرية، وأتى بلفظ «الدّرجات» كان إيماء إلى تغليب حال المؤمنين، لتطمئنّ نفوس المسلمين من أهل مكّة، بأنّهم لا بأس عليهم من عذاب مشركيها، ففيه إيماء إلى أنّ الله منجيهم من العذاب في الدّنيا بالهجرة، وفي الآخرة بحشرهم على أعمالهم ونيّاتهم لأنّهم لم يقصّروا في الإنكار على المشركين.

معي هذه الآية إيذان بأنهم سيخرجون من القرية الّتي حقّ على أهلها العذاب، فإنّ الله أصاب أهل مكّة بالجوع والخوف ثمّ بالغزو بعد أن أنجى رسوله ﷺ والمؤمنين.

وقد عُلم من «الدّرجات» أنّ أسافلها دركات، فغلّب درجات لنكتة الإشعار ببشارة المؤمنين بعد بدارة المشركين. (٧: ٦٣)

مَغْنِيّة: للمسيئين درجات حسب أعمالهم، من التّحريّة بالعمر إلى نهب الشّعوب أقواتها وإلقاء القنابل الذّريّة على الألوف، وللمحسنين درجات وفق أعمالهم، من التّحيّة إلى الاستشهاد في سبيل الحقّ والصّالح العامّ. (٣: ٢٦٥)

٦ ـ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ. الأنعام ١٦٥

ابن عبّاس: مفضّل بالمال والخدم. (١٢٣)

السُّدّيّ: أي في الرّزق. (٢٥٦)

مثله الفرّاء (١: ٣٦٧)، والنّحّاس (٢: ٥٢٧).

رفع بعضهم فوق بعض في الرّزق وقوّة الأجسام وحسن الصّورة وشرف الإنسان، وغير ذلك بحسب ما علم من مصالحهم. (الطّوسيّ ٤: ٣٦٥)

نحوه ابن الجوزيّ (٣: ١٦٣)، والفخر الرّازيّ (١٤: ١٣)، وأبو حيّان (٤: ٢٦٣)، والكاشانيّ (٢: ١٧٨)، وشبّر (٢: ٣٤٢)

في المعاش والعمر والرّزق.

مثله الكلبيّ ومُقاتل. (الواحديّ ٢: ٣٤٦)

الطّبَريّ: خالف بين أحوالكم، فجعل بعضكم فوق بعض، بأن رفع هذا على هذا بما بسط لهذا من الرّزق، ففضّله بما أعطاه من المال والغنى على هذا الفقير فيما خوّله من أسباب الدّنيا، وهذا على هذا بما أعطاه من الأيد والقوّة على هذا الضّعيف الواهن القُوى، فخالف بينهم بأن رفع من درجة هذا على درجة هذا، وخفض من درجة هذا عن درجة هذا. (٥: ٤٢٢)

القُمّيّ: في القدر والمال. (١: ٢٢٢)

الثّعلبيّ: يعني وخالف بين أحوالكم، فجعل بعضكم فوق بعض في الخلق والرّزق والقوّة والبسطة والعلم والفضل والمعاش والمعاد. (٤: ٢١٣)

نحوه البَغَويّ (٢: ١٧٩)، والمراغيّ (٨: ٩٣)، ومغنيّة (٣: ٢٩٥)

الطُّوسيّ: وقوله: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ وجه الحكمة في ذلك ـ مع أنّه يخلقهم كذلك ابتداء من غير استحقاق بعمل يوجب التّفاضل بينهم ـ ما فيه من الألطاف الدّاعية إلى الواجبات والصّارفة عن القبائح، لأنّ من كان غنيًّا في ماله شريفًا في نسبه قويًّا في جسمه ربّما دعاه ذلك إلى طاعة من يملكها رغبةً فيها

والحال في أضدادها، ربّما كان دعته إلى طاعته رهبةً منها ومن أمثالها، ورجاءً أن ينقل عنها إلى حال جليلة يغتبط فيها.

وقوله: ﴿دَرَجَاتٍ﴾ يحتمل نصبه ثلاثة أشياء:

أحدها أن يقع موقع المصدر، كأنّه قال: رفعةً فوق رفعة.

الثّاني: إلى درجات، فحذفت «إلى» كما في قولهم: دخلت البيت، وتقديره دخلت إلى البيت.

الثّالث: أن يكون مفعولًا من قولك: ارفع درجةً ورفعته درجةً، مثل اكتسى ثوبًا وكسوته ثوبًا. (٤: ٣٦٥)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٢: ٣٩٣)

الزّمخشريّ: في الشّرف والرّزق. (٢: ٦٥)

مثله الشّربينيّ (١: ٤٦٢)، ونحوه البَيْضاويّ (١: ٣٤٠).

ابن عَطيّة: لفظ عامّ في المال والقوّة [والجاه] وجودة النّفوس والأذهان وغير ذلك. (٢: ٣٧١)

ابن عَرَبيّ: في مظهريّة كمالاته على تفاوت درجات الاستعدادات. (١: ٤١٩)

النّسَفيّ: [نحو الطُّوسيّ في أوجه النّصب] (٢: ٤٣)

النَّيسابوريّ: في استعداد الخلافة. (٨: ٦٦)

الطَّباطَبائيّ: ومحصّله أنّ هذا النّظام العجيب الّذي يحكم في معاشكم في الحياة الدّنيا، وهو مبنيّ على خلافتكم في الأرض، واختلاف شؤونكم بالكبر والصّغر والقوّة والضّعف والذّكوريّة والأنوثيّة والغنى والفقر والرّئاسة والمرؤوسيّة والعلم والجهل وغيرها، وإن كان نظامًا اعتباريًّا لكنّه ناشئ من عمل التّكوين منتهٍ إليه، فالله سبحانه هو ناظمه، وإنّما جعل ذلك لامتحانكم... (٧: ٣٩٦)

فضل الله: اختلاف درجاتهم في المواهب والكفاءات الذّاتيّة، وفي القدرات الماليّة والجسديّة، وفي المواقع الجغرافيّة والاجتماعيّة والسّياسيّة، وفي غير ذلك من الأمور... (٩: ٤٠٢)

٧ـ أُولٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ. الأنفال: ٤

ابن عبّاس: فضائل. (١٤٥)

ابن مُحَيْرِيز: الدّرجات: سبعون درجة، ما بين كلّ درجة حضر الفرس الجواد المضمّر سبعين سنة. (الطّبريّ ٦: ١٨٠)

نحوه الرّبيع بن أنس. (البغويّ ٢: ٢٦٩)

مُجاهِد: أعمال رفيعة. (الطّبريّ ٦: ١٨٠)

عَطاء: يعني درجات الجنّة يرتقونها بأعمالهم. (الثّعلبيّ ٤: ٣٢٨)

الطَّبَريّ: هي مراتب رفيعة.

ثمّ اختلف أهل التّأويل في هذه الدّرجات الّتي ذكر الله أنّها لهم عنده ما هي؟

فقال بعضهم: هي أعمال رفيعة وفضائل قدّموها في أيّام حياتهم.

وقال آخرون: بل ذلك مراتب في الجنّة. (٦: ١٧٩)

الزّجّاج: أي لهم منازل في الرّفعة على قدر منازلهم. (٢: ٤٠١)

الثّعلبيّ: ...هشام بن عُروة: يعني ما أعدّ لهم في الجنّة من لذيذ المآكل والمشارب وهنيء العيش. (٤: ٣٢٨)

الزَّمَخشَريّ: شرف و كرامة و عُلوّ منزلة (۲: ۱٤۲)

نحوه البَيْضاويّ (۱: ۳۸٤)

ابن عَطيّة: ظاهره ـ و هو قول الجمهور ـ أنّ المراد: مراتب الجنّة و منازلها، و درجتها على قدر أعمالهم (۲: ٥۰۱)

الفَخْر الرّازيّ: من الأحكام الّتي أثبتها الله تعالى للموصوفين بالصّفات الخمسة قوله تعالى: ﴿لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾، و المعنى لهم مراتب بعضها أعلى من بعض.

و اعلم أنّ الصّفات المذكورة قسمان: الثّلاثة الأُول: هي الصّفات القلبيّة و الأحوال الرّوحانيّة، و هي الخوف، و الإخلاص، و التّوكّل

و الاثنتان الأخيرتان هما الأعمال الظّاهرة و الأخلاق

و لاشكّ أنّ لهذه الأعمال و الأخلاق تأثيرات في تصفية القلب، و في تنويره بالمعارف الإلهيّة

و لاشكّ أنّ المؤثّر كلّما كان أقوى كانت الآثار أقوى و بالضّدّ، فلمّا كانت هذه الأخلاق و الأعمال لها درجات و مراتب كانت المعارف أيضًا لها درجات و مراتب، و ذلك هو المراد من قوله: ﴿لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾، و الثّواب الحاصل في الجنّة أيضًا مقدّر بمقدار هذه الأحوال.

فثبت أنّ مراتب السّعادات الرّوحانيّة قبل الموت و بعد الموت، و مراتب السّعادات الحاصلة في الجنّة كثيرة و مختلفة، فلهذا المعنى قال: ﴿لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ (۱٥: ۱۲۳)

ابن عَرَبيّ: من مراتب الصّفات و روضات جنّات القلب (۱: ٤٦٦)

النَّسَفيّ: مراتب بعضها فوق بعض على قدر الأعمال. (۲: ۹٤)

النَّيسابوريّ: أي سعادات روحانيّة متفاوتة في الصّعود و الارتفاع، و لكن استغراق كلّ واحد في سعادته الخاصّة به يمنعه عن التّألّم من حال من فوقه، كما قال سبحانه ﴿وَ نَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ﴾ الأعراف: ٤۳. (۹: ۱۲۲)

أبو السُّعود: لهم درجات من الكرامة و الزّلفى

و قيل: درجات عالية في الجنّة، و هو إمّا جملة مبتدأة مبنيّة على سؤال نشأ من تعداد مناقبهم، كأنّه قيل: ما لهم بمقابلة هذه الخصال؟ فقيل: لهم كيت و كيت، أو خبر ثان لـ﴿اُولٰئِكَ﴾ (۳: ۷۸)

نحوه البُرُوسَويّ (۳: ۳۱۳)

الآلوسيّ: أي كرامة و عُلوّ مكانة، على أن يراد بالدّرجات: العلوّ المعنويّ و قد يراد بها: العلوّ الحسّيّ و في الخبر عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أنّه ﷺ قال: «في الجنّة مائة درجة لو أنّ العالمين اجتمعوا في إحداهنّ لوسعتهم».

و وجه الجمع على الوجهين ظاهر، و التّنوين للتّعظيم. و الظّرف إمّا متعلّق بمحذوف وقع صفة لها، مؤكّدة لما أفاده التّنوين، أو بما تعلّق به الخبر أعني (لهم) من الاستقرار، و جوّز أبو البقاء أن يكون العامل فيه ﴿دَرَجَاتٌ﴾ لأنّ المراد بها الأُجور

وفي إضافته إلى «الرّبّ» المضاف إلى ضميرهم مزيد تشريف لهم ولطف بهم، وإيذان بأنّ ما وعدهم متيقّن الثّبوت مأمون الفوات. والجملة تجوّز أن تكون خبرًا ثانيًا لـ ﴿أُولَئِكَ﴾ وأن تكون مبتدأة مبنيّة على سؤال نشأ من تعدّد مناقبهم، كأنّه قيل: ما لهم بمقابلة هذه الخصال؟ فقيل: لهم درجات. (٩: ١٦٨)

المراغيّ: أي هم درجات من الكرامة والزّلفى لايقدّر قدرها عند ربّهم، الّذي خلقهم وسوّاهم وهو القادر على جزائهم على جميل أعمالهم، في دار الجزاء والثّواب. والله تعالى فضّل بعض النّاس ورفعهم على بعض درجة أو درجات في الدّنيا وفي الآخرة وعند الله تعالى، كما قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ التّوبة: ٢٠، وقال في الرّسل: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ...﴾ البقرة: ٢٥٣، وقال في درجات الدّنيا وحدها: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ الأنعام: ١٦٥. (٩: ١٦٦)

ابن عاشور: جملة ﴿لَهُمْ دَرَجَاتٌ﴾ خبر ثان عن اسم الإشارة، واللّام للاستحقاق، أي درجات مستحقّة لهم. وذلك استعارة للشّرف والكرامة عند الله، لأنّ الدّرجات حقيقتها ما يتّخذ من بناء أو أعواد لإمكان تخطّي الصّاعد إلى مكان مرتفع منقطع عن الأرض، كما تقدّم عند قوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ البقرة: ٢٢٨، وفي غير موضع، وتستعار الدّرجة للعناية والتّعظيم ببعض من يصطفيهم، فشبّهت العناية بـ«الدّرجة» تشبيه معقول بمحسوس، لأنّ الدّنوّ من العلوّ عرفًا يكون بالصّعود إليه في الدّرجات، فشبّه ذلك الدّنوّ بدرجات وقوله ﴿عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ قرينة مجاز.

ويجوز أن تستعار الدّرجة هنا للمكان الخصوص المرتفع كدرجة المنبر، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ البقرة: ٢٢٨، والقرينة هي

وقد دلّ قوله ﴿عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ على الكرامة والتّشرّف عند الله تعالى في الدّنيا، بتوجيه عنايته في الدّنيا وفي الآخرة بالنّعيم العظيم.

وتنوين ﴿دَرَجَاتٌ﴾ للتّعظيم لأنّها مراتب متفاوتة. (٩: ٢٢)

مغنيّة: الدّرجات عند الله تتفاوت تبعًا للجهاد والتّضحية، وأعلاها لمن ينتفع النّاس بهم ويتحمّلون الكثير، ليعيش عيال الله جميعًا في ظلّ الأمن والعدل والخصب. (٣: ٤٥٠)

الطّباطبائيّ: إنّ المراد بقوله: ﴿لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ مراتب القرب والزّلفى، ودرجات الكرامة المعنويّة وهو كذلك، فإنّ المغفرة والجنّة من آثار مراتب القرب من الله سبحانه وفروعه البتّة.

والّذي يشتمل عليه الآية من إثبات الدّرجات لهؤلاء المؤمنين، هو ثبوت جميع الدّرجات لجميعهم، لا ثبوت جميعها لكلّ واحد منهم، فإنّها من لوازم الإيمان، والإيمان مختلف ذو مراتب، فالدّرجات

الموهوبة بإزائه كذلك لاختلافه عمل المؤمنين، من له درجة واحدة، ومنهم ذو الدّرجتين، ومنهم ذو الدّرجات، على اختلاف مراتبهم في الإيمان.

ويؤيّده قوله تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ المجادلة: ١١، وقوله تعالى: ﴿أَفَمَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللهِ وَمَأْوَيهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ * هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللهِ وَاللهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ آل عمران: ١٦٢، ١٦٣.

وبما تقدّم يظهر أنّ تفسير بعضهم ما في الآية من الدّرجات بدرجات الجنّة، ليس على ما ينبغي، وأنّ المتعيّن كون المراد بها: درجات القرب ـ كما تقدّم ـ وإن كان كلّ منهما يلازم الآخر. (٩: ١٢)

مكارم الشّيرازيّ: هذه الدّرجات مبهمة لم يعيّن مقدارها وميزانها، وهذا الإبهام يشير إلى أنّها درجات كريمة عالية. (٥: ٣٢٢)

٨ ـ ... نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ. يوسف: ٧٦

ابن عبّاس: فضائل. (٢٠١)

ابن جُرَيْج: يوسف وإخوته أوتوا علمًا، فرفعنا يوسف فوقهم في العلم. (الطّبريّ ٧: ٢٦٢)

نحوه البغويّ (٢: ٥٠٦)، والزّمخشريّ (٢: ٣٣٥)، والكاشانيّ (٣: ٣٥).

الطّبريّ: اختلفت القرّاء في قراءة ذلك؛ فقرأه بعضهم (نَرْفَعُ دَرَجَاتِ مَنْ نَشَاءُ) بإضافة «الدّرجات» إلى (من)، بمعنى: نرفع منازل من نشاء، رفع منازله ومراتبه في الدّنيا بالعلم على غيره، كما رفعنا مرتبة يوسف في ذلك ومنزلته في الدّنيا على منازل إخوته ومراتبهم.

وقرأ ذلك آخرون ﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ﴾ بتنوين «الدّرجات» بمعنى: نرفع من نشاء مراتب ودرجات في العلم على غيره، كما رفعنا يوسف. فـ«من» على هذه القراءة نصب، وعلى القراءة الأولى خفض، وقد بيّنّا ذلك في سورة الأنعام. (٧: ٢٦٢)

الزّجّاج: على إضافة «الدّرجات» إلى (من)، ويجوز ﴿دَرَجَاتٍ﴾ بالتّنوين، ويعني أن يكون (من) في موضع نصب، المعنى: نرفع من نشاء درجات. ويجوز رفع (درجاتُ من نشاء) وهي حسنة. ولا أعلمها رويت، فلا تقرأنّ بها إن لم تصحّ فيها رواية. (٣: ١٢٢)

الواحديّ: أي بضروب الإعطاء والكرامات وأبواب العلوم، كما رفعنا درجة يوسف. (٢: ٦٢٤)

نحوه ابن الجوزيّ. (٤: ٢٦٢)

الطّبرسيّ: بالعلم والنّبوّة، كما رفعنا درجة يوسف على إخوته. وقيل: بالتّقوى والتّوفيق والعصمة والألطاف الجميلة. (٣: ٢٥٣)

نحوه مغنيّة. (٤: ٣٤٣)

الفخر الرّازيّ: فيه مسألتان:

المسألة الأولى: قرأ حمزة وعاصم والكسائيّ ﴿دَرَجَاتٍ﴾ بالتّنوين غير مضاف، والباقون بالإضافة.

المسألة الثّانية: المراد من قوله: ﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ

﴿مَنْ نَشَاءُ﴾ هو أنّه تعالى يُريه وجوه الصّواب في بلوغ المراد، ويخصّه بأنواع العلوم، وأقسام الفضائل والمراد هاهنا هو أنّه تعالى رفع درجات يوسف على إخوته في كلّ شيء.

واعلم أنّ هذه الآية تدلّ على أنّ العلم أشرف المقامات وأعلى الدّرجات، لأنّه تعالى لمّا هدى يوسف إلى هذه الحيلة والفكرة، مدحه لأجل ذلك فقال: ﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ﴾ وأيضًا وصف إبراهيم ﷺ بقوله: ﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ﴾ الأنعام ٨٣، عند إيراده ذكر دلائل التّوحيد والبراءة عن إلاهيّة الشّمس والقمر والكواكب، ووصف هاهنا يوسف أيضًا بقوله: ﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ﴾ لمّا هداه إلى هذه الحيلة، وكم بين المرتبتين من التّفاوت.

(١٨: ١٨٢)

نحوه الشّربينيّ. (٢: ١٢٦)

القُرطُبيّ: أي بالعلم والإيمان. (٩: ٢٣٨)

نحوه فضل الله. (١٢: ٢٤٧)

أبو حَيّان: قرأ الكوفيّون وابن مُحَيصن ﴿نَرْفَعُ﴾ بنون، ﴿دَرَجَاتٍ﴾ منوّنًا ﴿مَنْ نَشَاءُ﴾ بالنّون، وباقي السّبعة كذلك، إلّا أنّهم أضافوا ﴿دَرَجَاتٍ﴾ وقرأ يعقوب بالياء في (يرفعُ)، و(يشاءُ) أي يرفع الله درجات من يشاء رفع درجاته.

وقرأ عيسى البصرة: (نَرْفَعُ) بالنّون، (دَرَجَاتٍ) منوّنًا (مَنْ يَشَاءُ) بالياء. قال صاحب اللّوامح: «وهذه قراءة مرغوب عنها تلاوةً وجملةً، وإن لم يمكن إنكارها».

وقال ابن عَطيّة: «وقرأ الجمهور ﴿نَرْفَعُ﴾ على ضمير المعظّم، وكذلك ﴿نَشَاءُ﴾. وقرأ الحسن وعيسى ويعقوب: بالياء أي الله تعالى» انتهى ومعناه: في العلم كما رفعنا درجة يوسف فيه.

(٥: ٣٣٢)

أبو السُّعود: أي رتبًا كثيرة عالية من العلم. وانتصابها على المصدر أو الظّرفيّة أو على نزع الخافض أي إلى درجات والمفعول قوله تعالى: ﴿مَنْ نَشَاءُ﴾ أي نشاء رفعه حسبما تقتضيه الحكمة وتستدعيه المصلحة، كما رفعنا يوسف. وإيثار صيغة الاستقبال للإشعار بأنّ ذلك سنّة مستمرّة غير مختصّة بهذه المادّة والجملة مستأنفة لامحلّ لها من الإعراب.

(٣: ٤١٨)

مثله الآلوسيّ. (١٣: ٣٠)

البُرُوسَويّ: [نحو أبي السُّعود وأضاف:]

وفي «التّأويلات النّجميّة» ﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ﴾ من عبادنا بأن نؤتيه علم الصّعود من حضيض البشريّة إلى ذروة العبوديّة بتوفيق الرّبوبيّة. (٤: ٣١)

المَراغيّ: أي نرفع من نشاء درجات كثيرة في العلم والإيمان، ونُريه وجوه الصّواب في بلوغ المراد، كما رفعنا درجات يوسف على إخوته في كلّ شيء.

وفي هذا إيماء إلى أنّ العلم أشرف المقامات، وأعلى الدّرجات. (١٣: ٢٢)

ابن عاشور: تذييل لقصّة أخذ يوسف ﷺ أخاه، لأنّ فيها رفع درجة يوسف ﷺ في الحال بالتّدبير الحكيم، من وقت مناجاته أخاه إلى وقت

استخراج السّقاية من رَحْله، ورفع درجة أخيه في الحال بإلحاقه ليوسف عليه السلام في العيش الرّغيد والكمال، بتلقّي الحكمة من فيه.

ورفع درجات إخوته وأبيه في الاستقبال بسبب رفع درجة يوسف عليه السلام وحُنُوّه عليهم. فالدّرجات مستعارة لقوّة الشّرف، من استعارة المحسوس للمعقول. وتقدّم في قوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ البقرة: ٢٢٨، وقوله: ﴿لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ الأنفال: ٤. (١٢: ١٠٠)

عبد الكريم الخطيب: أي بيدنا الملك، فنهب ما نشاء لعبادنا المخلصين من برّ وإحسان ومن علم ومعرفة. (٧: ٣٦)

٩ - ﴿اُنْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾ الإسراء: ٢١

ابن عبّاس: فضائل للمؤمنين. (٢٣٥)

قَتادة: إنّ للمؤمنين في الجنّة منازل، وإنّ لهم فضائل بأعمالهم. وذُكر لنا أنّ نبيّ الله صلى الله عليه وسلم قال: «إنّ بين أعلى أهل الجنّة وأسفلهم درجة، كالنّجم يُرى في مشارق الأرض ومغاربها». (الطّبريّ ٨: ٥٧)

الطّبَريّ: يقول: وفريق مريد الآخرة أكبر في الدّار الآخرة درجات بعضهم على بعض، لتفاوت منازلهم بأعمالهم في الجنّة، وأكبر تفضيلًا بتفضيل الله بعضهم على بعض من هؤلاء الفريق الآخرين في الدّنيا، فيما بسطنا لهم فيها. (٨: ٥٧)

الفَخْر الرّازيّ: المعنى: أنّ تفاضل الخلق في درجات منافع الدّنيا محسوس، فتفاضلهم في درجات منافع الآخرة أكبر وأعظم. فإنّ نسبة التّفاضل في درجات الآخرة إلى التّفاضل في درجات الدّنيا كنسبة الآخرة إلى الدّنيا، فإذا كان الإنسان تشتدّ رغبته في طلب فضيلة الدّنيا، فبأن تقوى رغبته في طلب فضيلة الآخرة أولى. (٢٠: ١٨١)

أبو السُّعود: لأنّ التّفاوت فيها بالجنّة ودرجاتها العالية الّتي لا يقادَر قدرها ولا يُكْتنه كنهها، كيف لا وقد عُبّر عنه بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. (٤: ١٢١)

الآلوسيّ: أي أكبر من درجات الدّنيا وتفضيلها، لأنّ التّفاوت فيها بالجنّة ودرجاتها العالية لا يقادَر قدرها ولا يُكتنه كنهها. وفي بعض الآثار أنّ النّبيّ صلى الله عليه وسلم قال: «إنّ بين أعلى أهل الجنّة وأسفلهم درجة كالنّجم يُرى في مشارق الأرض ومغاربها، وقد أرضى الله تعالى الجميع فما يغبط أحد أحدًا». وعن الضّحّاك: «الأعلى يرى فضله على ما هو أسفل منه، والأسفل لا يرى أنّ فوقه أحدًا». وصحّ أنّ الله تعالى أعدّ لعباده الصّالحين: ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر». (١٥: ٤٨)

ابن عاشور: نصب ﴿دَرَجَاتٍ﴾ و﴿تَفْضِيلًا﴾ على التّمييز، لنسبة ﴿أَكْبَرُ﴾ في الموضعين، والمفضّل عليه هو عطاء الدّنيا. و«الدّرجات» مستعارة لعظمة الشّرف. (١٤: ٥١)

فضل الله: لأنّها تتميّز عن الدّنيا بالأجواء الواسعة الممتدّة بما يُشبه المطلق الّذي جاء في بعض

الحديث عن ملامحه في القرآن ﴿فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ ما أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ السجدة: ١٧، وفي الحديث المأثور عن الجنّة أنّ فيها «ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر». إنّها الموقع الإلهيّ الّذي يتجلّى فيه تكريم الله للإنسان المؤمن العامل، جزاء على إخلاصه في إيمانه وعمله، عندما يُنفّذ الله وعده للمؤمنين الصّالحين بالثّواب العظيم.

وإذا كان الأمر يتعلّق بتكريم للإنسان، فإنّ من الطّبيعيّ أن تختلف درجات التّكريم تبعًا لاختلاف درجات الإيمان والعمل، لأنّ ﴿أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى﴾ آل عمران: ١٩٥، ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ الزّلزال: ٧، ٨، ممّا يوحي بأنّ الخير هناك تابع لحجم العمل في الكمّيّة والنّوعيّة معًا.

وهذا هو الّذي تختلف فيه درجات الآخرة عن درجات الدّنيا في مقياس التّفضيل، فإنّ التّفضيل في الدّنيا تابع لحاجات الحياة في عمليّة توزيع الأرزاق والخصائص على الأشخاص والأشياء، بينما هو في الآخرة تابع لعمل الإنسان المؤمن الّذي يستمدّ قوّته من الرّحمة الإلهيّة في روح الإنسان المؤمن وحياته.

(١٤: ٧٩)

١٠ ـ ﴿وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصّالِحاتِ فَأُولئِكَ لَهُمُ الدَّرَجاتُ الْعُلى﴾ طه: ٧٥

لاحظ: ع ل و: «العلى».

١١ ـ ﴿رَفِيعُ الدَّرَجاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلى مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلاقِ﴾

المؤمن: ١٥

لاحظ: ر ف ع: «رفيع الدّرجات».

١٢ ـ ﴿وَرَفَعْنا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمّا يَجْمَعُونَ﴾

الزّخرف: ٣٢

ابن عبّاس: فضائل بالمال أو الولد. (٤١٣)

السُّدّيّ: يستخدم بعضهم بعضًا في السّخرة.

(٤٣٦)

التّفضيل في الرّزق، إنّ الله تعالى قسّم رحمته بالنّبوّة كما قسّم الرّزق بالمعيشة. الماورديّ ٥: ٢٢٤)

مُقاتِل: يعني فضائل في الغنى. (٣: ٧٩٤)

الفَرّاء: فرفعنا المولى فوق عبده، وجعلنا بعضهم يسبي بعضًا فيكون العبد والّذي يُسبى مسخّرين لمن فوقهما. (٣: ٣١)

الزّجّاج: فكما فضّلنا بعضهم على بعض في الرّزق وفي المنزلة، كذلك اصطفينا للرّسالة من نشاء.

(٤: ٤١٠)

القُمّيّ: يعني في المال والبنين. (٢: ٢٨٣)

الماورديّ: فيه خمسة أوجه:

أحدها: [قول مُقاتِل]

الثّاني: بالحرّيّة والرّقّ، فبعضهم مالك وبعضهم مملوك.

الثّالث: بالغنى والفقر، فبعضهم غنيّ، وبعضهم فقير.

الرّابع: بالأمر بالمعروف و النّهي عن المنكر
الخامس: [قول السُّدّي] (٥: ٢٢٣).

الطُّوسيّ: اختلاف الرّزق بين الخلق في الضّيق والسّعة (٩: ١٩٦).

الواحديّ: يعني الفضل في الغنى و المال (٤: ٧١)

الزّمخشريّ: لم يسوّ بينهم و لكن فاوت بينهم في أسباب العيش، و غاير بين منازلهم، فجعل منهم أقوياء و ضعفاء، و أغنياء و محاويج، و موالي و خدمًا (٣: ٤٨٦).

نحوه النّسفيّ (٤: ١١٧).

الطَّبْرسيّ: معناه أفقرنا بعضًا، و أغنينا البعض فلقي ضعف الحيلة عيّ اللّسان و هو مبسوط له، و يلقى شديد الحيلة بسط اللّسان و هو مُقتر عليه، و لم نفوّض ذلك إليهم مع قلّة خطره، بل جعلناه على ما توجبه الحكمة و المصلحة، فكيف نفوّض اختيار النّبوّة إليهم مع عظم محلّها، و شرف قدرها. (٥: ٤٦)

ابن الجَوْزيّ: فيه قولان. أحدهما بالغنى و الفقر، و الثّاني بالحرّيّة و الرّقّ (٧: ٣١٢).

الفَخْرالرّازيّ: التّفاوت بين العباد في القوّة و الضّعف، و العلم و الجهل، و الحذاقة و البلاهة، و الشّهرة و الخمول. (٢٧: ٢٠٩)

نحوه المراغيّ (٢٥: ٨٥).

البَيْضاويّ: التّفاوت في الرّزق و غيره (٢: ٣٦٦)

مثله الكاشانيّ (٤: ٣٨٨)

الشّربينيّ: في الجاه و المال و نفوذ الأمر و عظم القدر، لينتظم حال الوجود (٣: ٥٦١).

أبوالسُّعود: ﴿دَرَجاتٍ﴾ متفاوتة بحسب القُرب و البُعد، حسبما تقتضيه الحكمة فمن ضعيف و قويّ و فقير و غنيّ و خادم و مخدوم و حاكم و محكوم. (٦: ٣٣)

مثله البُرُوسويّ (٨: ٣٦٦) و الآلوسيّ (٢٥: ٧٨).

عبد الكريم الخطيب: بعضهم غنيّ واسع الغنى كثير المال، و بعضهم فقير لايملك شيئًا، و بعضهم كثير المال لاولد له، و بعضهم كثير الأولاد و لامال له و بعضهم من امتلأت يداه بالمال و بعضهم من صفرت يداه من المال، و هكذا هم في معيشة الحياة الدّنيا درجات بعضها فوق بعض (١٣: ١٢٧).

مكارم الشّيرازيّ: إنّ قيل: إنّ جملة ﴿وَرَفَعْنا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ﴾ دليل على عدم العدالة الاجتماعيّة.

قلنا: هذا يصحّ في حالة تفسير العدالة بالمساواة، في حين أنّ العدالة تعني وضع كلّ شيء في محلّه ضمن منظومته، فهل أنّ وجود سلسلة المراجع و المراتب في فرقة عسكريّة، أو تنظيم إداريّ، أو في الدّولة، دليل على وجود الظّلم في تلك الأجهزة؟

من الممكن أن يستعمل بعض النّاس كلمة «المساواة» في كلّ مكان في مجال الشّعارات، من دون الالتفات إلى معناها الواقعيّ أمّا في الواقع العمليّ، فلايمكن أن يتمّ أو يقوم أيّ نظام بدون الاختلاف و التّفاوت غير أنّ هذا التّفاوت يجب أن لايكون

ذريعةً، لأن يستغلّ الإنسان أخاه الإنسان أبدًا، بل يجب أن يكون الجميع أحرارًا في استعمال مواهبهم الخلّاقة، و تنمية نبوغهم و إبداعهم، و الاستفادة من نتائج نشاطاتهم بدون زيادة أو نقصان. و أمّا في حال عجزهم فيجب على القادرين أن يمدّوا و يجتهدوا في رفع النّواقص و سدّ ما يحتاجونه. (١٦: ٤٥)

١٣ــ و لِكُلٍّ دَرَجاتٌ مِمّا عَمِلُوا و لِيُوَفِّيَهُمْ اَعْمالَهُمْ و هُمْ لا يُظْلَمُونَ. الأحقاف: ١٩

ابن عبّاس: ﴿دَرَجاتٌ﴾ للمؤمنين في الجنّة و دركات للكافرين في النّار. (٤٢٥)

يريد من سبق إلى الإسلام فهو أفضل ممّن تخلّف عنه ولو بساعة. (الواحديّ ٤: ١١٦)

مُقاتل: و لكلّ فضائل أعمالهم. (الواحديّ ٤: ١١٠)

ابن زَيْد: دُرج أهل النّار يذهب سفالًا و دُرج أهل الجنّة يذهب علوًّا. (الطّبريّ ١١: ٢٨٨)

درجات الأبرار في علّيّين و درجات الفجّار دركات في سجّين.

مثله أبومسلم. (الطّبرسيّ ٥: ٨٨)

الطّبَريّ: لكلّ هؤلاء الفريقين.. منازل و مراتب عندالله يوم القيامة. (١١: ٢٨٨)

نحوه الثّعلبيّ (٩: ١٣)، و القُرطُبيّ (١٦: ١٩٩)، و مَغْنيّة (٧: ٤٩)، و عبدالكريم الخطيب (١٣: ٢٧٩)

الطُّوسيّ: أي لكلّ مطيع درجات ثواب و إن تفاضلوا في مقاديرها. (٩: ٢٧٨)

مثله الجُبّائيّ و الرُّمّانيّ. (الطّبرسيّ ٥: ٨٨)

الزّمَخْشَريّ: أي منازل و مراتب من جزاء ما عملوا من الخير و الشّرّ، أو من أجل ما عملوا منهما.

فإن قلت: كيف قيل: ﴿دَرَجاتٌ﴾ و قد جاء: الجنّة درجات، و النّار دركات؟

قلت: يجوز أن يقال ذلك على وجه التّغليب، لاشتمال كلّ على الفريقين. (٣: ٥٢٢)

نحوه البيضاويّ (٢: ٣٨٨)، و النّسفيّ (٤: ١٤٤)، وأبوحيّان (٨: ٦٢)، و أبوالسّعود (٦: ٧٤)، و الكاشانيّ (٥: ١٥)، و المراغيّ (٢٦: ٢٢)

ابن الجَوْزيّ: أي منازل و مراتب بحسب ما اكتسبوه من إيمان و كفر، فيتفاضل أهل الجنّة في الكرامة و أهل النّار في العذاب. (٧: ٣٨١)

الفخر الرّازيّ: فيه قولان:

الأوّل: أنّ الله تعالى ذكر الولد البارّ، ثمّ أردفه بذكر الولد العاقّ، فقوله ﴿وَ لِكُلٍّ دَرَجاتٌ مِمّا عَمِلُوا﴾ خاصّ بالمؤمنين، و ذلك لأنّ المؤمن البارّ بوالديه له درجات متفاوتة، و مراتب مختلفة في هذا الباب.

و القول الثّاني أنّ قوله ﴿وَ لِكُلٍّ دَرَجاتٌ مِمّا عَمِلُوا﴾ عائد إلى الفريقين، و المعنى: و لكلّ واحد من الفريقين درجات في الإيمان و الكفر و الطّاعة و المعصية.

فإن قالوا: كيف يجوز ذكر لفظ الدّرجات في أهل النّار، و قد جاء في الأثر: الجنّة الدّرجات، و النّار دركات؟ فما فيه وجوه:

الأوّل: يجوز أن يقال ذلك على جهة التّغليب.

الثّاني: قال ابن زيد: درج أهل الجنّة يذهب عُلوًّا، ودرج أهل النّار يتزلوا هبوطًا.

الثّالث: أنّ المراد بالدّرجات المراتب المتزايدة إلّا أنّ زيادات أهل الجنّة في الخيرات والطّاعات، وزيادات أهل النّار في المعاصي والسّيّئات. (٢٨: ٢٤)

نحوه الشّربينيّ. (٤: ١١)

ابن عَرَبيّ: أي ولكلّ صنف من أصناف النّاس درجات من جزاء أعمالهم، من أعلى علّيّين إلى أسفل سافلين وغلب الدّرجات على الدّركات، بل لكلّ أحد من كلّ صنف رتبة ومقام وموقع قدم من إحدى الجنان أو طبقات النّيران. (٢: ٤٨٩)

البُرُوسَويّ: مراتب من أجزية ما عملوا من الخير والشّرّ. فـ(من) بعث للدّرجات ويجوز أن تكون بيانيّة و(ما) موصولة أو من أجل أعمالهم، فـ(ما) مصدريّة و(من) متعلّق بقوله ﴿لِكُلٍّ﴾، والدّرجات غالبة في مراتب المثوبة، وإيرادها هنا بطريق التّغليب. (٨: ٤٧٧)

الآلوسيّ: أي من جزاء ما عملوا، فالكلام بتقدير مضاف، والجارّ والمجرور صفة ﴿دَرَجَـٰتٌ﴾، و(من) بيانيّة أو ابتدائيّة، و(ما) موصولة أي من الّذي عملوه من الخير والشّرّ أو مصدريّة، أي من عملهم الخير والشّرّ ويجوز أن تكون (من) تعليليّة بدون تقدير مضاف والجارّ والمجرور كما تقدّم

و«الدّرجات» جمع درجة، وهي نحو المنزلة لكن يقال للمنزلة درجة إذا اعتُبرت بالصّعود ودركًا إذا اعتُبرت بالحدور ولهذا قيل: درجات الجنّة ودركات النّار

والتّعبير بـ«الدّرجات» ـ كما قال غير واحد ـ على وجه التّغليب لاشتمال (كُلّ) على الفريقين، أي لكلّ منازل ومراتب سواء كانت درجات أو دركات وإنّما غلّب أصحاب الدّرجات لأنّهم الأحقّاء به لاسيّما وقد ذكر جزاؤهم مرارًا وجزاء المقابل مرّة. (٢٦: ٢١)

ابن عاشور: تنوين ﴿كُلٌّ﴾ تنوين عوض عمّا تضاف إليه كلّ، وهو محذوف يُعلم من السّياق، أي ولكلّ الفريقين المؤمن البارّ بوالديه والكافر الجامع بين الكفر والعقوق درجات، أي مراتب من التّفاوت في الخير بالنّسبة لأهل جزاء الخير ـ وهم المؤمنون ـ ودركات في الشّرّ لأهل الكفر

والتّعبير عن تلك المراتب بـ«الدّرجات» تغليب، لأنّ الدّرجة مرتبة في العلوّ وهو علوّ اعتباريّ إنّما يناسب مراتب الخير وأمّا المرتبة السّفلى فهي الدّركة قال تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ النّساء: ١٤٥، ووجه التّغليب التّنويه بشأن أهل الخير

و(من) في قوله: ﴿مِمَّا عَمِلُوا﴾ تبعيضيّة، والمراد بـ﴿مَا عَمِلُوا﴾ جزاء ما عملوا، فقدّر مضاف و«الدّرجات»: مراتب الأعمال في الخير وضدّه الّتي يكون الجزاء على وفقها، ويجوز كون (من) ابتدائيّة، و﴿مَا عَمِلُوا﴾ نفس العمل فلا يقدّر مضاف، و«الدّرجات» هي مراتب الجزاء الّتي تكون على حسب الأعمال، ومقادير ذلك لا يعلمها إلّا الله وهي

تتفاوت بالكثرة و بالسّبق و بالخصوص، فالّذي قال لوالديه أفٍّ لكما و أنكر البعث، ثمّ أسلم بعد ذلك، قد يكون هو دون درجة الّذي بادر بالإسلام و برّ والديه، و ما يعقب إسلامه من العمل الصّالح، و كلّ ذلك على حسب الدّرجات. (٢٦١ : ٣٥)

فضل الله: من المؤمنين الصّالحين، أو الكافرين الظّالمين، في ثواب الله و عقابه، في درجات الرّضوان في الجنّة، و في دركات العذاب في النّار. (٢١ : ٢٨)

مكارم الشّيرازيّ: إنّها تشير أوّلًا إلى تفاوت درجات كلا الفريقين، فتقول: ﴿وَ لِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا﴾ فليس كلّ أصحاب الجنّة أو أصحاب النّار في درجة واحدة، بل إنّ لكلّ منهما درجات و مراتب تختلف باختلاف أعمالهم، و حسب خلوص نيّاتهم و ميزان معرفتهم، و أصل العدالة هو الحاكم هنا تمامًا.

الدّرجات: جمع درجة، و تقال عادةً للسّلالم الّتي يصعد الإنسان بتسلّقها إلى الأعلى، و الدّركات: جمع درك، و هي تقال للسّلّم الّذي ينزل منه الإنسان إلى الأسفل، و لذلك يقال في شأن الجنّة: درجات، و في شأن النّار: دركات. لكن لمّا كانت الآية ـ مورد البحث ـ قد تحدّثت عنهما معًا، و لأهمّيّة مقام أصحاب الجنّة، ورد لفظ «الدّرجات» للاثنين. و هو من باب التغليب. (١٦ : ٢٥٤)

١٤ ـ ﴿يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ المجادلة: ١١

ابن عاشور: تنكير ﴿دَرَجَاتٍ﴾ للإشارة إلى أنواعها من درجات الدّنيا و درجات الآخرة. [إلى أن قال:]

و انتصب ﴿دَرَجَاتٍ﴾ على أنّه ظرف مكان يتعلّق بـ ﴿يَرْفَعِ﴾، أي يرفع الله الّذين آمنوا رفعًا كائنًا في درجات.

و يجوز أن يكون نائبًا عن المفعول المطلق لـ ﴿يَرْفَعِ﴾ لأنّها درجات من الرّفع، أي مرافع.

و الدّرجات: مستعارة للكرامة، فإنّ الرّفع في الآية رفعًا مجازيًّا، و هو التفضيل و الكرامة، و جيء للاستعارة بترشيحها بكون الرّفع درجات. و هذا التّرشيح هو أيضًا استعارة مثل التّرشيح في قوله تعالى: ﴿يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ﴾ الرّعد: ٢٥، و هذا أحسن التّرشيح. و قد تقدّم نظيره في قوله تعالى: ﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ﴾ الأنعام: ٨٣. (٢٨ : ٣٧)

مكارم الشّيرازيّ: التّعبير بـ ﴿دَرَجَاتٍ﴾ بصورة نكرة، و بصيغة الجمع، إشارة إلى الدّرجات العظيمة و العالية الّتي يعطيها الله لمثل هؤلاء الأشخاص، الّذين يتميّزون بالعلم و الإيمان معًا. أو في حقيقة أنّ الأشخاص الّذين يفسحون للقادمين لهم درجة، و أولئك الّذين يؤثرون و يعطون أماكنهم و يتّصفون بالعلم و التّقوى لهم درجات أعلى. (١٨ : ١٢٤)

الوُجُوه و النّظائر

الحيريّ: الدّرجة على ثلاثة أوجه:

أحدها: الفضيلة، كقوله: ﴿وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ البقرة: ٢٢٨، و قوله: ﴿وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ

درجـات﴾ المجادلـة ١١، وقولـه ﴿وفضّـل اللهُ المُجاهدين على القاعِدين أجْراً عظيمًا﴾ النساء ٩٥

والثّاني: درجات الجنّة كقوله ﴿لَهُمْ درجاتٌ عند ربّهِمْ ومغفرةٌ ورزقٌ كريمٌ﴾ الأنفال ٤، وقوله ﴿فأولئك لَهُمُ الدَّرجاتُ العُلى﴾ طه ٧٥

والثّالث: السّماوات، كقوله ﴿رفيعُ الدَّرجات ذُو العرْش﴾ المؤمن ١٥ (٢٤٧)

الدّامغانيّ: الدّرجات على ثلاثة أوجه الفضائل لزيادة الثّواب

فوجـه منها الـدّرجات الفضـائل، قولـه ﴿وللرِّجال عليهِنّ درجـةٌ﴾ البقرة: ٢٢٨، أي فضيلة كقوله: ﴿وفضّل اللهُ المُجاهـدين على القاعـدين﴾ النّسـاء ٩٥، أي فضيلة، وقولـه ﴿فضّـل اللهُ المُجاهـدين بأموالهم وأنفُسهم على القاعـدين درجةً﴾ النّساء ٩٥، أي فضيلة، وقوله ﴿والّذين أُوتوا العلْمَ درجات﴾ المجادلة: ١١، أي فضيلة

والوجه الثّاني: الدّرجات زيادة المال والولد، قوله ﴿ورفعْنا بعضَهُم فوقَ بعضٍ درجات﴾ الزّخرف: ٣٢، يعني فضّل بالمال والولد.

والوجه الثّالث: الدّرجات الثّواب، قوله تعالى ﴿ولكلٍّ درجاتٌ ممّا عملوا﴾ الأنعام ١٣٢، يعني للمؤمنين في الجنّة منازل وقصور، وللكافرين في النّار دركات بما عملوا في الدّنيا (٣٣٠)

الفيروزآباديّ: الدّرجات وردت في القرآن على وُجوه:

الأوّل: درجة الرّجال على النّساء بما ذكرنا ﴿وللرِّجال عليهِنّ درجةٌ﴾ البقرة ٢٢٨

والثّاني: درجة المجاهدين على القاعدين ﴿وفضّل اللهُ المُجاهدين على القاعدين أجْرًا عظيمًا * درجاتٍ منْهُ ومغفرةً ورحمةً﴾ النّساء ٩٥، ٩٦.

والثّالث: درجة الصّحابة بالسّبق والصّحبة ﴿أُولئك أعظمُ درجةً﴾ الحديد ١٠

الرّابع: درجة أصناف الخلق بعضهم على بعض بزيادة الطّاعة ونقصانها ﴿ولِكُلٍّ درجاتٌ ممّا عملوا﴾ الأنعام ١٣٢

الخامس: درجات خواصّ العباد ﴿هُمْ درجاتٌ عند الله﴾ آل عمران ١٦٣

السّادس: درجات السّخاء والمروءة ﴿ورفع بعضكُم فوق بعضٍ درجات﴾ الأنعام ١٦٥

السّابع: منازل المطيعين وزيادة درجاتهم في الجنّة ﴿فأولئك لهُمُ الدَّرجاتُ العُلى﴾ طه: ٧٥

الثّامن: يعني رافع درجات المطيعين على تفاوت أحوالهم ﴿رفيعُ الدَّرجات ذُو العرْش﴾ المؤمن ١٥

(بصائر ذوي التمييز ٢: ٥٩٣)

الأصول اللّغويّة

١- الأصل في هذه المادّة الدَّرَج: الطّريق، والجمع أدراج، يقال: دَرَج في الطّريق، أي سار فيه، ودرج واندرج: مضى لسبيله، وخلّ دَرَجَ الضّبّ: خلّ طريقه فلا تعرض له، وفي المثل «ليس ذا بعُشّك فادْرُجي»، أي تحوّلي وامضي واذهبي، ورجعتُ في أدراجي ودَرَجي: طريقي الّذي مررت فيه، وفي

الحديث: «أدراجك يا منافق من مسجد رسول الله»، أي خُذ طريقك الّذي جئت منه.

والمَدْرَجة: قارعة الطّريق، والجمع: مدارج. ومَدارج الأكمة: الطّرق المعترضة فيها. وفي قول الإمام عليّ ﷺ في وصف الشّمس والقمر: «وقدّر سيرهما في مدارج دَرَجهما»، أي طرق سيرهما، أو مراقي منازلهما.[1]

والدَّرَجان: مشية الشّيخ والصّبيّ، يقال: دَرَج يدرُج دَرْجًا ودَرَجانًا، فهو دارج، لأنّه لزم المَدرَج، أي الطّريق.

ودوارج الدّابّة: قوائمها، الواحدة: دارجة، للزومها المَدْرج أيضًا.

واستدرجَت النّاقة ولدها: استتبعته بعدما تلقيه من بطنها.

والمَدرج والمَدرَجة: الطّريق الّذي يدرُج فيه الغلام والرّيح وغيرهما.

والدَّرّاجة: الّتي يدرُج عليها الصّبيّ أوّل ما يمشي. والدَّرّاجات: شبه الدّبّابات تتّخذ في الحروب، يدخل فيها الرّجال.

والدُّرّاج: من طير العراق، أرقط، وهو يدرُج أكثر ممّا يطير، فسمّي بذلك. وأرض مَدرَجة: ذات دُرّاج.

والدُّرّاج: القُنفُذ، لأنّه يدرُج ليلته جمعاء.

والدُّرّجة: طائر أصغر من الدُّرّاج، ولعلّه سمّي بذلك لشبهه به في الدَّرْج.

والدَّرّيج: شيء يُضرب به، ذو أوتار كالطُّنبور، تشبيهًا بالأدراج.

ومن المجاز: دَرَج فلان: لزم المحجّة من الدّين. ورجع درجه: رجع في الأمر الّذي قد كان ترك. ورجع على إدراجه: رجع في طريقه الأوّل، ورجع على أدراجه، ورجع دَرَجه الأوّل: طلب شيئًا ولم يقدر عليه، تشبيهًا بضعف الشّيخ والصّبيّ.

ودَرَّجتُ العليل تدريجًا: أطعمتُه شيئًا قليلًا من الطّعام، ثمّ زدتُه عليه قليلًا، وذلك إذا نَقِه حتّى تدرّج إلى غاية أكله ـ كما كان قبل العلّة ـ دَرَجة فدَرَجة.

ودرّجه إلى كذا واستدرجه: أدناه منه على التّدريج فتدرّج هو.

واستدرجه كلامي: أقلقه حتّى تركه يدرُج على الأرض.

وأسمع فلان من كذا وكذا حتّى أتاه فلان فاستدرجه: خدعه حتّى حمله على أن درَج.

وذهب دمه أدراج الرّياح: ذهب هدرًا، كأنّه أريق في طرائق السّماء فعفا أثره.

والدَّرّاج: الماشي بين النّاس بالنّميمة والفساد.

وريح دَرُوج: يدرُج مؤخّرها حتّى يُرى لها مثل ذيل الرّسن في الرّمل، واسم ذلك الموضع: الدَّرَج. يقال: استدرجت الرّيح الحصى، أي صيّرته يدرُج على وجه الأرض من غير أن ترفعه إلى الهواء، فيقال: درجت بالحصى واستدرجت الحصى، ودَرَجت الرّيح: تركت آثارًا في الرّمل.

(١) نهج البلاغة: الخطبة (٩١)

ودَرَجُ البناء ودُرَّجُه: مراتب بعضها فوق بعض، وهي المراقي؛ والمفرد دَرَجَة ودُرَجة.

ومن المجاز: الدَّرَجة: الرِّفعة والمنزلة. يقال: فلان في درَجة عالية، أي منزلة رفيعة، ودَرَّج يُدَرِّج: صعد في المراتب.

والدَّرَجات: جمع الدَّرَجة، وهي الطَّبقات من المراتب، ومنها: درجات الجنان، وهي منازل أرفع من منازل، ودرجات البروج: منازلها، ففي كلّ برج من بروج السّماء ثلاثون درجة.

والدَّرْج: الّذي يُكتب فيه، وهو الدَّرَج أيضًا، لأنّه يُطوى كما يُطوى الطّريق. يقال: أنفذته في درْج الكتاب، أي في طيّه، وأدرَجْتُ الكتاب في الكتاب: جعلتُه في دَرْجه.

والدَّرْج: لفّ الشّيء. يقال: دَرَجْتُه وأدرَجْتُه ودَرَّجتُه، ودَرَج الشّيء في الشّيء يَدْرُجُه دَرْجًا: طواه، وأدرَج القرطاس: لفّه، وأدرَج الميّت في أكفانه، وأدرَجَت المرأة صبيّها في ثيابها.

والدُّرْج: حِفْش من أحفاش النّساء، لأنّهنّ يحفظن فيه حوائجهنّ؛ والجمع دِرَجة.

ويقال مجازًا: فلان دَرْجُ يدك، أي لا يعصيك، وما أنا إلّا درْجُ يدك: ما أعصيك.

وقبيلة دارجة: انقرضت ولم يبق لها عقب. قال ابن منظور: «كأنّ أصل هذا من: دَرَجتُ الثّوب، إذا طويته، كأنّ هؤلاء لمّا ماتوا ولم يخلّفوا عقبًا، طووا طريق النّسل والبقاء».

ودَرَج القوم: انقرضوا، ودَرَج قَرْن بعد قَرْن: فنوا، وأدرَجَهُم الله إدراجًا.

ودرَج الرّجل: لم يُخلّف نسلًا، ودرج: مات. وفلان على دَرَج كذا وكذا: على سبيله، يقال: النّاس على دَرَج المنيّة، أي على سبيلها، وقولهم: «أكذب من دبّ ودرج» أي من مشى عليها، ومن مات وانقرض.

والدُّرْجة: شيء يُدرَج فيدخل في حياء النّاقة، ثمّ يُشمّ منضته ولدها فترأمه؛ والجمع دُرَج، وهو من الدَّرْج، أي لفّ الشّيء.

وناقة مِدْراج: تأخّرت عن وقت ولادها أيّامًا، على التّشبيه بمدرّجان الشّيخ والصّبيّ؛ والجمع مدارج ومداريج. يقال: درَجت النّاقة وأدرَجَت، أي جازت السَّنة ولم تُنتَج، فكانت تلك عادتها.

٢ - خطّأ عدنانيّ في «معجم الأخطاء الشّائعة» من قال: «تَدرّج الطّائرة»، أي طريقها في المطار، ولكنّه صواب كمَدْرَج أيضًا. قال الشّريف ابن معصوم المدنيّ: «درّج المكان تدريجًا: جعل له دَرَجًا، فهو مُدَرَّج»[1].

بيد أنّا لم نعثر على هذا المعنى في كتب من تقدّمه من اللّغويّين، ومنها التّكملة والقاموس، ولا في كتب من تأخّر عنه من المولعين بالاستدراك والتّعقيب كتاج العروس.

وممّن رواه عنه من المتأخّرين: صاحب البستان، وقطر المحيط، ومحيط المحيط، والمعجم المجمعيّ.

(١) الطِّراز الأول (٤، ٨٠).

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها مجرّداً (دَرَجة) ٤ مرّات، و(درجات، و(رفع الدّرجات) كلّ منهما ٧ مرّات، ومزيداً من الاستفعال (سنستدرجهم) مرّتين، في ٢٠ آية:

١- درجة

١- ﴿ولهنّ مثل الّذي عليهنّ بالمعروف وللرّجال عليهنّ درجةٌ﴾ البقرة ٢٢٨

٢- ﴿الّذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله وأولئك هم الفائزون﴾ التوبة ٢٠

٣- ﴿لايستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الّذين أنفقوا من بعد وقاتلوا﴾ الحديد ١٠

٢- درجات

٤ و ٥- ﴿فضّل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجةً وكلّاً وعد الله الحسنى وفضّل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً * درجاتٍ منه ومغفرةً ورحمةً وكان الله غفوراً رحيماً﴾ النّساء ٩٥، ٩٦

٦- ﴿هم درجاتٌ عند الله والله بصيرٌ بما يعملون﴾ آل عمران ١٦٣

٧- ﴿ولكلٍّ درجاتٌ ممّا عملوا وما ربّك بغافلٍ عمّا يعملون﴾ الأنعام ١٣٢

٨- ﴿ولكلٍّ درجاتٌ ممّا عملوا وليوفّيهم أعمالهم وهم لايظلمون﴾ الأحقاف ١٩

٩- ﴿أولئك هم المؤمنون حقّاً لهم درجاتٌ عند ربّهم ومغفرةٌ ورزقٌ كريمٌ﴾ الأنفال ٤

١٠- ﴿ومن يأته مؤمناً قد عمل الصّالحات فأولئك لهم الدّرجات العلى﴾ طه ٧٥

١١- ﴿أنظر كيف فضّلنا بعضهم على بعضٍ وللآخرة أكبر درجاتٍ وأكبر تفضيلاً﴾ الإسراء ٢١

٣- رفع الدّرجات

١٢- ﴿تلك الرّسل فضّلنا بعضهم على بعضٍ ... ورفع بعضهم درجاتٍ﴾ البقرة ٢٥٣

١٣- ﴿وتلك حجّتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجاتٍ من نشاء إنّ ربّك حكيمٌ عليمٌ﴾ الأنعام ٨٣

١٤- ﴿وهو الّذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعضٍ درجاتٍ ليبلوكم في ما آتيكم إنّ ربّك سريع العقاب﴾ الأنعام ١٦٥

١٥- ﴿نرفع درجاتٍ من نشاء وفوق كلّ ذي علمٍ عليمٌ﴾ يوسف ٧٦

١٦- ﴿ورفعنا بعضهم فوق بعضٍ درجاتٍ ليتّخذ بعضهم بعضاً سخريّاً﴾ الزّخرف ٣٢

١٧- ﴿يرفع الله الّذين آمنوا منكم والّذين أوتوا العلم درجاتٍ﴾ المجادلة ١١

١٨- ﴿رفيع الدّرجات ذو العرش...﴾ المؤمن ١٥

٤- الاستدراج

١٩- ﴿والّذين كذّبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لايعلمون﴾ الأعراف ١٨٢

٢٠- ﴿فذرني ومن يكذّب بهذا الحديث

سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ القلم: ٤٤

و يلاحظ أوّلًا أنّ فيها محورين المجرّد والمزيد والمجرّد لفظان. ﴿دَرَجَة﴾ و ﴿دَرَجَات﴾ وهي مصدر في الأصل، والمزيد لفظ واحد ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ﴾ وهو فعل

و المحور الأوّل فيه بحث

البحث الأوّل: في الكلّيّات: جاءت في كتب «الوجوه و النّظائر» للدّرجة و الدّرجات في آياتها أقسام حسب مواضعها إجمالًا أو تفصيلًا

فالحيريّ جعلها ثلاثًا الفضيلة، و درجات الجنّة، و التّفاوت في ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ﴾ و الدّامغانيّ جعلها ثلاثًا أيضًا الفضائل، و الزّيادة، و الثّواب، و قد اكتفيا فيها بالإجمال

أمّا الفيروزآباديّ فلاحظها تفصيلًا، فجعلها ثمانيًا، ذكرها حسب رقم آياتها في خاتمة لا بأس بها.

أ ـ درجة الرّجال على النّساء (١)

ب ـ درجة المجاهدين على القاعدين (٢ ـ ٥)

ج ـ درجة الصّحابة بالسّبق و الصّحبة (٣).

د ـ درجة أصناف الخلق (٧ ـ ١١)

هـ ـ درجات خواصّ العباد (٦).

ز ـ درجات العلماء و المروءة (١٧)

ح ـ منازل المطيعين في الجنّة (١٠)

ط: رفع الدّرجات: (١٢ ـ ١٨)

و ما ذكروه و إن لم يخل عن وجه، إلّا أنّها تحتاج إلى مزيد من التّوضيح و التّفصيل، و هو أنّها حسب تنوّعها العامّ تنقسم إلى أربعة أقسام.

القسم الأوّل: الموقع الاجتماعيّ، و الجسمانيّ، و النّفسانيّ في آيتين

(١٤) ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ﴾

(١٦) ﴿... وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾

و قد فسّر المفسّرون قوله ﴿وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ في الآيتين بالاختلاف الاجتماعيّ بالمال، و الغنى، و الرّزق، و الغنى، و الفقر، و الجاه، و المرتبة، و الرّفعة، و الحرّيّة «مالك و مملوك»، و السّعة، و الضّيق في المعاش، و الشّهرة، و الخمول في الذّكر، و نحوها، و أضاف بعضهم التّفاوت في الخلقة مثل حسن الصّورة، و قوّة الأجسام، و الذّكوريّة، و الأنوثيّة، و الكبر، و الصّغر، و جودة النّفوس، و الحذاقة، و البلاهة، و العلم، و الجهل، و نحوها

و قد أشكلوا في هذا التّفاوت بأنّ هذا الاختلاف لا يوافق العدالة و أجابوا بأنّ العدالة لا تلازم المساواة، بل هي رعاية المناسبة، و هي لا تنافي الاختلاف، بل تلازمه غالبًا. فلاحظ النّصوص

القسم الثّاني: الحقوق في آية

(١) ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾

و الآية تتحدّث عن حقوق الزّوجين في الطّلاق، و الرّجعة و فيها ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ...﴾ البقرة:

٢٢٨. فالمتيقّن في هذا السّياق أنّ للرّجال عليهنّ درجة في الحقّ، وهذا الحقّ ـ كما قال ابن زيد ـ ملك العصمة، وأنّ الطّلاق بيده، وكذا حقّ الطّاعة كما قال الطّوسيّ، وقد أشار إلى هذين الحقّين بقوله: ﴿اَلرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ اَمْوَالِهِمْ﴾ النّساء: ٣٤

والعجب من المفسّرين أنّهم غفلوا عن سياق الآية، فبسطوها وعمّوها إلى كلّ فضيلة للرّجل على المرأة في العقل، والميراث، والدّية، والشّهادة، والقضاء، والجهاد، والإمارة. وأعجب منه سرّي بعضهم الآية إلى أن جعل الله للرّجل لحية وحرمها ذلك، وإلى سلامة الرّجل من أذى الحيض، والولادة، والنّفاس!! وكلّها خارج عن السّياق، فلاحظ النّصوص.

وقد حملها بعضهم على أنّها عبارة عن حسن العشرة، والتّوسّع للنّساء في المال، والخلق. واختاره الطّبريّ فقال: «إنّ الدّرجة الّتي ذكر الله تعالى ذكره في هذا الموضع، الصّفح من الرّجل لامرأته عن بعض الواجب عليها، وإغضاؤه لها عنه، وأداء كلّ الواجب لها عليه...».

وعن الأنعاشي أنّ حصر حقوق الرّجال عليهنّ بدرجة يمنعهم عن الإجحاف بهنّ في حقوقهنّ، إلّا أنّه ليس نفس هذه الدّرجة، بل من لوازمها.

وقد وسّع ابن العربيّ هذا الحقّ بين الزّوجين في سبع: الطّاعة، والخدمة، وحصر تصرّفها إلّا بإذنه، وتقديم طاعة الزّوج على طاعة الله في النّوافل، وبذل الصّداق، وإدرار الإنفاق. وأضاف أبو حيّان حقّ التّزويج عليها والتّسرّي، وليس للمرأة ذلك.

القسم الثّالث: الفضيلة المعنويّة في الدّنيا بالنّبوّة، والعلم، والإيمان، والجهاد، والمهاجرة في سبيل الله، والإنفاق.

أمّا النّبوّة ففي آيتين:

(١٢) ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَاٰتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَاَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ...﴾

(١٨) ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ اَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ﴾

قال الطّبرسيّ (٣: ٥١٧): «الرّفيع بمعنى الرّافع، أي هو رافع درجات الأنبياء والأولياء في الجنّة، عن عطاء وابن عبّاس. وقيل: معناه رافع السّماوات السّبع، عن سعيد بن جبير. وقيل: معناه أنّه ـ أي الله ـ عالي الصّفات...»

والمناسب لسياق الآية هو الأوّل، أي رافع درجات الأنبياء، ولكن من دون قيد «في الجنّة» بشهادة قوله: ﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ اَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ...﴾ ويحتمل الثّالث، وهو أنّه صفة له تعالى، فإنّه رافع الصّفات. وأمّا الثّاني أي «رافع السّماوات» فبعيد عن السّياق جدًّا.

وأمّا العلم، والإيمان، والعمل الصّالح، ففي أربع آيات:

(١٧) ﴿... يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ اٰمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ اُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ...﴾

(۱۳) ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾.

(۷) ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾.

(۱۵) ﴿... نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾.

وقد جاءت ﴿دَرَجَاتٍ﴾ فيها مفعولاً للرّفع وسنبحث آيات رفع الدّرجات

وأمّا الجهاد ففي آيتين ـ ويلحق بهما الآية (۳) مجاء فيها ﴿قَاتَلَ﴾ و ﴿قَاتَلُوا﴾

(۲) ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾

(٤) ﴿فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى﴾

وأمّا الإنفاق ففي آية

(۳) ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾.

القسم الرّابع: ثواب الآخرة في سبع آيات (٥ ـ ۱۱)، وفي بعض آيات الصيغة المعنويّة إشارات إلى ثوابها الأخروي:

(٥) ﴿دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾.

وهذه جاءت ذيل آية الجهاد رقم (٥)، وظاهرها ثواب الآخرة بقرينة ﴿وَمَغْفِرَةً﴾ وسنتحدّث عنها

(٦) ﴿أَفَمَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ * هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾.

(۷) ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾.

وسياق ما قبلها في السّورة وما بعدها صريح في ثواب الآخرة وعذابها، ولاسيّما الآية: ١٣٤، ﴿إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ﴾.

(۸) ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا وَلِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾.

(۹) ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾.

(۱۰) ﴿وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى * جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ مَنْ تَزَكَّى﴾

(۱۱) ﴿انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾.

ويلفت النظر فيها أمور:

أ ـ أنّ آيات ثواب الآخرة، وآيات الصيغة الدّنيويّة متساوية عددًا، فكلّ منها سبع

ب ـ أنّ آيتين من الفريقين جاء فيهما ذكر (التفضيل) مرّتين ففي (۱۱) ﴿انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾، إلى: ﴿وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾، وفي

(٤): ﴿فَضَّلَ اللهُ الْمُجاهِدِينَ بِأَمْوالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللهُ الْحُسْنى وَفَضَّلَ اللهُ الْمُجاهِدِينَ عَلَى الْقاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾، مع تعدّد بين الآيتين بـ ﴿فَضَّلَ﴾، و﴿فَضَّلَ اللهُ﴾.

ج ـ جاء بدل (التّفضيل) في سبع منها (١٢ ـ ١٧ و ٢٠) (الرّفع): (رفع) مرّتين (١٢ و ١٤)، و(رفعنا) و(يَرْفَع) كلّ منهما مرّة (١٦ و ١٧)، و(نرفع) مرّتين (١٣ و ١٥) و(رفيع) مرّة (١٨). والرّفع يفيد للدّرجات عُلوًّا ورفعة.

د ـ جاءت (درجة) أربع مرّات (١ ـ ٤) واحدة منها مرفوعة (١): ﴿وَلِلرِّجالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾، وثلاث بعدها منصوبة، وثنتان منها ﴿دَرَجَةً﴾ واثنتان (٢ و ٣) ﴿أَعْظَمُ دَرَجَةً﴾ فيها نوع تواضع وشابه عددًا.

وجاءت ﴿دَرَجاتٍ﴾ ١٤ مرّة: ثمان منها منصوبة ستّ منها بـ ﴿رَفَعَ﴾ و﴿يَرْفَع﴾ (١٢ ـ ١٧)، وواحدة منها بـ ﴿فَضَّلَ﴾ (٥): ﴿وَفَضَّلَ اللهُ الْمُجاهِدِينَ عَلَى الْقاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا * دَرَجاتٍ مِنْهُ﴾، وواحدة غير (١١): ﴿وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجاتٍ﴾. وخمس منها مرفوعة بالابتداء والخبر (٦): ﴿هُمْ دَرَجاتٌ عِنْدَ اللهِ﴾، و(٧ و ٨): ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجاتٌ مِمّا عَمِلُوا﴾، و(٩): ﴿لَهُمْ دَرَجاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾، و(١٠): ﴿فَأُولئِكَ لَهُمُ الدَّرَجاتُ الْعُلى﴾، وواحدة مجرورة (١٨): ﴿رَفِيعُ الدَّرَجاتِ﴾.

هـ ـ قُيِّدت واحدة من كلّ من ﴿دَرَجَةً﴾ و﴿دَرَجاتٌ﴾ تعظيمًا لهما بـ ﴿عِنْدَ اللهِ﴾ (٢): ﴿أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللهِ﴾ و(٦): ﴿هُمْ دَرَجاتٌ عِنْدَ اللهِ﴾، وواحدة (٩) بـ ﴿عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾، وواحدة (٥) بـ (منه) ﴿دَرَجاتٍ مِنْهُ﴾.

وقُيِّدت ثنتان منها بـ ﴿مَغْفِرَةً وَرَحْمَةً﴾، أو بـ ﴿مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (٥): ﴿دَرَجاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً﴾، و(٩): ﴿لَهُمْ دَرَجاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾، والغفران رمز الآخرة.

وأُضيفت ﴿دَرَجاتٍ﴾ في اثنتين منها إلى ﴿مَنْ نَشاءُ﴾ (١٣)، و(١٥): ﴿نَرْفَعُ دَرَجاتٍ مَنْ نَشاءُ﴾، وتعمل فيهما ﴿نَرْفَعُ﴾ تعظيمًا، والتّعليق على مشيئة الله فيه تعظيم أيضًا.

وقُيِّدت اثنتان منها (٧ و ٨) بـ ﴿مِمّا عَمِلُوا﴾: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجاتٌ مِمّا عَمِلُوا﴾ إلى غيرها من القيود الّتي جاءت فيها تعظيمًا للدّرجات. مثل حمل الدّرجات مبالغة في واحدة على صاحبها (٦): ﴿هُمْ دَرَجاتٌ﴾، وفي واحدة (١١) على موصوفها ﴿وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجاتٍ﴾، ووصف الدّرجات في واحدة (١٠) بـ (العُلى): ﴿لَهُمُ الدَّرَجاتُ الْعُلى﴾، والإتيان بلفظ التّفضيل مكرّرًا (١١): ﴿أَكْبَرُ دَرَجاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾.

وتذييل كلّ آية منها بذيل مثل (٥): ﴿وَكانَ اللهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾، و(٦): ﴿وَاللهُ بَصِيرٌ بِما يَعْمَلُونَ﴾، و(٧): ﴿وَما رَبُّكَ بِغافِلٍ عَمّا يَعْمَلُونَ﴾، و(٨): ﴿وَلِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمالَهُمْ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ﴾، و(١٥): ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾، فلاحظ مدى درجات رحمة الله بالمؤمنين.

البحث الثّاني: في نكات مطروحة عند المفسّرين

في بعض الآيات نذكرها حسب الأرقام

(١) ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ وفيها نكات يرجع أكثرها إلى التأكيد أنّ درجة الرّجل على المرأة ليست ظلمًا بل هي عدل.

١ ـ قال البيضاوي في ﴿دَرَجَةٌ﴾: «زيادة في الحقّ وفضل فيه، لأنّ حقوقهم في أنفسهنّ وحقوقهنّ المهر والكفاف وترك الضّرار ونحوها أو شرف وفضيلة لأنّهم قُوّام عليهنّ وحُرّاس لهنّ، يشاركوهنّ في غرض الزّواج ويخصّون بفضيلة الرّعاية والإنفاق»

٢ ـ وقال أبو حيّان: «والّذي يظهر أنّ «الدّرجة» هي ما تريده النّساء من البرّ والإكرام والطّواعية والتّبجيل في حقّ الرّجال، وذلك أنّه لمّا قدّم أنّ على كلّ واحد من الزّوجين للآخر مثل ما للآخر عليه، اقتضى ذلك المماثلة، فبيّن أنّهما، وإن تماثلا في ما على كلّ واحد منهما للآخر، فعليهنّ مزيد إكرام وتعظيم لرجالهنّ وأشار إلى العلّة في ذلك وهو كونه رجلًا يغالب الشّدائد والأهوال، ويسعى دائمًا في مصالح زوجته ويكفيها تعب الاكتساب، فبإزاء ذلك صار عليهنّ درجة للرّجل في مبالغة الطّواعية، وفيما يُفضي إلى الاستراحة عندها»

٣ ـ وقال أيضًا: «﴿دَرَجَةٌ﴾ مبتدأ، و﴿لِلرِّجَالِ﴾ خبره، وهو خبر مسوّغ لجواز الابتداء بالنّكرة، و﴿عَلَيْهِنَّ﴾ متعلّق بما تعلّق به الخبر من الكينونة والاستقرار وجوّزوا أن يكون ﴿عَلَيْهِنَّ﴾ في موضع نصب على الحال، لجواز أنّه لو تأخّر لكان وصفًا للنّكرة، فلمّا تقدّم انتصب على الحال، فتعلّق إذ ذاك بمحذوف وهو غير العامل في الخبر. ونظيره: في الدّار قائمًا رجل، كان أصله رجل قائمٌ، ولا يجوز أن يكون ﴿عَلَيْهِنَّ﴾ الخبر و﴿لِلرِّجَالِ﴾ في موضع الحال، لأنّ العامل في الحال إذ ذاك معنويّ، وقد تقدّمت على جزأي الجملة، ولا يجوز ذلك ونظيره قائمًا في الدّار زيد. وهو ممنوع ـ لا ضعيف كما زعم بعضهم ـ فلو توسّطت الحال وتأخّر الخبر، نحو: زيد قائمًا في الدّار، فهذه مسألة الخلاف بيننا وبين أبي الحسن، وأبو الحسن يُجيزها، وغيره يمنعها».

٤ ـ وقال المراغي: «أمّا الدّرجة الّتي للرّجال عليهنّ فهي الرّئاسة، والقيام على المصالح، كما فسّرتها الآية: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ النّساء: ٣٤.

فحياة الزّوجيّة حياة اجتماعيّة تقتضي وجود رئيس يُرجع إليه حين اختلاف الآراء والرّغبات، حتّى لا يعمل كلّ ضدّ الآخر، فتنفصم عُروة الوحدة الجامعة ويختلّ النّظام، والرّجل هو الأحقّ بهذه الرّئاسة، لأنّه أعلم بالمصلحة وأقدر على التّنفيذ بقوّته وماله، ومن ثمّ كان هو المطالَب بحماية المرأة والنّفقة عليها، وكانت هي مطالبة بطاعته فيما لا يحرّم حلالًا، ولا يحلّل حرامًا، فإن نشزت عن طاعته كان له حقّ تأديبها بالوعظ والهجر في المضاجع، والضّرب غير المبرّح، كما يجوز مثله لقائد الجيش وللسّلطان لمصلحة الجماعة»

٥ ـ وقال ابن عاشور: «إثبات لتفضيل الأزواج

في حقوق كثيرة على نسائهم، لكيلا يظنّ أنّ المساواة المشروعة بقوله ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ مطّردة، و لزيادة بيان المراد من قوله ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾ و هذا التّفصيل ثابت على الإجمال لكلّ رجل، و يظهر أثر هذا التّفصيل عند بروز مقتضيات الشّرعيّة و العادية».

٦ـ و قال أيضًا و قوله: «﴿لِلرِّجَالِ﴾ خبر عن ﴿دَرَجَةٌ﴾، قُدّم للاهتمام بما تفيده اللّام من معنى استحقاقهم تلك الدّرجة، كما أشير إلى ذلك الاستحقاق في قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ النّساء: ٣٤.

و في هذا الاهتمام مقصدان:

أحدهما: دفع توهّم المساواة بين الرّجال و النّساء في كلّ الحقوق، توهّمًا من قوله آنفًا ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾.

و ثانيهما: تحديد إيثار الرّجال على النّساء بمقدار مخصوص، لإبطال إيثارهم المطلق، الّذي كان متّبعًا في الجاهليّة». [ثمّ بيّن أنّ هذه الدّرجة موافقة لما في الرّجال من قوّة عقليّة و جسميّة، و ذكر حقوق الرّجل على المرأة تفصيلًا، فلاحظ]

٧ـ و قال الخطيب: «و التّعبير بـ﴿دَرَجَةٌ﴾ يعني أنّ هذا التّفاوت لايمسّ جوهر الاعتبارات الإنسانيّة فيهما، فهما إنسانان متساويان في الإنسانيّة. و لكن اختلافهما النّوعيّ أدّى إلى الاختلاف الوظيفيّ في الحياة بينهما، فكما كانا رجلًا و امرأة في الجنس، كانا أوّلًا و ثانيًا في الرّتبة، و ليس هذا بالّذي يدخل الضّيم على أيّ منهما، مادام يجري حياته على النّحو الّذي يلائم طبيعته...»

٨ـ و قال فضل الله: «في أجواء الحديث عن الطّلاق، جاءت هذه اللّفتة القرآنيّة ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ﴾ لتضع العلاقة بين الرّجل و المرأة في نطاقها الإسلاميّ، الّذي يرتكز على الأسلوب الواقعيّ الحكيم، من خلال تشريعه لبناء الأسرة في حياة المجتمع.

فالرّجل و المرأة يلتقيان في خطّ المسؤوليّة على صعيد واحد، فليس هناك أيّ انتقاص من شخصيّة المرأة كإنسان في ما أوجبه الله و ما حرّمه، و في ما أباحه و ما دعا إليه، فالمرأة الزّانية و السّارقة في نصّ القرآن، كالرّجل الزّاني و السّارق...» [ثمّ ذكر آية ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ الأحزاب: ٣٥، و قال:]

فإنّنا نستشفّ من هذه الآية و غيرها أنّ الرّجل و المرأة سواء في التّقييم من حيث طبيعة المسؤوليّة كمبدإ، و من حيث ساحتها العامّة و الخاصّة، ممّا يعني تسوية مطلقة في هذا المجال. و تبقى القضيّة، في مجال العلاقات بينهما، تتّخذ سبيلًا آخر في حساب المسؤوليّة المشتركة، من حيث توزيع الأدوار في نطاق نظام العائلة و في غيره. فقد جعل الإسلام للرّجل امتيازًا نابعًا من بعض الخصائص الذّاتيّة الّتي قد تجعله أكثر قدرة على الممارسة، و من تحمّله المسؤوليّة الماليّة للعلاقة؛ و ذلك على أساس تنظيميّ لقانون الأسرة؛ و ذلك ما أوضحته الآية الكريمة ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ

عَلَى النِّسَاءِ... ﴾». [ثمّ شرح هذه الآية شرحاً وافياً. فلاحظ] هذه ما في الآية (١) من النّكات.

(٢) ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللهِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾

قالوا في تعبير: ﴿أَعْظَمُ دَرَجَةً﴾ ما لفظه مختلف ومعناه واحد:

١ ـ فقال الطّبريّ ـ ونحوه النّحّاس ـ: «أرفع منزلة عنده، من سُقاة الحاجّ وعُمّار المسجد الحرام، وهم بالله مشركون».

وقال أبو السّعود: «أعلى رتبة وأكثر كرامة ممّن لم يتّصف بها كائناً من كان، وإن حاز جميع ما عداها من الكمالات الّتي من جملتها السّقاية والعمارة».

٢ ـ وقال الطّوسيّ: «معناه يضاعف فضلهم عند الله مع شرف الجنس، ولو قال: أعلى درجة، أفاد شرف الجنس فقط».

٣ ـ وقال الزّجّاج: «﴿دَرَجَةً﴾ منصوب على التّمييز. المعنى: أعظم من غيرهم درجة».

(٣) ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللهُ الْحُسْنَىٰ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾

وفيها نكات وبحوث:

١ ـ هذه الآية تفصيل لما أجمله مرّتين في الآية ٧. قبلها ﴿آمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾. فقد أطلق الإنفاق فيها ولم يقيّده إلّا بقوله: ﴿مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾، ترغيباً وتعجيلاً للإنفاق، ممّا جعل الإنسان خليفة فيه لغيره، وسيكون غيره خليفة له بانتقاله إليه، فالمال عارية موقّتة بيد الإنسان زمناً قليلاً. وقد أكّده تكراراً وتلوّا الإنفاق فيها للإيمان ـ كالمتلازمين ـ مرّتين: ﴿آمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا﴾، و﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا﴾، ويذكر جزاء الإنفاق قبل تفصيله بقوله: ﴿لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ ثمّ أكّد في الآية بعدها الإيمان بالله والرّسول كأصل موجب للإنفاق بلسان التّوبيخ ونهج التّكرير ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ ثمّ أكّده بذكر نزول القرآن بسياق جدّيّ: ﴿هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَىٰ عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَإِنَّ اللهَ بِكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾

هذا كلّه جاء في الآيات قبلها. أمّا في هذه الآية فقد صدّرها أوّلاً بالتّوبيخ على إمساكهم عن الإنفاق بعد الأمر في تلك الآية، وتأكيده بما ذكر ممّا يستوجب المبادرة إليه معجّلاً، فالتّأخير فيه أمر غير متوقّع يستوجب التّوبيخ والتّقريع.

ثمّ قيّد الإنفاق بـ ﴿سَبِيلِ اللهِ﴾ تسجيلاً للنّيّة الحسنة الغائية، وحصراً للإنفاق بكونه في سبيل الله، وتحذيراً من غيره من الأغراض النّازلة، ثمّ كرّر ما ذكره سابقاً بلسان: ﴿مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾، مرّة ثانية ترغيباً إلى الإنفاق بلسان آخر ﴿وَلِلَّهِ

مِيرَاثُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، تأكيدًا أنّ الإنسان ليس مالكًا لما في يده واقعًا، بل هو شيء قليل من جملة ميراث السّماوات والأرض الواسع الكبير المملوك لله تعالى حقًّا، ثمّ نفى المساواة بين من أنفق وقاتل قبل فتح مكّة، ومن أنفق وقاتل بعدها ـ ممّا يدلّ على أنّ سورة الحديد المدنيّة نزلت بعد الفتح ـ وضمّ فيها «القتال» إلى «الإنفاق»، مشيرًا إلى أنّ الإيمان الصّادق، كما يدعو إلى الإنفاق في سبيل الله يدعو إلى القتال في سبيل الله أيضًا فهما ملازمان للإيمان.

ثمّ فسّر عدم المساواة بين الفريقين، بأنّ من أنفق وقاتل قبل الفتح أعظم درجةً ممّن أنفق وقاتل بعد الفتح، ولم يكتف بنفي المساواة.

ويلفت النّظر أنّه فصّل بين الفريقين بجملة معترضة ﴿أُولٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً﴾ مسرعًا بتبيين الفرق، ثمّ قال ﴿مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا﴾.

وأيضًا فرّق بين الفريقين بالتّعبير عن الفريق الأوّل بقوله ﴿مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ﴾ مشيرًا إلى قلّتهم، وأنّهم كانوا في صدق النّيّة ووفاقهم في صفّ الجهاد كرجل واحد، وقد عبّر عن الفريق الثّاني بقوله ﴿مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا﴾ مشيرًا إلى أنّهم قد كثروا وتفرّقت نيّاتهم، فقاموا صفوفًا مختلفة بدل الصّفّ الواحد للفريق الأوّل.

وأخيرًا بعد إعطاء كلّ فريق حقّهم، وبيان موقعهم في الإنفاق والقتال، قال ﴿وَكُلًّا وَعَدَ اللهُ الْحُسْنٰى﴾، تعميمًا وعد الله بالحسنى للفريقين جميعًا، وأنّ تفضيل الأوّلين على الآخرين ونفي المساواة بينهم، لا يعني أنّ الفريق الثّاني ليس لهم أجر وفضل عند الله أصلًا، ثمّ ذيّله بقوله ﴿وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ تأكيدًا لشمول علمه تعالى دقائق أعمال الفريقين من كلّ الجهات.

فهذه الآية سياقها سياق الآية (٤) الآتية ﴿فَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللهُ الْحُسْنٰى﴾ خصوصًا وأنّ «القتال أو الجهاد» مشترك بين الآيتين، والثّواب والأعراض فيه متفاوتة كثيرًا، فالجزاء الحسنى سوف يكون متفاوتًا للمقاتلين حسب نيّاتهم، ومواقفهم في القيام به، كما أنّه متفاوت للقاعدين، مع أنّ المستفاد من ذيل الآية وعد القاعدين ـ غير أولي الضّرر ـ ﴿الْحُسْنٰى﴾ حسب مواقفهم في القعود أيضًا.

٢ ـ قال ابن عاشور: «إنّما كان المنفقون قبل الفتح والمجاهدون فيه أعظم درجةً في إنفاقهم وجهادهم، لأنّ الزّمان الّذي قبل فتح مكّة كان زمان ضعف المسلمين، لأنّ أهل الكفر كانوا أكثر العرب، فلمّا فُتحت مكّة دخلت سائر قريش والعرب في الإسلام، فكان الإنفاق والجهاد فيما قبل الفتح أشقّ على نفوس المسلمين، لقلّة ذات أيديهم، وقلّة جمعهم قبالة جمع العدوّ. ألا ترى أنّه كان عليهم أن يثبتوا أمام العدوّ إذا كان عدد العدوّ عشرة أضعاف عدد المسلمين في القتال، قال تعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ الأنفال: ٦٥»

وقال فضل الله: «لأنّ هناك فرقًا كبيرًا بين الّذين يجاهدون وينفقون في الظّروف الصّعبة القاسية الّتي

كان الإسلام فيها يعاني من قلّة العدد و العُدّة، في مواجهة القوّة الكافرة الّتي كانت تتميّز بكثرة العدد و العُدّة، و بين الّذين يجاهدون بعد الفتح الّذي كانت القوّة فيه للمسلمين، و ذلك بعد فتح الحديبيّة أو فتح مكّة؛ بحيث لم تكن هناك مشكلة كبيرة في العدد و العتاد، الأمر الّذي يجعل الفئة الأولى في المواقع المتقدّمة في درجات القرب من الله، لأنّ مسألة المعاناة في مواقعهم و الأثر الكبير الإيجابيّ في نصرتهم للإسلام في مواقعهم، تحمل ميزة كبيرة لا تقترب منها الفئة الأخيرة».

فهذان المفسّران ـ و هما من كبار السّنّة و الشّيعة ـ قد فرّقا بين الجهاد قبل الفتح و بعده، من حيث قلّة المسلمين، عِدّةً و عُدّةً قبله و كثرتهم بعده، مع تخصيص الأوّل منهما «الفتح» بفتح مكّة، و تعميم الثّاني إيّاه إلى «صلح الحديبيّة»، لأنّ الله عدّه ﴿فَتْحًا مُبِينًا﴾ الفتح: ١، أو خصّه بسورة كاملة سمّاها بـ«الفتح».

و قولهما صحيح لا ريب فيه، إلّا أنّ هناك فرقًا آخر ـ كما أشرنا إليه سابقًا ـ لا يقلّ أمره عمّا ذكراه، و هو تفاوتهم في صدق النّيّة و إخلاص العمل في ساحات القتال ـ و في صعيد الإنفاق أيضًا ـ إذ كان هذان الأمران قبل الفتح موفورين بين المؤمنين الصّادقين؛ حيث إنّهم كانوا متوكّلين على الله دون عددهم و عُدّتهم، طالبين نصر الله و ثوابه دون الغنيمة الّتي نالوها بعد الفتح، لقوّة احتمال النّصرة و الغلبة على الأعداء في القتال حين ذاك، و مزيد الطّمع في الغنائم، كما تشير إليه الآية (٦) و غيرها.

(٤ و ٥) ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَ الْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَ كُلًّا وَعَدَ اللهُ الْحُسْنَى وَ فَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا * دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَ مَغْفِرَةً وَ رَحْمَةً وَ كَانَ اللهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾

و فيهما نكات:

١ ـ نفى الله في صدر الآية (٤) التّسوية بين القاعدين و المجاهدين، ثمّ شرح عدم التّسوية بينهما، تصريحًا بالتّفضيل مرّتين بـ﴿فَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ...﴾، و صيغة التّفضيل في ﴿فَضَّلَ اللهُ﴾ تفيد المبالغة أيضًا إضافة إلى التّعدية.

٢ ـ قدّم ﴿الْقَاعِدُونَ﴾ عند نفي التّسوية على ﴿الْمُجَاهِدُونَ﴾، و قدّم ﴿الْمُجَاهِدُونَ﴾ على ﴿الْقَاعِدِينَ﴾ عند ذكر التّفضيل مرّتين تأكيدًا لتفاوت البيّن بين الفريقين.

٣ ـ قيّد ﴿الْمُجَاهِدُونَ﴾ بـ﴿فِي سَبِيلِ اللهِ﴾ في الأولى و اكتفى به و لم يكرّره، فلم يقيّد ﴿الْمُجَاهِدُونَ﴾ به مع تكراره مرّتين أخريين، في حين أنّه كرّر قيد ﴿بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ﴾ مرّتين، و اكتفى بهما في الثّالثة، فلم يقيّدها به. كما أنّه قيّد ﴿الْقَاعِدُونَ﴾ في الصّدر بـ﴿غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ﴾، و اكتفى به و لم يكرّره في ثانيه و ثالثه.

و هذا التّفاوت في تكرار القيود و عدمه، حاك عن التّفاوت بينهما دخلًا في التّفضيل؛ حيث قيّد نفي التّسوية صدرًا بالقيود الثّلاثة، و كرّر قيد ﴿بِأَمْوَالِهِمْ

﴿وَأَنفُسِهِمْ﴾ في الوسط، ولم يكرّر شيئاً منها في الذّيل، فلاحظ نظم كلام الله تعالى.

٤ ـ خصّ ﴿فَضَّلَ اللهُ﴾ أوّلاً بـ ﴿دَرَجَةً﴾، وعمّه أخيراً إلى ﴿دَرَجَاتٍ﴾، فيبدو أنّ الفرق بينهما بالإجمال والتّفصيل، دون التّفاوت العدديّ حتّى يقال: إنّه توسعة في التّفضيل وترقّ عن الأقلّ إلى الأكثر مزيداً في التّفضيل من الله. كما ضمّ إلى ﴿دَرَجَاتٍ﴾ في الذّيل ـ مبالغة في الفضل ـ ﴿أَجْرًا عَظِيمًا﴾، و﴿وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾، وجعل ﴿دَرَجَاتٍ﴾ وما بعدها تفسيراً أو تمييزاً لـ ﴿أَجْرًا عَظِيمًا﴾.

٥ ـ ذيّل ﴿فَضَّلَ اللهُ﴾ الأوّل بقوله: ﴿وَكُلًّا وَعَدَ اللهُ الْحُسْنَى﴾ تأكيداً للمجاهدين والقاعدين غير أولي الضّرر كلاهما يشملها وعد الله بالحسنى ـ مع تفاوت بينهما قهراً ـ فلم ييأس القاعدين غير أولي الضّرر بل وعدهم بالحسنى بإزاء تحفّظهم من الإضرار بالمؤمنين المجاهدين، مشيراً إلى أنّ وعد الله بالحسنى لا يشمل القاعدين أولي الضّرر، فلاحظ كمال عدل الله تعالى في جزاء المجاهدين ومن لحق بهم من القاعدين غير أولي الضّرر.

وهذا بيان وإرشاد لنا في طريق تقييم عمل المحسنين والمسيئين، بأن نعاملهم جزاءً وعقاباً حسب حسناتهم وسيّئاتهم، رعايةً للعدل.

٦ ـ فسّروا ﴿دَرَجَةً﴾ بـ «فضيلة» وكذا ﴿دَرَجَاتٍ﴾ بـ «فضائل» ـ وذكر الفخر الرّازيّ ـ وكذا أبو السّعود ـ في انتصابها وجوهاً ثلاثة:

الأوّل: أنّه لحذف الجارّ، والتّقدير: «بدرجة» فلمّا حذف الجارّ وصل الفعل بها، فصارت مفعولاً للفعل.

الثّاني: ﴿دَرَجَةً﴾ أي فضيلة، والتّقدير: وفضّل الله المجاهدين فضيلة، فهي مفعول مطلق. وكذا قال ابن عاشور: «وانتصب ﴿دَرَجَةً﴾ بالنّيابة عن المفعول المطلق المبيّن للنّوع في فعل ﴿فَضَّلَ﴾، إذ الدّرجة هنا زيادة في معنى الفضل، فالتّقدير: فضّل الله المجاهدين فضلاً هو درجة، أي درجة فضلاً».

الثّالث: نصبت تمييزاً. وأضاف أبو السّعود وجهاً رابعاً، وهو كونها حالاً من المجاهدين، أي ذوي درجة. ولا يتفاوت المعنى حسب هذه الوجوه، وإنّما هي تمسّ في الإعراب، يشتغل بها النّحويّون المعربون، وينبغي أن لا يهتمّ بها المفسّرون إلّا بقدر دخالتها في المعنى.

٧ ـ وقالوا أيضاً: إنّ تنكير ﴿دَرَجَةً﴾ وتنوينها للتّفخيم، ولهذا قال الآلوسيّ: «﴿دَرَجَةً﴾ لا يقادر قدرها ولا يبلغ كنهها». وقال ابن عاشور: «للتّعظيم، وهو يساوي مفاد الجمع في قوله الآتي: ﴿دَرَجَاتٍ مِنْهُ﴾».

٨ ـ قالوا في إفراد ﴿دَرَجَةً﴾: ليس المراد بها وحدتها، فقال ابن عاشور: «ليس إفرادها للوحدة، لأنّ ﴿دَرَجَةً﴾ هنا جنس معنويّ لا أفراد له، ولذلك أعيد التّعبير عنها في الجملة الّتي جاءت بعدها تأكيداً لها بصيغة الجمع بقوله: ﴿دَرَجَاتٍ مِنْهُ﴾ لأنّ الجمع أقوى من المفرد».

وقال فضل الله: «الظّاهر أنّ المراد من الدّرجة

ليس الوحدة في الأرقام الحسابيّة، بل المبدأ من حيث النوع؛ وذلك ما يوحيه وقوع الكلمة بعد عشرة عدم الاستواء، لبيان أنّ هذا الفريق أعلى درجة من الفريق الأُخرى؛ فلا يتنافى مع العشرة المذكورة في الآية التالية ﴿دَرَجاتٍ مِنْهُ﴾».

٩ـ قال ابن عاشور: «حقيقة الدَّرَجة أنّها جزء من مكان يكون أعلى من جزء آخر متّصل به؛ بحيث تتخطّى القدم إليه بارتقاء من المكان الّذي كانت عليه بصعود، وذلك مثل درجة العُليّة ودرجة السُّلَّم»

والدَّرَجة هنا مستعارة للعُلوّ المعنوي كما في قوله تعالى ـ الآية (١) ـ: ﴿وَلِلرِّجالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ والعُلوّ المراد هنا علوّ الفضل ووفرة الأجر»

١٠ـ قال الآلوسيّ: «﴿دَرَجَةً﴾ هذا تصريح بما أفهمه نفي المساواة، فإنّه يستلزم التفضيل، إلّا أنّه لم يكتف عن فهمه، اعتناءً به، وليتمكّن أشدّ تمكّن»

وبكون الجملة مُبيّنة ومُوضّحة لما تقدّم، لم تُعطف عليه. وجُوّز أن تكون جواب سؤال ينساق إليه المقال، كأنّه قيل: كيف وقع ذلك التفضيل؟ فقيل: ﴿فَضَّلَ اللهُ﴾».

١١ـ وقال أيضًا: «اللّام ـ كما أشرنا إليه ـ في الجمعين ﴿الْقاعِدُونَ﴾ و﴿الْمُجاهِدُونَ﴾ للعهد، ولا يأباه كون مدخولها وصفًا ـ كما قيل ـ وقد كثيرًا ما ترد (أل) فيه للتّعريف كما صرّح به النّحاة».

١٢ـ اختلفوا في تفسير ﴿دَرَجاتٍ﴾ فقالوا في ﴿دَرَجاتٍ مِنْهُ﴾: الفضائل، أو فضائل من الله في الدّرجات، الدّرجات سبعون درجة ما بين الدّرجتين حُضْر الفرس الجواد المُضمَّر سبعين سنة، فَضَّلوا بسبعين درجة. وقال ابن عطيّة: «درجات الجهاد لو حُصِرت أكثر من هذه، لكن يجمعها بذل النّفس والاعتمال بالبدن والمال في أن تكون كلمة الله هي العُليا»، وعندنا أنّه لا يصحّ التّحديد بذلك إلّا بنقل صحيح عن المعصوم.

وقال قتادة: «الإسلام درجة، والهجرة في الإسلام درجة، والجهاد في الهجرة درجة، والقتل في الجهاد درجة»، وهذا مستفاد ممّا جاء في الآيتين.

وقال ابن زيد: «الدّرجات هي السّبع الّتي ذكرها في سورة التّوبة ١٢٠ و ١٢١ ﴿ما كانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللهِ وَلا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذلِكَ بِأَنَّهُمْ لا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلا نَصَبٌ وَلا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلا يَطَؤُنَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفّارَ وَلا يَنالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلًا إِلّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صالِحٌ إِنَّ اللهَ لا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ * وَلا يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلا كَبِيرَةً وَلا يَقْطَعُونَ وادِيًا إِلّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللهُ أَحْسَنَ ما كانُوا يَعْمَلُونَ﴾. هذه السّبع الدّرجات» وكأنّه أشار بها إلى: ﴿أَنْ يَتَخَلَّفُوا﴾ و﴿لا يَرْغَبُوا﴾، و﴿لا يُصِيبُهُمْ﴾ و﴿لا يَطَؤُنَ﴾، و﴿لا يَنالُونَ﴾ [هذه الخمسة في الآية الأُولى]

و﴿لا يُنْفِقُونَ﴾ و﴿لا يَقْطَعُونَ﴾ [في الآية الثّانية]

فنرى أنّ ﴿دَرَجاتٍ﴾ عند قتادة، وابن زيد هي الأعمال، والحقّ أنّ «الدّرجات» في هذه الآيات هي

درجات الثّواب لأهل الجنّة وهي كثيرة لاتعدّ ولاتحصى، ولعلّ أعلاها درجة رضوان الله كما جاء في قوله ﴿رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ المائدة ١١٩، ﴿وَرِضْوَانٌ مِنَ اللهِ اَكْبَرُ﴾ التوبة ٧٢ وغيرهما من الآيات. فقد ذكر الطّبريّ الأقوال المتقدّمة، ورجّح قول من قال: هي درجات الجنّة محتجًّا بأنّ ﴿دَرَجَاتٍ مِنْهُ﴾ ترجمة وبيان عن قوله في الآية ﴿اَجْرًا عَظِيمًا﴾، ومعلوم أنّ «الأجر» إنّما هو الثّواب والجزاء. ثمّ قال: «وإذ كان ذلك كذلك، وكانت «الدّرجات» و«المغفرة» و«الرّحمة» برحمة منه، كان معلومًا أن لاوجه لقول من وجّه معنى قوله ﴿دَرَجَاتٍ مِنْهُ﴾ إلى الأعمال وزيادتها على أعمال القاعدين عن الجهاد كما قال قتادة وابن زيد».

١٣ ـ اختلفوا في وجه اختلاف ﴿دَرَجَةً﴾ و﴿دَرَجَاتٍ﴾ مفردًا وجمعًا على وجوه:

أحدها أنّ ﴿دَرَجَةً﴾ هي فضل المجاهدين على القاعدين أولي الضّرر ـ ولكنّه لم يصرّح به ـ و﴿دَرَجَاتٍ﴾ هي فضلهم على القاعدين غير أولي الضّرر الّذين صرّح بهم.

قال الزّمخشريّ: «هم الّذين أذن لهم في التّخلّف اكتفاءً بغيرهم، لأنّ الغزو فرض كفاية». ولادليل على ذلك، ولازم هذا الوجه أنّ للقاعدين أولي الضّرر أجرًا أيضًا، والصّحيح في هذا الوجه ما حكاه أبو حيّان عن بعضهم، وهو أنّ «الدّرجة» للقاعدين بغير عذر، و«الدّرجات» للقاعدين بعذر.

ثانيها أنّ ﴿دَرَجَةً﴾ هي علوّ المنزلة وارتفاع القدر مدحًا في الدّنيا، و﴿دَرَجَاتٍ﴾ هي درجاتهم في الجنّة.

ثالثها: قال الفخر الرّازيّ: «فضّل الله المجاهدين في الدّنيا بدرجة واحدة وهي الغنيمة، وفي الآخرة بدرجات كثيرة في الجنّة، بالفضل والرّحمة والمغفرة».

رابعها ما أفاده أيضًا أنّ ﴿دَرَجَةً﴾ للمجاهد بالمال والنّفس فقط، و﴿دَرَجَاتٍ﴾ لمن كان مجاهدًا على الإطلاق في كلّ الأمور في عمل الظّاهر، وعمل القلب، وهو أشرف أنواع المجاهدة، كما قال النّبيّ ﷺ «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر».

خامسها قال القرطبيّ: «التّفضيل بالدّرجة، ثمّ بالدّرجات، إنّما هو مبالغة وبيان وتأكيد».

سادسها قال البيضاويّ: «وقيل المراد بالدّرجة الأولى ارتفاع منزلتهم عند الله سبحانه وتعالى، وبـ«الدّرجات» منازلهم في الجنّة».

سابعها ما قاله أيضًا «وقيل: المجاهدون الأوّلون من جاهد الكفّار، والآخرون من جاهد نفسه، وعليه قوله ﷺ «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر».

ثامنها ـ وهو تعبير وتوضيح للوجه الثّاني حكاه أبو حيّان ـ «وقيل: المجاهدون تستوي رتبهم في الدّنيا بالنّسبة إلى أحوالهم، كتساوي القاتلين بالنّسبة إلى أخذ سلب من قتلوه، وتساوي نصيب كلّ واحد من الفرسان، ونصيب كلّ واحد من الرّجال، وهم في الآخرة متفاوتون بحسب إيمانهم، فلهم درجات بحسب استحقاقهم، فمنهم من يكون له الغفران،

و منهم من يكون له الرّحمة فقط، فكان الرّحمة أدنى المنازل، والمغفرة فوق الرّحمة، ثمّ بعد الدّرجات على الطّبقات، وعلى هذا نبّه بقوله في (٦): ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللهِ﴾، ومنازل الآخرة تتفاوت.»

و سائر ما يوجد في التّفاسير يرجع إلى أحد هذه الوجوه والأولى عندنا هو الفرق بينهما بالإجمال والتّفصيل ﴿دَرَجَةً﴾ مُجمل، و ﴿دَرَجَاتٍ﴾ تفصيل لها، وكلاهما عبارة عن درجات الآخرة، كما فُسّر ﴿دَرَجَاتٍ﴾ في الآية بـ ﴿مَغْفِرَةً مِنْهُ وَرَحْمَةً﴾

١٤ ـ ذكروا في وجه نصب ﴿دَرَجَاتٍ﴾ وما بعدها وُجُوهًا أربعة تقدّمت في ﴿دَرَجَةً﴾.

ملاحظ نصّ أبي حيّان وزاد في ﴿دَرَجَاتٍ﴾ وجهًا خامسًا، وهو كونها بدلًا من ﴿أَجْرًا﴾ أو تأكيدًا لـه كما جوّز رفع ﴿دَرَجَاتٌ مِنْهُ وَمَغْفِرَةٌ وَرَحْمَةٌ﴾ على إضمار تلك درجات لكنّه مشروط بثبوت القراءة بها عند القُرّاء.

وأمّا ﴿أَجْرًا﴾ فمنصوب بـ ﴿فَضَّلَ﴾ و حتمل الزّمخشريّ كونه حالًا عن ﴿دَرَجَاتٍ﴾

١٥ ـ و قال أبو السُّعود: « ﴿دَرَجَاتٍ﴾ بدل من ﴿أَجْرًا﴾، بدل الكلّ مبيّن لكمّيّة التّفضيل و ﴿مَغْفِرَةً﴾ بدل من ﴿أَجْرًا﴾ بدل البعض، لأنّ بعض الأجر ليس من باب المغفرة، أي مغفرة لما فرط منهم من الذّنوب الّتي لا يكفّرها سائر الحسنات الّتي يأتي بها القاعدون أيضًا حتّى تعدّ من خصائصهم. و قوله تعالى: ﴿وَرَحْمَةً﴾ بدل الكلّ من ﴿أَجْرًا﴾ مثل ﴿دَرَجَاتٍ﴾ و يجوز أن يكون انتصابهما بإضمار فعلهما، أي غفر لهم مغفرة ورحمهم رحمةً.»

و قال أبو حيّان: «قيل: الدّرجات باعتبار المنازل الرّفيعة بعد إدخال الجنّة، والمغفرة باعتبار ستر الذّنب، والرّحمة باعتبار دخول الجنّة. و الظّاهر أنّ هذا التّفصيل الخاصّ للمجاهد بنفسه و ماله، و من تفرّد بأحدهما ليس كذلك...»

١٦ ـ قال أبو السُّعود: «و لعلّ تكرير التّفضيل بطريق العطف المُنبئ عن المغايرة، و تقييده تارةً بـ ﴿دَرَجَةً﴾، وأخرى بـ ﴿دَرَجَاتٍ﴾ ـ مع اتّحاد المفضّل والمفضّل عليه حسبما يقتضيه الكلام ويستدعيه حسن النّظام ـ إمّا لتنزيل الاختلاف العنوانيّ بين التّفضيلين و بين الدّرجة و الدّرجات منزلة الاختلاف الذّاتيّ، تمهيدًا لسلوك طريق الإبهام ثمّ التّفسير، رومًا لمزيد التّحقيق والتّقرير، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا هُودًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَنَجَّيْنَاهُمْ مِنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ﴾ هود: ٥٨، كأنّه قيل: فضّل الله المجاهدين على القاعدين درجة لا يُقادر قدرها و لا يُبلغ كنهها ـ إلى أن قال: ـ و إمّا للاختلاف بالذّات بين التّفضيلين و بين الدّرجة و الدّرجات، على أنّ المراد بالتّفضيل الأوّل ما خوّلهم الله تعالى عاجلًا في الدّنيا من الغنيمة والظّفر والذّكر الجميل الحقيق بكونه درجة واحدة، و بالتّفضيل الثّاني، ما أنعم به في الآخرة من الدّرجات العالية الفائتة للحصر، كما ينبئ عنه تقديم الأوّل و تأخير الثّاني، و توسيط الوعد بالجنّة بينهما، كأنّه قيل: و فضّلهم عليهم في الدّنيا درجة واحدة و في الآخرة

درجات لا تحصى، وقد وسّط بينهما في الذّكر ما هو موسّط بينهما في الوجود، أعني الوعد بالحسنى، توضيحًا لحالهما، ومسارعة إلى تسلية المفضول، والله سبحانه أعلم »

ثمّ قال: « هذا ما بين المجاهدين وبين القاعدين غير أولي الضّرر، وأمّا أولوا الضّرر فهم مساوون للمجاهدين عند القائلين بمفهوم الصّفة، وبأنّ الاستثناء من النّفي إثبات؛ وأمّا عند من لا يقول بذلك فلا دلالة للعبارة على ذلك، وقد روي عن رسول الله « لقد خلّفتم في المدينة أقوامًا ما سرتم مسيرًا ولا قطعتم واديًا إلّا كانوا معكم »، وهم الّذين صحّت نيّاتهم ونصحت جيوبهم وكانت أفئدتهم تهوي إلى الجهاد، وبهم ما يمنعهم من المسير من ضرر أو غيره. وبعبارة أخرى « إنّ في المدينة لأقوامًا ما سرتم من مسير ولا قطعتم من واد إلّا كانوا معكم فيه ». ـ إلى أن قال: ـ وقيل: القاعدون الأوّل هم الأضرّاء، والثّاني غيرهم. وفيه من تفكيك النّظم الكريم ما لا يخفى ولا ريب في أنّ الأضرّاء أفضل من غيرهم درجة، كما لا ريب في أنّهم دون المجاهدين بحسب الدّرجة الدّنيويّة »

وهذا الكلام الطّويل على ما فيه من الفوائد، فيه أنّ قيد ﴿غَيْرُ اُولِى الضَّرَرِ﴾ ليس مفهومه أنّ أولي الضّرر مساوون للمجاهدين، بل مفهومه أنّ أولي الضّرر ليس لهم فضل أصلًا لا أنّهم مساوون للمجاهدين، فلاحظ.

(٦) ﴿اَفَمَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللهِ كَمَنْ بَاۤءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللهِ وَمَاْوٰيهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ * هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللهِ وَاللهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾

وفيه بحوث:

١ ـ قالوا في ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ﴾: لهم درجات، كقولهم: « هم طبقات » أي لهم طبقات، فحمل ﴿دَرَجَاتٌ﴾ على أنفسهم مبالغة، كما أشرنا إليه سابقًا فهو مجاز كما قال الطّوسيّ، وهذا قال الزّجّاج ونحوه النّحّاس « أي المؤمنون ذوو درجة رفيعة ... ».

ويبدو من بعضهم أنّه حقيقة قال الفرّاء: « هم في الفضل مختلفون بعضهم أرفع من بعض »

وقال أبو عبيدة: « هم منازل »، ثمّ قال: « مجازها: لهم درجات عند الله »

وقال الطّبريّ: « مختلفو المنازل عند الله، فلمن اتّبع رضوان الله الكرامة والثّواب الجزيل، ولمن باء بسخط من الله المهانة والعقاب الأليم. وقال آخرون: معنى ذلك: لهم درجات عند الله، يعني لمن اتّبع رضوان الله منازل عند الله كريمة ».

وقد وجّهه الطّوسيّ بقوله: « فإن قيل: كيف قال ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ﴾، وإنّما لهم درجات؟ قيل: لأنّ اختلاف أعمالهم قد ميّزهم بمنزلة المختلفي الذّوات، كاختلاف مراتب الدّرجات، لتباعدهم من استواء الأحوال، فجاء هذا على وجه التّجوّز »

ووجّهه الفخر الرّازيّ بقوله: « تقدير الكلام: لهم درجات عند الله، إلّا أنّه حسن هذا الحذف، لأنّ اختلاف أعمالهم قد صيّرتهم بمنزلة الأشياء المختلفة في ذواتها، فكان هذا المجاز أبلغ من الحقيقة، والحكماء

يقولون إنّ النفوس الإنسانيّة مختلفة بالماهيّة»، وقد شرحه واحتجّ بالحديث: «النّاس معادن كمعادن الذّهب والفضّة».

ولمن تأخّر منهم نحوهم من الوجوه، ولأبي حيّان كلام فيه ردّ على الرّازيّ ومن تبعه ـ في كونها مجازًا ـ بجهله وجهلهم بلسان العرب... فلاحظ.

وقال القرطبيّ في: «﴿هُمْ دَرَجَاتٌ﴾ أي ذوو درجات، أو على درجات، أو في درجات، أو هم درجات ...».

٢ ـ اختلفوا في أنّ «الدّرجات» ما كان بين الفريقين، أو ما كان لكلّ منهما.

فقال الطّوسيّ: «قيل في معناه قولان، أحدهما: اختلاف مراتب كلّ فريق من أهل الثّواب، والعقاب، لأنّ النّار أدراك لقوله: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ النّساء: ١٤٥، والجنّة طبقات بعضها أعلى من بعض، كما روي أنّ أهل الجنّة ليرون أهل علّيّين، كما يُرى النّجم في أفق السّماء.

والثّاني: اختلاف مرتبتي أهل الثّواب، والعقاب، فلهؤلاء من النّعيم، والكرامة، ولأُولئك من العذاب والمهانة».

وقال الزّمخشريّ: «أي هم متفاوتون كما تتفاوت الدّرجات. وقيل: ذوو درجات، والمعنى تفاوت منازل المثابين منهم ومنازل المعاقبين، والتّفاوت بين الثّواب والعقاب».

٣ ـ واختلفوا أيضًا في المراد بـ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ﴾ أهُم متّبعو الرّضوان فقط ـ كما هو ظاهر كلام مُجاهد، والسُّدّيّ، وغيرهما، أو الجمعان المذكوران في الآية، كما عن ابن إسحاق وغيره.

قال القُشيريّ: «أي هم أصحاب درجات في حكم الله، فمن سعيد مقرَّب، ومن شقيّ مبْعَد».

وقال ابن عربيّ: «أي كلّ من أهل الرّضا وأهل السّخط، ذوو درجات متفاوتات، أو هم مختلفون اختلاف الدّرجات».

وقال الفخر الرّازيّ: «(هُمْ) ضمير عائد إلى شيء قد تقدّم ذكره، وقد تقدّم ذكر ﴿مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّهِ﴾، وذكر ﴿مَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ﴾، فهذا الضّمير يحتمل أن يكون عائدًا إلى الأوّل، أو إلى الثّاني، أو إليهما معًا، والاحتمالات ليست إلّا هذه الثّلاثة». ثمّ وجّه الأوّل بوجوه أربعة:

١ ـ أنّ «الدّرجات» غالبًا تستعمل في أهل الثّواب، والدّركات في أهل العقاب.

٢ ـ أنّ الله وصف الفريق الثّاني بأنّ: ﴿مَأْوَيهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾، فاختلفت الدّرجات بالفريق الأوّل.

٣ ـ أنّ الله تعالى يُضيف الثّواب والرّحمة في القرآن عدةً ـ إلى نفسه، مثل: ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ الأنعام: ١٢، وغيرها من الآيات، وقال هنا: ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ﴾ فالمراد به أهل الثّواب.

٤ ـ أنّه متأكّد بقوله في الإسراء: ٢١، ﴿انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾.

ووجّه الثّاني ـ وهو اختصاص الدّرجات بأهل

المتخط ـ بأنّ الضمير عائد إلى الأقرب وأيّده بقوله ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا﴾ الأحقاف: ١٩، وبقول النبيّ ﷺ: «إنّ أهون أهل النّار عذابًا يوم القيامة رجل يُحذى له نعلان من نار...».

والوجه الثالث بأنّ درجات كلّ منهما متفاوتة حسب تفاوت أعمالهم، كما قال: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ الزلزال: ٧، ٨.

والوجه الأوّل عندنا أقوى وأظهر بالسّياق، لما جاء فيه من الوجوه.

(٧) ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾

(٨) ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا وَلِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾

وفيهما بحوث:

١ ـ سياق الآيتين وما جاء في تفسيرهما واحد، فأكثرهم فسّروا «الدّرجات» فيهما بما للمؤمنين من الثّواب وما للكافرين من العقاب، ويساعده ما جاء قبل الآيتين من ذكر المؤمنين والكافرين، فقبل الأولى في الآية ١٢٥: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ ثمّ مدح المؤمنين في آيات إلى أن يصل إلى ذمّ الكافرين في آيات آخرها ١٣١: ﴿ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ﴾، ثمّ قال: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا﴾.

وجاء قبل الثّانية ذكر الولد الصّالح في الآية ١٥: ﴿حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي﴾ إلى أن قال في ١٧: ﴿وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَكُمَا أَتَعِدَانِنِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِي﴾، ثمّ ذكر الإنس والجنّ ـ إلى أن قال ـ ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا﴾.

ولكن سياق الآيتين أمسّ بالكافرين والعاصين، فذيل الأولى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾، وذيل الثّانية: ﴿وَلِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾، ولا يناسب هذا إلّا من يستحقّ العقاب.

واحتمل الفخر الرّازيّ في الآية الأولى وجهين: أحدهما أنّ قوله: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا﴾، عامّ في المطيع والعاصي، ثانيهما أنّ ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا﴾ خاصّ بأهل الطّاعة، وقوله: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ مختصّ بأهل الكفر والمعصية.

وذكر أيضًا في الآية الثّانية وجهين: أوّلهما ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا﴾ خاصّ بالمؤمنين، وذلك لأنّ المؤمن البارّ بوالديه له درجات متفاوتة، ومراتب مختلفة، وثانيهما أنّه عائد إلى الفريقين.

٢ ـ وقد أشكلوا أنّ ﴿دَرَجَاتٌ﴾ يناسب أهل الطّاعة ولأهل المعصية دركات؟

وأجاب الفخر الرّازيّ عنه بوجوه، أحسنها ـ ويشاركه فيه غيره ـ أنّه على جهة تغليب أهل الجنّة على أهل النّار تشريفًا لهم.

٣ـ وطرحو فيهما ما تقدّم في غيرهـا، مـن أنّ المراد بالدّرجات الجزاء، أو الأعمال، وسياق الآيات يناسب الجزاء، فلاحظ.

٩١. ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾

و فيها بُحُوثٌ:

١ـ اختلفوا فيها كغيرها هل المراد بـ﴿دَرَجَاتٌ﴾ الأعمال أو درجات الجنّة ـ والظّاهر هو الثّاني بقرينة ﴿مَغْفِرَةٌ﴾ ـ وقد أوّلها ابن عربيّ إلى مراتب الصّفات، وروضات جنّات النّفس.

و قـال النّيسـابوريّ: «أي سـعادات روحانيّـة متفاوتة في الصّعود والارتفاع، ولكن اسـتغراق كـلّ واحد في سعادته الخاصّة به يمنعه عن التّألّم مـن حـال من فوقه، كما قال سبحانه ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ﴾ الأعراف: ٤٣».

و قال أبو السّعود: «لهـم درجـات مـن الكرامـة والزّلفى، وقيل درجات عالية في الجنّـة وهـو إمّـا جملة مبتدأة مبنيّة على سؤال نشأ من تعداد مناقبهم، كأنّه قيل: ما لهم بمقابلة هذه الخصال؟ فقيل لهم كيت وكيت، أو خبر ثان لـ﴿أُولَئِكَ﴾».

و قال الآلوسيّ: «أي كرامة وعُلوّ مكانـة، علـى أن يراد بالدّرجات العُلوّ المعنويّ، وقد يراد بها العُلوّ الحسّيّ. وفي الخبر عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أنّه ﷺ قال: «في الجنّـة مائـة درجـة لـو أنّ العـالمين اجتمعوا في إحداهنّ لوسعتهم...».

و وجه الجمع على الوجهين ظاهر، والتّنوين للتّفخيم، والظّرف إمّا متعلّق بمحذوف وقع صفة لها مؤكّدة لما أفاده التّنوين، أو بما تعلّق به الخبر، أعني لهم من الاستقرار. وجوّز أبو البقاء أن يكون العامل فيه ﴿دَرَجَاتٌ﴾ لأنّ المراد بها الأجور، وفي إضافته إلى الرّبّ المضاف إلى ضميرهم مزيد تشريف لهم ولطف بهم، وإيذان بأنّ ما وعدهم متيقّن الثّبوت...».

٢ـ وقد قدّر الفخر الرّازيّ «الدّرجات» حسب الصّفات المذكورة قبلها في الآيتين: ٢، ٣. ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾. فقال: «واعلم أنّ الصّفات المذكورة قسمان: الثّلاثة الأوّل هي الصّفات القلبيّة والأحوال الرّوحانيّة، وهي الخوف والإخلاص والتّوكّل.

والاثنتان الأخيرتان هما الأعمال الظّاهرة والأخلاق.

ولاشكّ أنّ لهذه الأعمال والأخلاق تأثيرات في تصفية القلب، وفي تنويره بالمعارف الإلهيّة.

ولاشكّ أنّ المؤثّر كلّما كان أقوى كانت الآثار أقوى وبالضّدّ، فلمّا كانت هذه الأخلاق والأعمال لها درجات ومراتب كانت المعارف أيضًا لها درجات ومراتب، وذلك هو المراد من قوله: ﴿لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾، والثّواب الحاصل في الجنّة أيضًا مقدّر بمقدار هذه الأحوال.

فثبت أنّ مراتب السّعادات الرّوحانيّة قبل الموت وبعد الموت، ومراتب السّعادات الحاصلة في الجنّة

كثيرة ومختلفة، فلهذا المعنى قال: ﴿لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾».

٣ــ وقال ابن عاشور: «جملة ﴿لَهُمْ دَرَجَاتٌ﴾ خبر ثان عن اسم الإشارة، واللّام للاستحقاق، أي درجات مستحقّة لهم، وذلك استعارة للشّرف والكرامة عند الله، لأنّ الدّرجات حقيقتها ما يُتّخذ من بناء أو أعواد لإمكان تخطّي الصّاعد إلى مكان مرتفع منقطع عن الأرض، كما تقدّم عند قوله تعالى ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ البقرة: ٢٢٨، وفي غير موضع. وتُستعار الدّرجة لعناية العظيم ببعض من يصطفيهم فشبّه العناية بالدّرجة تشبيه معقول بمحسوس، لأنّ المكرّم من العُلوّ عُرفًا يكون بالصّعود إليه في الدّرجات، فشبّه ذلك الذي يعرج عليه. وقوله ﴿عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ قرينة المجاز.»

٤ــ وقال مغنيّة: «الدّرجات عند الله تتفاوت تبعًا للجهاد، والتّضحية، وأعلاها من ينتفع النّاس بهم ويتحمّلون الكثير، ليعيش عيال الله جميعًا في ظلّ الأمن والعدل والخصب.»

٥ــ وقال الطّباطبائيّ: «والّذي يشتمل عليه الآية من إثبات الدّرجات لهؤلاء المؤمنين، هو ثبوت جميع الدّرجات لجميعهم، لا ثبوت جميعها لكلّ واحد منهم، فإنّها من لوازم الإيمان، والإيمان مختلف ذو مراتب، فالدّرجات الموهوبة بإزائه كذلك لا محالة ــ إلى أن قال: ــ وممّا تقدّم يظهر أنّ تفسير بعضهم ما في الآية من الدّرجات بدرجات الجنّة ليس على ما ينبغي، وأنّ المتعيّن كون المراد بها درجات القرب كما تقدّم، وإن كان كلّ منهما يلازم الآخر.»

٦ــ وقال مكارم الشّيرازيّ: «هذه الدّرجات مبهمة لم يعيّن مقدارها، وميزانها، وهذا الإبهام يشير إلى أنّها درجات كريمة عالية.»

(١٠) ﴿وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى * جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ مَنْ تَزَكَّى﴾

والمراد بالدّرجات فيها: درجات الجنّة، كما يبيّنها ما بعدها. ولا يحتمل فيها مراتب الأعمال، ولا مراتب نحو المؤمنين والكفّار جميعًا، كما احتمل في سائر الآيات. ويُسجّلها ما قبلها: ﴿إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى﴾ لاحظ: «ج ن ن»: «جنّات»، و«ج هـ ن م»: «جهنّم»، و«ج ر م»: «جرام».

(١١) ﴿انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾

و﴿دَرَجَاتٍ﴾ في هذه أيضًا مثل ما قبلها هي درجات الآخرة، كما قال: ﴿وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ﴾، وقوله: ﴿انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا﴾ إشارة إلى قوله تعالى في الآيتين ١٨، ١٩ قبلها: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا * وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾ ثمّ قال: ﴿كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾.

ولهذا قال الفخر الرّازيّ: «المعنى أنّ تفاضل الخلق في درجات منافع الدّنيا محسوس، فتفاضلهم في درجات منافع الآخرة أكبر وأعظم، فإنّ نسبة التفاضل في درجات الآخرة إلى التّفاضل في درجات الدّنيا كنسبة الآخرة إلى الدّنيا، فإذا كان الإنسان يشتدّ رغبته في طلب فضيلة الدّنيا فبأن تقوى رغبته في طلب فضيلة الآخرة أولى»

وقال أبو السّعود: «لأنّ التّفاوت فيها بالجنّة ودرجاتها العالية الّتي لا يقادر قدرها، ولا يكتنه كنهها، كيف لا وقد عبّر عنه بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر».

وقال فضل الله: «لأنّها تتميّز عن الدّنيا بالأجواء الواسعة المتحدّدة بما يشبه المطلق الّذي جاء في بعض الحديث عن ملامحه في القرآن ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ السّجدة: ١٧، ثمّ أدام الكلام في تكريم الله للإنسان بدرجات.

(١٢ ـ ١٨) تلك الآيات السّبع تتحدّث جميعًا عن رفع الدّرجات، وبعضها راجع إلى الدّنيا، وبعضها إلى الآخرة، وقد تكلّمنا فيها ذيل المبحث الأوّل، فلاحظ.

المحور الثّاني المزيد في آيتين

(١٩) ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

(٢٠) ﴿فَذَرْنِي وَمَن يُكَذِّبُ بِهَٰذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

وفيهما بحوث:

١ ـ سياقهما الوعيد والإنذار للمكذّبين بالآيات بجملة واحدة: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

قال مكارم الشّيرازيّ: «تبيّن هاتان الآيتان واحدة من سنن الله في شأن كثير من عباده المجرمين المعاندين، وهي ما عبّر عنها القرآن بـ«عذاب الاستدراج».

وجاء في موطنين وكلاهما يتعلّقان بمكذّبي آيات الله ومنكريها...»

٢ ـ وقال ابن قتيبة: «الاستدراج: أن يُدنيهم من بأسه قليلًا قليلًا من حيث لا يعلمون، ولا يباغتهم ولا يجاهرهم. ومنه يقال: درجت فلانًا إلى كذا وكذا، واستدرجت فلانًا حتّى تعرف ما عنده، وما صنع، يراد لا تجاهره ولا تهجم عليه بالسّؤال، ولكن استخرج ما عنده قليلًا قليلًا.

وأصل هذا من الدّرجة، وذلك أنّ الرّاقي فيها النّازل منها ينزل مرقاة مرقاة، فاستعير هذا منها».

وقال غيره: «سنأخذهم بالعذاب، كلّما جدّدوا لنا معصية جدّدنا لهم نعمة. تجديد النّعم عند المعاصي، سنمكر بهم، سنأخذهم، نزيّن لهم أعمالهم فنهلكهم. نطوي وإنّ أعمارهم في اغترار منهم. الاستدراج أن تأتيه من حيث لا يعلم ومن حيث تتلطّف له حتّى تغرّه. سنستدرجهم إلى العقوبات حتّى يقعوا فيها من حيث لا يعلمون، سنمهله بعزّته ونزيّن له سوء عمله حتّى يحسب أنّه فيما هو عليه من تكذيبه بآيات الله إلى نفسه محسن... وأصل الاستدراج اغترار المستدرَج بلطف من استدرجه، حيث يرى المستدرِج أنّ المستدرِج إليه محسن، حتّى يورّطه مكروهًا.

سأأخذهم قليلًا قليلًا ولا أباغتهم. يقال: استدرج فلان فلانًا، إذا أتى بأمر يريد ليلقيه في هلكة ولا يكون الاستدراج إلّا حالًا بعد حال. ومنه: فلان يُدرج فلانًا، ومنه: أدرجتُ الثّوب. سنأخذهم من حيث لا يحسبون. قال أهل المعاني: الاستدراج أن تدرج إلى الشّيء في خُفية قليلًا قليلًا، ولا تباغت ولا تجاهر... ومنه الكتاب إذا طوي شيئًا بعد شيء...

أن تطوى على حالة منزلة بعد منزلة. وهو مشتقّ إمّا من الدّرج لانطوائه على شيء بعد شيء، أو من الدّرجة لانحطاطه من مرتبة بعد مرتبة. الاستدراج استفعال من الدّرجة، بمعنى الاستصعاد أو الاستنزال درجة بعد درجة.

ومنه درج الصّبيّ، إذا قارب بين خطاه. وأدرج الكتاب: طواه شيئًا بعد شيء. ودرج القوم: مات بعضهم في أثر بعض. ومعنى ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ﴾ سنستدنيهم قليلًا قليلًا إلى ما يهلكهم ونضاعف عقابهم، سنسوقهم شيئًا بعد شيء ودرجة بعد درجة بالنّعم عليهم والإمهال لهم حتّى يغترّوا ويظنّوا أنّهم لا ينالهم عقاب... وقيل: هو من المدرجة، وهي الطّريق، ودرج إذا مشى سريعًا، أي سنأخذهم من حيث لا يعلمون أيّ طريق سلكوا. والاستدراج: هو الأخذ بالتّدريج، منزلة بعد منزلة. نستدنيهم إلى الهلاك شيئًا فشيئًا... مشتقّ من الدّرجة بمعنى... وهي طبقة من البناء مرتفعة من الأرض، بقدر ما ترتفع الرِّجل للارتقاء منها إلى ما فوقها تيسيرًا للصّعود... الاستدراج: الاستصعاد أو الاستنزال درجة فدرجة. فللاستدراج معنيان: أخذ الشّيء تدريجًا، واللّفّ والطّيّ، ويرجعان إلى مفهوم كلّيّ جامع واحد، وهو العمل التّدريجيّ. يتدرّجون من موقع ضلال إلى موقع ضلال آخر، أو ما يتقلّبون به من نعمة إلى نعمة...»

هذه كلماتهم، وكلّها يرجع إلى معنى واحد، وقد صرّح بعضهم بأنّ هذا تشبيه واستعارة. قال ابن عاشور: «وهو تمثيل بديع يشتمل على تشبيهات كثيرة، فإنّه مبنيّ على تشبيه حُسن الحال برفعة المكان وضدّه بسفالة المكان، والقرينة تعيّن المقصود من الانتقال إلى حال أحسن أو أسوأ»

٣- قال الجُبّائيّ: «يجوز أن يكون هذا العذاب في الدّنيا كالقتل، ويجوز أن يكون عذاب الآخرة»

وقال السُّدّيّ: «هو عذاب يوم بدر»

وقال المراغيّ: «وقد صدق الله وعده، فقد كان كفّار قريش وصناديدها يبالغون في عداوة النّبيّ ﷺ، اغترارًا بكثرتهم وثروتهم -إلى أن قال- حتّى أظهره الله تعالى عليهم في غزوة بدر فلم يعتبروا، ثمّ زادهم غرورًا تغلّبهم عليه آخر معركة أحد حتّى قال أبو سفيان: يوم بيوم بدر، إلى أن كان الفتح الأعظم فتح مكّة، فأظهر رسول الله ﷺ ومن اتّبعه عليهم من حيث لا يعلمون سنّته تعالى»

وقال مغنيّة: «وقد اغترّ أبو سفيان يوم أحد، وقال: يوم بيوم بدر، حتّى إذا جاء نصر الله والفتح، استسلم صاغرًا»

وقال الطّباطبائيّ: «وقرينة المقام تدلّ على أنّ

المراد به هنا الاستدناء من الهلاك إمّا في الدّنيا أو في الآخرة».

٤ـ وأمّا الإعراب فقال ابن عاشور: «السّين والتّاء في فعل الاستدراج للطّلب، أي طلب منه أن يتدرّج، أي صاعدًا أو نازلًا... ولمّا تضمّن الاستدراج معنى الإيصال إلى المقصود عُدّي بفعله مجرور بـ(منْ) الابتدائيّة، أي مبتدئًا استدراجهم من مكان لا يعلمون أنّه مُفضٍ بهم إلى المبلغ الضّارّ. فـ(حَيْثُ) هنا للمكان على أصلها، أي من مكان لا يعلمون ما يُفضي إليه، وحذف معمول ﴿يَعْلَمُونَ﴾ لدلالة الاستدراج عليه، والتّقدير: لا يعلمون تدرّجه، وهذا مؤذن بأنّه استدراج عظيم لا يظنّ بالمعمول به أن يتفطّن به».

وقال الطّباطبائيّ: «وتقييد الاستدراج بكونه ﴿مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ للدّلالة على أنّ هذا التّقريب خفيّ غير ظاهر عليهم، بل مستبطن فيما يتلهّون فيه من مظاهر الحياة المادّيّة».

٥ـ وأمّا الإشارة، فقال القشيريّ: «الاستدراج أن يُلقي في أوهامهم أنّهم من أهل الوصلة، وفي الحقيقة السّابق لهم من القسمة حقائق الفرقة.

ويقال: الاستدراج استتار الصّيت بالخير في الخلق، والانطواء على الشّرّ في السّرّ مع الحقّ.

ويقال: الاستدراج ألّا يزداد في المستقبل صُحبةً إلّا ازداد في الاستحقاق نقصان رتبة.

ويقال: الاستدراج الرّجوع من توهّم صفاء الحال إلى ركوب قبيح الأعمال، ولو كان صادقًا في حاله لكان معصومًا في أعماله.

ويقال: الاستدراج دعاوي عريضة صدرت عن معانٍ مريضة».

٦ـ أمّا الحديث فقد حكى مغنيّة عن عليّ ﷺ: «كم من مستدرج بالإحسان إليه، ومغرور بالسّتر عليه، ومفتون بحسن القول فيه، وما ابتلى الله أحدًا بمثل الإملاء له»، وأورد مكارم الشّيرازيّ أحاديث عديدة، فلاحظ.

ويلاحظ ثانيًا أنّ آيات المحور الأولى كلّها تبشير، [illegible] منها مدنيّة، والمراد بالدّرجة فيها ما يرجع إلى الدّنيا [illegible]، وأكثر منها مكّيّة، والمراد بالدّرجة فيها جميعًا درجات الجزاء والثّواب في الآخرة، فكلّ من تضمّن مناسبة موضعهم من الدّنيا أو الآخرة.

وأمّا المحور الثّاني ففيه آيتان مكّيّتان ـ تخويف بالعذاب للمكذّبين في الآخرة.

وثالثًا: من نظائر هذه المادّة في القرآن:

الإمهال: ﴿فَمَهِّلِ الْكَافِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْدًا﴾ الطّارق: ١٧

التّثبيط: ﴿وَلَكِنْ كَرِهَ اللهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ﴾ التّوبة: ٤٦

التّعويق: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ﴾ الأحزاب: ١٨

التّبطئة: ﴿وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لَيُبَطِّئَنَّ﴾ النّساء: ٧٢

درر

لفظان، ٤ مرّات: ٣ مكّيّة، ١ مدنيّة
في ٤ سور: ٣ مكّيّة، ١ مدنيّة

مدرار ٣ ٣ دُرّيّ ١ ١ كلّ ذلك ١ دُرّة

النّصوص اللّغويّة

الخليل: درّ اللّبن يدُرّ دَرًّا، وكذلك النّاقة إذا حُلبت فأقبل منها على الحالب شيء كثير، قيل: درّت. وإذا اجتمع في الضّرع من العُرُوق وسائر الجسد قيل: درّ اللّبن.

ودرّت العُرُوق إذا امتلأت دمًا

ودرّت السّماء، إذا كثر مطرها

وسَحابة مِدْرار وناقة دَرُورٌ

ورُوي عن عمر بن الخطّاب أنّه أوصى عُمّاله حين بعثهم، فقال في وصيّته لهم: «أدِرّوا لِقحة المُسلمين» أراد بذلك: فَيْئَهُم وخراجهم؛ والاسم من كلّ ذلك الدِّرّة.

وفي الشّتم يقال: لا درّ درُّه أي لا كثر خيره.

ولله دَرُّكَ، أي خيرك وفَعالُك.

والدَّرير من الدّوابّ: السّريع المُكتنز الخَلْق، المُقتدر.

والدُّرّ: العظام من اللُّؤلؤ، والواحدة: دُرّة.

وكَوْكَب دُرّيّ، أي ثاقب مُضيء، وجمعه: دراريّ.

ودرّيّة من أسماء النّساء.

والدُّرْدُور: موضع من البحر يجيش ماؤه، وقلّما تسلم السّفينة منه. يقال: لَجَّجُوا فوقعوا في الدُّرْدُور.

والدُّرْدُر: موضع منابت الأسنان قبل نباتها وبعد سقوطها.

ويقال: درِد الرّجل فهو أدْرَد، إذا سقطت أسنانه

وظهرت دَرادِرها، وجمعه الدُّرْد

ومن أمثال العرب السّائرة: عيّيتني بأُشُر، فكيف أرجوك بدُرْدُر

ودِرّة السّلطان ما يضرب بها. [واستشهد بالشّعر مرّتين] (٦: ٨)

الأُمَويّ: يقال للبقرى إذا أرادت الفحل: قد استدرّت استدرارًا، وللضّأن: قد استوبلت استيبالًا (الأزهريّ ١٤: ٦١)

ابن شُمَيْل: في قولهم: «لله درّك» أي لله ما خرج منك من خير. (الأزهريّ ١٤: ٦١)

أبو عمرو الشَّيبانيّ: الدّريّة: الرّمح، والدّريئة للصّيد (١: ٢٤٢)

والدّرّارة الّتي يغزل عليها الرّاعي، والّتي يغزلها عليها الرّاعي ثمّ يغزل عليهما (١: ٢٧٢)

يقال للمرأة إذا كانت عظيمة الأليتين، فإذا مشت رجعتا: هي تُدَرْدِر. [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ١٤: ٦٣)

الفرّاء: الدَّرْدَرَى: الّذي يذهب ويجيء في غير حاجة (الأزهريّ ١٤: ٦١)

أبو عُبَيْدَة: الإدرار في الخيل أن يُقِلّ الفرس يده حين يعنق فرفعها، وقد يضعها في الخبب (الأزهريّ ١٤: ٦١)

اللِّحيانيّ: ودفع الله عن دَرّه، أي نفسه (ابن سيده ٩: ٢٦٦)

أبو زَيْد: الدِّرّة في الأمطار، أن يتبع بعضها بعضًا وجمعها دِرَر. (الأزهريّ ١٤: ٦١)

ومن أمثال العرب السّائرة: أعييتني بأُشُر، فكيف أرجوك بدُرْدُر

هذا يخاطب امرأته يقول: لم تقبلي الأدب وأنت شابّة ذات أُشُر في ثغرك، فكيف الآن وقد أسننت حتّى بدت دَرادِرك وهي مغارز الأسنان

ودَرِد الرّجل، إذا سقطت أسنانه، وظهرت دَرادِره

ومثله أعييتني من شُبّ إلى دُبّ، أي من لدن شببت إلى أن دببت

والدِّرّة: دِرّة السّلطان الّتي يضرب بها

يقال: فلان على دَرَر الطّريق، وداري بدَرَر دارك، أي حذائها إذا تقابلت (الأزهريّ ١٤: ٦٢)

وللسّوق دِرّة، أي نفاق (الصّحاح ٢: ٦٥٦)

الأصمعيّ: يقال: فلان دَرَرك، أي قُبالتك. [ثمّ استشهد بشعر]

يقال: هو على دَرَر الطّريق، أي على مَدْرَجته (الأزهريّ ١٤: ٦٢)

أبو عُبَيْد: في حديث النّبيّ ﷺ: «أنّه نهى عن التّلقّي وعن ذبح ذوات الدَّرّ وعن ذبح قَنِيّ الغنم».

ذوات الدَّرّ: ذوات اللّبن. (١: ٤٦)

ابن الأعرابيّ: الدَّرّ: العمل من خير أو شرّ، ومنه قولهم: «لله دَرّك» يكون مدحًا، ويكون ذمًّا، كقولهم: قاتله الله ما أكفره، وما أشعره!

والدَّرّ: النَّفس.

والدَّرّ: اللَّبن.

ودَرّ وجه الرّجل يَدِرّ، إذا حَسُن وجهه بعد العلّة.

ودرّ الجرح يدرّ، إذا كثر، ودرّ الشيء، إذا جُمع، ودرّ إذا عُمل (الأزهريّ ١٤ ٦١)

أبو الهَيْثَم: دَرّت الناقة تدرّ دُرورًا ودرًّا، ودرّ أيضًا

ودرّ السّراج، وسراج درّار ودرير

ودَرّ الفرس درّة فهو درير إذا أسرع في عدوه.

وأصل الدَّرّ في كلام العرب اللّبن

ويقال: «لله درّك». (الأزهريّ ١٤- ٦٠)

ابن أبي الأيمان: الدَّرّ اللّبن. (٣٦٦)

المُبَرِّد: الدِّرّة: هو اسم ما يدُرّ من ثديها، سواء كان ذلك أو غير ذلك (١ ١٩٨)

ودَرُور «فعول» من درّ الشّيء، إذا تتابع (٢ ٢٣٠)

ابن دُرَيْد: دَرّ الضّرع يَدِرّ ويَدُرّ درًّا ودُرُورًا والدَّرّ اللّبن بعينه

وفسّر بعض العلماء باللّغة قولهم: «لله درّك»، قال: أرادوا لله صالح عملك، لأنّ الدَّرّ أفضل ما يُحتلب. قال أبو حاتم: وأحسبهم حصّوا اللّبن، لأنّهم كانوا يفصدون النّاقة فيشربون دمها ويفتظّونها فيشربون ماء كَرِشها، فكان اللّبن أفضل ما يحتلبون

ويقال: دَرّت عينه بالدّمع، ودرّ السّحاب بالمطر درًّا ودُرُورًا

ومثل من أمثالهم: «ما اختلفت الدِّرّة والجِرّة»

ودرّ الفرس دريرًا إذا عدا عدوًا شديدًا سهلًا [ثمّ استشهد بشعر]

والدُّرّة الّتي يُضرب بها: عربيّة معروفة

وقولهم: لا درّ دَرّه، أي لا زكا عمله

ودرّ الخراج وأدرّه عُمّاله، إذا كثر أتاؤه.

وأدرّت المرأة المِغزل، إذا فتلته فتلًا شديدًا، فهي مُدِرّ، والمغزل مُدَرّ، إذا رأيته كأنّه واقف لا يتحرّك من شدّة دورانه

والدُّرّة: معروف، وهو ما عَظُم من اللّؤلؤ. (١ ٧٢)

الدُّرّة: معروفة، وهي الحبّة العظيمة من اللّؤلؤ

والدِّرّة: الشّحبة من الدَّرّ

ودِرّة الضّرع ما اجتمع فيه من اللّبن. (٢ ٢٥٨)

الدَّرّارة: المغزل الّذي يغزل به الرِّعاء الصّوف. (٣ ٣٧٠)

الأزهريّ: يقال درّت الناقة تَدِرّ وتَدُرّ إذا حلبت، وأدرّها فصيلها وأدرّها مريها دُون فصيل، وإنّما مسح ضرعها

ويقال للسّماء إذا أخالت: «دُرِّي دُبَس» بضمّ الدّال، روى ذلك عن العرب ابن الأعرابيّ، وهذا من درّ يدُرّ. (١٤ ٦)

وفي حديث عمرو بن العاص أنّه قال لمعاوية «أتيتك وأمرك أشدّ انفصاحًا من حُقّ الكَهُول، فما زلت أُرِمّه حتّى تركته مثل فَلْكة المُدِرّ»

وذكر القُتَيْبيّ هذا الحديث فأخطأ في لفظه ومعناه. و«حُقّ الكهول» بيت العنكبوت، وقد مرّ تفسيره

وأمّا المُدِرّ فهو الغزّال، ويقال للمغزل نفسها الدّرّارة، وقد أدرّت الغزّالة دَرّارتها، إذا أدارتها لتستحكم قوّة ما تغزله من قُطن أو صُوف.

و«ضَرَبَ فَلْكَة المِدَرّ» مثلًا لاستحكام أمرٍ بعد استرخائه، واتّساقه بعد اضطرابه، وذلك أنّ الغزّال يبالغ في إحكام فلكة مغزله وتقويمها، لئلّا تقلق إذا أدرّ الدرّارة.

وفي حديث ذي الثُّدَيّة المقتول بالنّهروان: كانت له ثُدَيّة مثل البضعة تدردر، أي تَمَرْمَر وتُرَجْرِج.

والدَّردار: ضربٌ من الشّجر معروف. (١٤: ٦٣)

الصّاحب درّ اللّبن يدِرّ درًّا، وكذلك النّاقة.

ودرّت عروقها امتلاءً دمًا.

ودَرّت السّماء: كثر المطر.

وسحابة مِدْرار.

وناقة درور.

ودَرّت حلوبة المسلمين، أي فيئهم وخراجهم.

والاسم الدِّرّة.

واستدرّت المعز: أرادت الفحل.

والتّدرّة: الدّرّ الغزير.

ويسمّونها اليوم درّة، أي نفاق.

وإذا سمّوا قالوا: لا دَرّ درّه، أي لا كثر خيره.

ولله درّك، أي عملك.

والدّرّ: النّفس.

ودَرّ عاعِدُك، أي أخرجه.

والدّرير من الدّوابّ: السّريع المُكْمِر خمقٍ المقتدر.

واستدرّ في عدوه، أي جدّ وأسرع.

والإدرار في الفرس: أن يعتل من يده حتّى يعنق فيرميها.

والدُّرّة معروفة، والجميع الدُّرّ، وهو عظام اللّؤلؤ.

والكوكب الدُّرّيّ: الثّاقب المضيء، والجميع الدّراريّ.

والدِّرّة: درّة السّلطان.

ودررتُ عليه بضرب، أي تابعته.

ودُرّانة: من أسماء النّساء.

والدُّرْدُر: موضع منابت الأسنان قبل نباتها وبعد سقوطها، وفي المثل: «عيّيتني بأشُرٍ فكيف أرجوك بدُرْدُر» وقيل: طرف اللّسان.

ودردرتُ البُسْرة، أي دلكتها بدُرْدُري.

والدُّرْدُور: موضع في البحر يخشى غرقه.

والتّدردر: مشي المرأة لعظمة الأليتين.

وتدردر الشّيء: تمرمر وتحرّك.

وهو يُدردر في الصّحف، أي يُدهدي.

والدَّردرة: حكاية صوت الماء.

ودردر: دعاء الحمير إلى الماء.

والدَّرْدار: صوت الطّبل.

وهو على دَرّه وغرّه، أي قصده.

وفلان دررك، أي تجاهك.

وداري درّ فلان، أي بحذائه.

وخلّ عن درر الطّريق، أي سننه.

وتدرّرته في طريق كذا، أي تحرّيته في ممرّه.

والدّودريّ: الآدر.

ويقولون: هو أسفل من الدُّرْدي لعكر النّبيذ. (٩: ٢٥٥)

الخطّابيّ: في حديث عمرو أنّه قال لمعاوية وهو يحاوره «أما والله لقد تلافيت أمرك وهو أشدّ انفضاحًا[1] من حُقّ الكهول فما زلت أرُمّه بوذائله وأصِلُه بوصائله حتّى تركته على مثل فلْكة المُدِرّ».

قال ابن قُتَيْبة: والمُدِرّ الجارية الّتي يغزل لها الدّرّ، وأراد بالفلكة حلمة ثديها.

وأخبرني الأزهريّ قال: المُدِرّ في كلام العرب الغزّال.

ويقال للمغزل الدّرّارة.

يقال: أدرّ فلان مغزله، إذا أداره متمّمًا فتل. وهذا أشبه بمعنى الحديث ممّا ذهب إليه ابن قُتَيْبة، لأنّ الفلكة إذا انتهت إلى مستغلظ عود المغزل ثبتت ثباتًا لا يزعزعه شيء، ٢١ - ٤٩٠.

الجوهريّ: الدّرّ اللّبن.

يقال في الذّمّ: لا درّ درّه، أي لا كثُر خيره.

ويقال في المدح: لله درّه، أي عمله. ولله درّك من رجل.

وناقة درُور، أي كثيرة اللّبن، ودارٌّ أيضًا

ونُوق دُرّار، مثل كافر وكفّار

وفرس درير أي سريع

والدُّرّة اللُّؤلؤة، والجمع دُرٌّ ودُرّاتٌ

والكوكب الدُّرّيّ الثّاقب المضيء، نُسب إلى الدُّرّ لبياضه. وقد تُكسَر الدّال فيقال: دِرّيّ، مثل سِخْريّ وسُخْريّ ولُجّيّ ولِجّيّ

والدِّرّة الّتي يُضرب بها والدِّرّة أيضًا كثرة اللّبن وسيلانه

وللسّاق دِرّة، أي استدرار للجري

وللسّحاب دِرّة، أي صبّ، والجمع دِرَرٌ

وسماء مِدْرار، أي تَدُرّ بالمطر

ويقال: هما على دَرَر واحد، بالفتح، أي على قصد واحد. ونحن على دَرَر الطّريق، أي على قصده

ودَرَر الرّيح أيضًا مهبّها

ودرّ الضّرع باللّبن يدرّ دُرورًا

ودرّت حَلُوبة المسلمين، أي فيئهم

وأدرّت النّاقة، فهي مُدِرّ، إذا درّ لبنها

والرّيح تُدِرّ السّحاب وتستدِرّه، أي تستحلبه

ومنه قولهم: بين عينيه عِرْق يُدِرّه الغضب. ويقال يحرّكه

والدُّرْدُر مغارز أسنان الصّبيّ. وفي المثل أعييتني بأُشُر، فكيف بدُرْدُر. والجمع الدّرادر

ودَرْدَر الصّبيّ البُسْرة لاكها

والدَّرْدار ضرب من الشّجر

والدُّرْدُور الماء الّذي يدور ويخاف فيه الغرق.

وقولهم: «دَهْ دُرَّيْن وسعد القَيْن» من أسماء الكذب والباطل. ويقال: أصله أنّ سعد القَيْن كان رجلًا من العجم يدور في مخاليف اليمن يعمل لهم، فإذا كسد عمله قال بالفارسيّة «دَهْ بَدْرُود»، كأنّه يودّع قريته، أي أنا خارج غدًا. إنّما يقول ذلك ليُستعمَل، فعرّبته العرب وضربوا به المثل في الكذب، وقالوا

---

(١) في الأصل انصاحًا، وهو سهو. وعند الأزهريّ واللّسان: انفضاحًا وهو الصّواب.

«إذا سمعت بسُرَى القين فإنّه مُصبِّح». [و استشهد بالشعر ٥ مرّات] (٢-٦٥٥)

نحوه الرّازيّ. (٢٢٢)

الهَرَويّ: و قوله: ﴿مِدْرارًا﴾ أي كثرة المطر دعه مدرار، إذا كان غزيرًا دارًّا، و المفعال للمبالغة و لا تؤنّث، يقال: دَرّت السّماء، إذا مطرت.

و في الحديث في صفته ﷺ: «بينهما عِرْق يُدِرّه الغضب» يعني بين حاجبيه عِرْق يمتلئ دمًا إذا غضب، يقال: درّت العُروق إذا امتلأت دمًا، كما يقال: دَرّ الضّرع، إذا امتلأ لبنًا.

و في حديث عمرو: «حتّى تركته مثل فَلْكة المُدِرّ» المُدِرّ: الغزّال، و يقال للمغزل نفسه: الدّرّارة و المِدَرّة، و قد أدرّت الغزّالة دَرّارتها إذا أدارتها لتستحكم قوّة ما تغزله، ضربه مثلًا لإحكامه أمر معاوية بعد استرخائه. [ثمّ ذكر قول القتبيّ و قال:]

و القول هو الأوّل.

و في الحديث: «كما ترون الكوكب الدُّرّيّ في أُفق السّماء»، و في حديث آخر: «الدّجّال إحدى عينيه كأنّها كوكب دُرّيّ».

الدُّرّيّ عند العرب: الشّديد الإنارة نُسب إلى الدُّرّ، و شُبّه صفاؤه بصفائه.

و قال المفسّرون: الكوكب الدُّرّيّ واحد من الكواكب الخمسة العظام. و قال الفرّاء: العرب تسمّي الكواكب العظام الّتي لا تُعرف أسماؤها: الدّراريّ بلا همز.

و في حديث ذي الثُّديّة: «أنّه كانت له ثُديّة مثل البَضْعة تَدَرْدَر» أي تَمَرْمَر و تُرَجْرَج، أي تجيء و تذهب، و منه دُرْدُور البحر، و مثله تَذَبْذَب و تَقَلْقَل و تَزَلْزَل.

و في الحديث: «لا يُحبَس دَرُّكم» يعني ذوات الدَّرّ، يعني أنّها لا تُحشر إلى المصدّق و لا تُحبَس عن المرعى إلى أن تجتمع الماشية، ثمّ تُعدّ لما في ذلك من الإضرار بها. (٢: ٦٢٩)

ابن سيده: درّ اللّبن و الدّمع و نحوهما، يدِرّ و يدُرّ درًّا و دُرورًا، و استَدَرّ: كثر.

«و لا آتيك ما اختلفت الدِّرّة و الجِرّة» و اختلافهما أنّ الدِّرّة تسفُل، و الجِرّة تعلو. و الدِّرّة و الدَّرّ: اللّبن ... [illegible]

... مهاته: الدَّرّ الأطباء.

و قالوا: «لله دَرّك»، و أصله أنّ رجلًا رأى آخر يحلب إبلًا فتعجّب من كثرة لبنها، فقال: لله دَرّك، و قيل: أراد لله صالح عملك، لأنّ الدَّرّ أفضل ما يُحلب.

قال بعضهم: و حسبهم خصّوا اللّبن، لأنّهم كانوا يفصدون النّاقة، فيشربون دمها، و يفتظّونها فيشربون ماء كَرِشها، فكان اللّبن أفضل ما يحتلبون.

و قولهم: «لا دَرّ درّه» أي لا زكا عمله، على المثل.

و دَرّت النّاقة بلبنها و أدرّته.

و ناقة دَرُور: كثيرة الدَّرّ، و ضرّة دَرُور كذلك.

و إبل دُرُر، و دُرّر، و دُرّار.

و عندي أنّ «دُرّارًا» جمع دارّة، على طرح الهاء.

و استدرّ الحَلوبة: طلب دَرّها.

و الاستدرار أيضًا: أن تمسح الضّرع بيدك حتّى

يدرّ للَّبن

و درّت حلوبة المسلمين، يعني فيئهم و خراجهم، وأدرّه عُمّاله، والاسم من كلّ ذلك الدِّرّة

و يقال للرّجل إذا طلب لحاجة فألحّ فيها «أدرّها و إن أبت» أي عالجها حتّى تدرّ، يُكنّى بالدَّرّ هنا عن التيسُّر

و درّ العِرق: سال.

و درّت السّماء بالمطر درًّا و دُرورًا، و سحاب مدرار

و درّت السّوق: نفق متاعها، والاسم الدِّرّة

و درّ الشّيء: لان

و درّ النّبات: التفّ

و درّ الفرس يدِرّ دريرًا: عدا عدوًا شديدًا

و مرّ على درّته، أي لا يثنيه شيء

و فرس درير: مُكتنز الخلق مُقتدر

وأدرّت المرأة المِغزل، وهي مُدِرّة و مُدِرّ -الأخيرة على النّسب- إذا فتلته فتلًا شديدًا، فرأيته كأنّه واقف من شدّة دورانه. و في بعض نُسخ «الجمهرة» الموثوق بها: إذا رأيته واقفًا لا يتحرّك من شدّة دورانه

و المِدَرّارة: الغزل الّذي يغزل به الرّاعي الصّوف

و درّ السّهم دُرورًا: دار دورانًا جيّدًا، و أدرّه صاحبه، و ذلك إذا وضع السّهم على ظُفر إبهام اليد اليسرى، ثمّ أداره بإبهام اليد اليمنى و سبّابتها. حكاه أبو حنيفة قال: ولا يكون دُرور السّهم و لا حنينه إلّا من اكتناز عوده، و حسن استقامته، و التئام صنعته

و الدِّرّة الّتي يُضرب بها، عربيّة معروفة.

و الدُّرّة: اللؤلؤة العظيمة

و كوكب دُرّيّ، و دِرّيّ، و درّيّ: مضيء

فأمّا دُرّيّ، فمنسوب إلى الدُّرّ

و أمّا دِرّيّ، فقد يكون على التخفيف أيضًا

و أمّا درّيّ، فعلى النّسبة إلى «الدَّرّ» فيكون من المنسوب الّذي على غير قياس، ولا يكون على التخفيف الّذي تقدّم، لأنّ «فَعّيلًا» ليس من كلامهم، إلّا ما حكاه أبو زيد من قولهم: سكّينة، في السّكينة، و قد أوضحتُ مشكل هذه المسألة في «الكتاب المخصّص»

و دَرَّيّ السّيف: تلألؤه و إشراقه. إمّا أن يكون منسوبًا إلى الدُّرّ لصفائه و نقائه، و إمّا أن يكون مشبّهًا بالكوكب الدُّرّيّ

و دَرَر الطّريق: قصده و متنه

و هو دَرَرَك، أي حذاءك، و قُبالتك.

واستدرّت المِعزى: أرادت الفحل

و درّ: اسم موضع

و الدَّردرة: حكاية صوت الماء إذا اندفع في بطون الأودية

و الدُّردور: موضع في وسط البحر يجيش ماؤه، و لا تكاد تسلم منه السّفينة

و الدُّردُر: منبت الأسنان عامّة، وقيل: منبتها قبل نباتها و بعد سقوطها. و في المثل: «أعييتني بأشُرٍ فكيف أرجوك بدُردُر».

و دَردر البُسرة: لاكها بدُردُره، و منه قول بعض العرب -و قد جاءه الأصمعيّ-: أتيتني و أنا أدردر

بُسرة [واستشهد بالشعر ٩ مرّات] (٩: ٢٦٢)

الطُّوسيّ: و«مفعال» من ألفاظ المبالغة، يقال: ديمة مِدرار، إذا كان مطرها غزيرًا دائمًا، كقولهم: امرأة مذكار، إذا كانت كثيرة الولادة للذّكور، ومئناث في الإناث، ومفعال لا يؤنّث، يقال: امرأة معطار ومئناث ومذكار، بغير هاء. (٤: ٨٥)

الرّاغِب: قال تعالى: ﴿...مِدْرَارًا﴾، وأصله من الدَّرّ والدِّرّة، أي اللّبن.

ويستعار ذلك للمطر استعارة أسماء البعير وأوصافه، فقيل: للّه درّه، ودرّ درّك. ومنه استعير قولهم للسّوق درّة، أي نفاق، وفي المثل: «سبقت درّته غراره»، نحو سبق سيله مطره. ومنه اشتقّ: استدرّت المعزى، أي طلبت الفحل، وذلك أنّها إذا طلبت الفحل حملت، وإذا حملت ولدت، فإذا ولدت درّت، فكنّي عن طلبها الفحل بالاستدرار. (١٦٦)

نحوه الفيروزاباديّ (بصائر ذوي التّمييز ٢: ٥٩١).

الزّمَخْشَريّ: درّ اللّبن، ودرّت الحَلُوبة درًّا ودُرورًا، وناقة درور، وغُزر درُّها، أي لبنها.

وسحابة مِدرار، ولها درّة ودِرَر، وسماء دِرَر.

وعلاه بالدِّرّة.

وتقول: حرمتني درّك، فاحرمني شرّك.

وكوكب دُرّيّ، وطلعت الدّراريّ: نسب إلى الدُّرّ، وهو كبار اللّؤلؤ.

ومن المجاز: أدرّ اللّه لك أخلاف الرّزق. واستدرّ نعمة اللّه بالشّكر.

وفي بعض الحديث: «استدرّوا الهدايا بردّ الظّروف».

وللّه درّك، ولا درّ درّك.

وفرس درير: كثير الجري.

وفلان مستدِرّ في عدوه.

وأدررت عليه الضّرب: تابعته.

ودرّت العروق: امتلأت دمًا.

وعلى جبينه عرق يُدرّه الغضب.

ودرّت الدّنيا على أهلها، إذا كثر خيرها.

ودرّ ما عنده: أخرجه.

ودرّت حَلُوبة المسلمين: كثر فَيْئُهم وخراجهم.

وأدرّت المرأة المِغزل: فتلته فتلًا شديدًا.

(أساس البلاغة: ١٢٨)

في حديث الاستسقاء: «...ديمًا درَرًا، نافعًا غير ضارّ». الدِّرر: الدّارّ، كقولهم: لحم زِيَم ودين قِيَم. (الفائق ١: ٣٤٢)

[في كتاب النّبيّ ﷺ]: «لا يُحبس درّكم»، أي لا تحشر ذوات ألبانكم إلى المصدّق فتحبس عن المرعى. (الفائق ٢: ٢٨١)

قالت ميمونة بنت كردم رضي اللّه عنها: «رأيت رسول اللّه ﷺ في حجّة الوداع وهو على ناقة، ومعه درّة كدرّة الكتّاب، فسمعت الأعراب والنّاس يقولون: الطَّبطبيّة الطَّبطبيّة»، أي الدّرّة الدّرّة، نصبًا على التّحذير، كقولك: الأسدَ الأسدَ، وإنّما سمّوا الدّرّة بذلك نسبة لها إلى صوت وقعها إذا ضُرب بها، وهو طَبْ طَبْ، ومنه طَبْطاب اللّعب. (الفائق ٢: ٣٥٤)

في ذكر أهل الجنّة: «ويُرفع أهل الغُرَف إلى

غُرفهم في دُرّة بيضاء، ليس فيها قَصْم ولا فَصْم».

الكسر المبين بالقاف وغير المبين بالفاء.

«في دُرّة»: حال من أهل الغُرفة، أي حاصلين في دُرّة، والمعنى كلّ واحد منهم كقولهم: كسانا الأمير حُلّة. (الفائق ٣: ٢٠٠)

الطَّبْرِسيّ: [نحو الطُّوسيّ وأضاف:]

وأصلُ المِدْرار: من دَرّ اللّبن إذا أقبل على الحالب منه شيء كثير، ودَرّت السّماء إذا أمطرت، والدَّرّ: اللّبن. ويقال: لله دَرّه، أي عمله، وفي الذّمّ: لادَرّ دَرّه، أي لاكثر خيره. (٢: ٢٧٥)

المَدينيّ: في حديث أبي قِلابة: «صلّيت الظّهر، ثمّ ركبت حمارًا دَريرًا...».

«الدَّرير»: السّريع العَدْو من الدّوابّ، المُكْتنِز الخلق.

في الحديث: «نهى عن ذبح ذوات الدَّرّ».

«الدَّرّ» هاهنا اللّبن، وقد يكون مصدر: دَرّ اللّبن.

في حديث الاستسقاء: «دِيَمًا دِرَرًا» أي دارًّا، كقوله تعالى: ﴿دِينًا قِيَمًا﴾ الأنعام: ١٦١، أي قائمًا.

(١: ٦٤٩)

ابن الأثير: وفي الحديث: «أنّه نهى عن ذبح ذوات الدَّرّ» أي ذوات اللّبن، ويجوز أن يكون مصدر دَرّ اللّبن، إذا جرى.

ومنه الحديث: «لايُحبَس دَرُّكم» أي ذَواتُ الدَّرّ، أراد أنّها لاتُحشر إلى المصدّق، ولاتُحبس عن المرعى إلى أن تجتمع الماشية ثمّ تُعدّ، لما في ذلك من الإضرار بها.

وفي حديث خزيمة: «غاضتْ لها الدِّرّة» هي اللّبن إذا كثر وسال.

وفي حديث الاستسقاء: «دِيَمًا دِرَرًا» هو جمع دِرّة، يقال: للسّحاب دِرّة أي صَبّ واندفاق.

وقيل: الدِّرَر: الدّارّ، كقوله تعالى: ﴿دِينًا قِيَمًا﴾ الأنعام: ١٦١، أي قائمًا.

وفي حديث عمرو قال لمعاوية: «تلافيتُ أمرك حتّى تركتُه مثل فَلْكة المُدِرّ».

«المُدِرّ» بتشديد الرّاء: الغزّال.

ويقال للمغزل نفسه: الدَّرّارة والمِدَرّة، ضربه مثلًا لإحكامه أمره بعد استرخائه.

وقال القُتَيبيّ: أراد بالمُدِرّ الجارية إذا فَلَّك ثَدياها ودَرّ فيها الماء، يقول: كان أمرك مُسترخيًا فأقمتُه حتّى صار كأنّه حَلَمة ثدي قد أدرّ. والأوّل الوجه. [وقد تركنا بعض الأحاديث حذرًا من التّكرار] (٢: ١١٢)

الصَّغانيّ: دَرّ الفرس، إذا عَدا عَدْوًا سهلًا.

ودَرّ الخراج دَرًّا، إذا كثر ماؤه.

ودَرّ السّراج، إذا صاء، فهو دارٌّ ودرير.

ودُرّ من أعلام الرّجال، بالضّمّ.

ودُرّة من أعلام النّساء.

ودَرّ: غدير في ديار سُلَيم، يبقى ماؤه الرّبيع كلّه.

والدُّرّ: النّفس.

والدُّرّة: الدَّرّ الغزير.

والمضارع من «دَرّ وجه الرّجل» يَدَرّ، بفتح الدّال. (٢: ٥١١)

الفَيُّوميّ: دَرّ اللّبن وغيره دَرًّا من بابي «ضرب»

و«قتل»: كثر. وشاةٌ دارٌّ بغير هاء ودَرُور أيضًا. وشياهٌ دُرّار مثل كافر وكُفّار.

وأدَرّه صاحبه: استخرجه. واستدرّ الشاة: حلبها.

والدَّرّ: اللّبن تسميةً بالمصدر، ومنه قيل: لله درّه فارسًا.

والدَّرّة بالفتح المرّة، وبالكسر هيئة الدَّرّ وكثرته.

والدُّرّة بالضّمّ: اللّؤلؤة العظيمة الكبيرة، والجمع دُرّ بحذف الهاء، ودُرَر مثل غُرفة وغُرف.

والدِّرّة: السّوط، والجمع: دِرَر، مثل سِدرة وسِدَر. (١: ١٩٦)

الفيروزاباديّ: الدَّرّ: النّفس، والسّعر كالمَدَرّة بالكسر، وكثرته كالاستدرار، يدِرّ ويدُرّ.

والدِّرّة بالكسر الاسم.

ولله درّه، أي عمله.

ولا درّ درّه: لا زكى عمله.

ودرّ النّبات: سعف، والنّاقة بلبنها أدرّته، والفرس يدِرّ دريرًا: عدا شديدًا، أو عدْوًا سهلًا، والعرَق: سال، وكذا السّماء بالمطر درًّا ودُرورًا، فهي مِدرار. والسّوق: نفق متاعها، والشّيء: لان، والسّهم دُرورًا: دار دورانًا جيّدًا في الظُّفر، وصاحبه أدرّه، والشّارج أضاءه، فهو دارٌّ ودَرير، والخَراج درًّا: كثر إتاؤه، والوجه: حسُن بعد العلّة، يَدَرّ بالفتح فيه نادر.

والدِّرّة بالكسر: الّتي يُضرَب بها، والدّم، وسيلان اللّبن، وكثرته.

وبالضّمّ: اللّؤلؤة العظيمة، جمعه: دُرّ، ودُرَر، ودُرّات.

ودُرّ من أعلام الرّجال، ودُرّة بنت أبي لهب، وبنت أبي سلمة، صحابيّتان.

وكوكب دُرّيّ: مضيء ويثلّث.

ودُرّيّ السّيف: تلألؤه وإشراقه.

ودَرَر الطّريق: محرّكة: قصده، والبيت: قُبالته، والرّيح مهبّها.

ودرٌّ: غدير بديار بني سُليم.

والدَّرّارة: المِغزَل.

وأدَرّت المِغزل، فهي مُدِرّة ومُدِرّ: فتلته شديدًا حتّى كأنّه واقف من دورانه.

والتّاجة درّ نبسها، والشّيء: حرّكه، والرّيح السّحاب: حلبته.

والدِّرّير كأمير: المكتنز الخلق المقتدر، أو السّريع من الدّوابّ.

وناقة دَرور ودارّ: كثيرة الدّرّ، وإبل دُرُر، ودُرَّر، ودُرّار.

والدُّرْدُريّ كقهقريّ: الّذي يذهب ويجيء في غير حاجة.

والآدَرّ: الطّويل الخُصيي، كالدَّرْدَريّ.

والدّريرة: الدّرّ لغزير.

والدُّرْدُر: منابت أسنان الصّبيّ، أو هي قبل نباتها وبعد سقوطها.

«وأعييتني بأُشُر فكيف بدُرْدُر» أي لم تقبل النّصح شابًّا، فكيف وقد بَدَت درادرك كِبَرًا.

و لدُّرْدُور موضع وسط البحر، يجيش ماؤه، ومصبي بساحل بحر عُمان.

و تدردرت للّحمه اضطربت

و دَرْدَرا البُسْرة: لاكَها

و استدرّت المعزى: أرادت الفحل

و الدّردر صوت الطّبل، و شجر

و دُرّيرات: موضع (۲: ۲۹)

الطُّرَيحيّ: و في الحديث «الودْي يخرج من دريرة البول» هي بالمهملات الثّلاثة كشعير، أي سيلانه

و مثله «إذا انقطعت درّة البول» بالكسر صبّ عقبه الماء في جريانه

و الدّرّة بالكسر الّتي يُضرب بها، و الجمع درَر، مثل سدرة و سدر

و منه الحديث: «كان مع عليّ ﷺ درّة لها سبّابتان» أي طرفان.

و مثله: «كان عليّ ﷺ كلّ بُكرة يطوف في أسواق الكوفة سوقًا سوقًا و معه الدّرّة على عاتقه.»

و في دعاء الاستسقاء «ديمًا دررًا» جمع: درّة ـ يقال للسّحاب درّة ـ أي صبّ و اندفاق. و قيل الدّرر: الدّارّة مثل ﴿دينًا قيمًا﴾ الأنعام: ۱٦۱، أي قائمًا

و الدّرّ بالفتح: كثرة اللّبن و سيلانه، و منه «سَحًا دائمًا غزرُها، واسعًا درّها» أي سيلانها و صبّها و اندفاعها

و في الدّعاء: «اجعل رزقي دارًّا» أي يتجدّد شيئًا فشيئًا، من قولهم: درّ اللّبن إذا زاد و كثر جريانه في ضرع

و قوله: «لله درّهم» دعاء لهم بالخير، و لكن «لله أبوهم» فيه تهكّم. و قيل: تعجّب منهم و ليس بدعاء.

و في الخبر «نهى عن ذبح ذوات الدّرّ» أي اللّبن. (۳: ۳۰۱)

العَدْنانيّ: «الدُّرّة» في اللّغة الفارسيّة، هي السّوط يُضرب به، كما يقول مدّ القاموس. و لكنّها عندما عُرّبت كُسرت دالها فصارت: درّة

و يُخطئ كثيرون فيلفظون دالها مضمومة: دُرّة، و الصّواب كسرها: دِرّة، كما تقول جميع المعاجم، و كتب الأدب

و قد اشتهر عمر بن الخطّاب رضي الله عنه بدرّته و يقول «التّاج» إنّ الدّرّة عربيّة معروفة، و الجمع دِرَر.

و من معاني الدِّرّة:

۱ـ اللّبن أو كثرته

۲ـ للسّوق درّة: رواج درّت السّوق: نفق متاعها

۳ـ مرّ على درّته: مرّ لا يثنيه شيء.

٤ـ الدّم.

أمّا الدَّرّة فمعناها اللّبن أو الكثير منه.

و الدُّرّة هي:

۱ـ اللّؤلؤة العظيمة

۲ـ الببّغاء الصّغيرة (۲۲۰)

مَجْمَعُ اللُّغة: درّت ذات اللّبن تدرّ و تدُرّ درًّا

ودَرُورًا: نزل من ضرعها اللّبن غزيرًا.

ودَرّت السّماء أو السّحابة: نزل منها المطر غزيرًا متتابعًا، فهي مِدْرار، أي كثيرة الدّرّ. وتسكاب مطر

الدُّرّ: اللآلئ العظيمة، واحدتها: دُرّة.

ويقال للمضيء: دُرّيّ، لأنّ الدُّرّ صافي اللّون شديد البريق يُضيء، ومن هذا قيل: كوكب دُرّيّ، أي مضيء مُشرق. (١: ٣٨٧)

نحوه محمّد إسماعيل إبراهيم. (١: ١٨٥)

المُصْطَفَويّ: والتّحقيق أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة هو جريان أمر وسيلانه من شيء آخر، كسيلان اللّبن من الضّرع، والمطر من السّحاب، أو من السّماء باعتبار كون السّحاب في السّماء، والنّفاق والرّبح الحاصل الجاري من السّوق، والعمل المتحصّل من الإنسان، والخير المتولّد منه، والخَراج الحاصل من العمل، أو من المال، أو من الأرض، واللّؤلؤة المتكوّنة فيما بين الأحجار من بعض الأراضي، والدّمع الجاري الخارج من العين.

وأمّا الدّرير فهو «فعيل»، فإنّ الفرس المندفع الشّديد العدْو، كأنّه متحصّل من نوعه ويتراءى جريانه، فهو مصداق الدّرّ ومتّصف به.

وأمّا الدِّرّة الّتي يُضرَب بها فهي نوع من الدّرّ تجري وتستعمل في إجراء النّظم والعدل وإحقاق الحقّ، فكأنّها خير تجري من يد صاحبها.

وأمّا الدَّرَر فهو اسم مصدر أو صفة، أو لغة في الدّرّ، كالطّرْد والطّرَد والدّرْك والدّرَك والقَدْر والقَدَر، فهو المتحصّل من شيء، كوسط الطّريق المتبيّن الواضح، والمنهب من جريان الرّيح وغيرهما.

وأمّا الكثرة واللّبن وأمثالهما فمناسبة لأصل الواحد.

والفرق بينها وبين مادّة الجريان والسّيلان والصّبّ والخير: إنّ الحركة في الجريان والسّيلان ملحوظة في نفسها، وفي الدّرّ باعتبار الخروج والتّحصّل من أمر آخر. والجريان يُستعمل في المائعات والجوامد، والصّبّ يلاحظ فيه الانحدار من فوق، وهو قريب من السّكب، والخير أعمّ من أن يحصل بالحركة أو بغيرها. [ثمّ ذكر الآيات وقال:]

فظهر اللّطف في التّعبير بهذه المادّة دون ما فيه معنى النّور، إشارة إلى أنّ النّور في الزّجاجة يتولّد ويتحصّل من المصباح، كالكوكب الدّرّيّ، فإنّ الكوكب له نور وشعاع وتلألؤ، ولكنّه يتحصّل ويتولّد من نور الله المتعال ويستضيء به، يوقد من شجرة مباركة.

ولا يخفى أنّ المتولّد والمتحصّل من شيء يختلف مفهومه باختلاف الموارد والمصاديق، ففي السّحاب ما يتحصّل ويتولّد منه وهو المطر، وفي العين هو الدّمع، وفي الضّرع هو اللّبن، وفي السّوق هو الرّبح، وفي الإنسان هو العمل الصّالح، وفي الكواكب هو الإضاءة والنّور.

فظهر أنّ النّور والعمل والخير واللّبن وغيرها من مصاديق الأصل، وليس واحد منها من الحقيقة المتأصّلة المستقلّة. (٣: ١٩٦)

النُّصوص التّفسيريّة

مِدْرارًا

١ـ ﴿وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا﴾ الأنعام ٦

ابن عبّاس: مطرًا دائمًا دريرًا كلّما احتاجوا إليه (١٠٦)

غزيرًا دائمًا كثيرًا

مثله أبو روق. (الطُّوسيّ ٤: ٨٥)

نحوه القاسميّ (٦: ٢٢٤٦)، وعبد الكريم الخطيب (٤: ١٣١).

أي متتابعًا في أوقات الحاجات. (البغويّ ٢: ١١٠)

مُقاتل: متتابعًا (١: ٥٥٠)

نحوه الشّربينيّ (١: ٤١١).

متتابعًا مرّة بعد أخرى، ويستوي في المدرار المذكّر والمؤنّث (الفخر الرّازيّ ١٢: ١٥٩)

أبو عُبَيْدَة: أي غزيرة دائمة (١: ١٨٦).

نحوه الطّبريّ (٥: ١٥٠)

ابن قُتَيْبَة: بالمطر، أي غزيرًا من درّ يدرّ (١٥٠)

الزّجّاج: أي ذا غيث كثير، و«مفعال» من أسماء المبالغة يقال: ديمة مدرار، إذا كان مطرها غزيرًا دائمًا، وهذا كقولهم: امرأة مذكار، إذا كانت كثيرة الولادة للذّكور، وكذا مئناث في الإناث.[1]

(٢: ٢٢٩)

نحوه النّحّاس (٢: ٤٠١)، والنّسفيّ (٤: ١٣٥)، وابن جُزَيّ (٢: ٣)

السّجستانيّ: أي دارّة، يعني عند الحاجة إلى المطر، لا أن تدرّ ليلًا ونهارًا، و﴿مِدْرَارًا﴾ للمبالغة (٥٦)

القَيْسيّ: قوله تعالى: ﴿مِدْرَارًا﴾ نصب على الحال من ﴿السَّمَاءَ﴾ أي في حال الإدرار (١: ٢٥٧)

نحوه العُكْبَريّ (١: ٤٨١)، والنّسفيّ (٢: ٣)

الواحديّ: كثير الدّرّ، يقال: سحاب مدرار، وغيث مدرار، إذا تتابع منه المطر (٢: ٢٥٣)

البغويّ: يعني المطر، «مفعال»، من الدّرّ (٢: ١١٠)

الزّمخشريّ: والسّماء المظلّة، لأنّ الماء ينزل منها إلى السّحاب، أو السّحاب أو المطر، والمدرار المغزار (٢: ٦)

نحوه البيضاويّ (١: ٣٠٣)، وأبو حيّان (٤: ٧٦)، وأبو السُّعود (٢: ٣٥٦)، والكاشانيّ (٢: ١٠٨)، وشبّر (٢: ٢٣٧).

ابن عَطيّة: ﴿مِدْرَارًا﴾ بناء تكثير كمذكار ومئناث، ومعناه يدرّ عليهم بحسب المنفعة، لأنّ الآية إنّما سياقها تعديد النّعم، وإلّا فظاهرها يحتمل النّعمة ويحتمل الإهلاك، وتحتمل الآية أن تراد السّماء المعروفة، على تقدير وأرسلنا مطر السّماء، لأنّ ﴿مِدْرَارًا﴾ لا يوصف به إلّا المطر (٢: ٢٦٩)

نحوه أبو الفُتوح. (٧: ٢٣٥)

أبو البَرَكات: والمراد بالمدرار: المبالغة في اتّصال المطر ودوامه، يعني أنّها تدرّ وقت الحاجة إليها، لا أنّها تدوم ليلًا ونهارًا فتفسد. (ابن الجَوْزيّ ٣: ٦)

---

(١) في الكثيرة: لإناث

ابن الجوزيّ: «والمدرار» مفعال، من درّ يدرّ، والمعنى نرسلها كثيرة الدّرّ.

ومِفعال من أسماء المبالغة كقولهم: امرأة مِذكار، إذا كانت كثيرة الولادة للذّكور، وكذلك مئناث.

فإن قيل: السّماء مؤنّثة، فلم ذكر ﴿مِدْرَارًا﴾؟

فالجواب أنّ حكم ما يعدل من النّعوت عن منهاج الفعل وبنائه، أن يلزم التّذكير في كلّ حال، سواء كان وصفًا لمذكّر أو مؤنّث، كقولهم: امرأة مذكار، ومعطار، وامرأة مذكّر ومؤنّث، وهي كفور، وشكور، ولو بُنيت هذه الأوصاف على الفعل لقيل: كافرة، وشاكرة، ومذكّرة، فلمّا عدل عن بناء الفعل، جرى مجرى ما يستغني بقيام معنى التّأنيث فيه عن العلامة، كقولهم: النّعل لبستها، والفأس كسرتها. وكان اختيارهم التّذكير للفرق بين المبنيّ على الفعل والمعدول عن مثل الأفاعيل. (٣: ٦)

الفخر الرّازيّ: قوله: ﴿وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا﴾ يريد الغيث والمطر، فـ﴿السَّمَاءَ﴾ معناه المطر هاهنا، والمدرار: الكثير الدّرّ، وأصله من قولهم: درّ اللّبن، إذا أقبل على الحالب منه شيء كثير، فالمدرار يصلح أن يكون من نعت السّحاب، ويجوز أن يكون من نعت المطر، يقال: سحاب مدرار، إذا تتابع أمطاره، و«مفعال» يجيء في نعت يراد المبالغة فيه. (١٢: ١٥٩)

نحوه القرطبيّ (٦: ٣٩٢)، والنّيسابوريّ (٧: ٧٠)، والخازن (٢: ٩٨)، ورشيد رضا (٧: ٣٠٦).

السّمين: قوله: ﴿مِدْرَارًا﴾ حال من ﴿السَّمَاءَ﴾ إن أريد بها السّحاب، فإنّ السّحاب يوصف بكثرة التّتابع أيضًا، وإن أريد به الماء فكذلك، ويدلّ على أنّه يراد به الماء قوله في الحديث: «إثر سماء كانت من اللّيل»، ويقولون: ما زلنا نطأ السّماء حتّى أتيناكم [ثمّ استشهد بشعر]

وإن أريد بها هذه المظلّة فلابدّ من حذف مضاف حينئذ، أي مطر السّماء، ويكون ﴿مِدْرَارًا﴾ حالًا منه. و«مدرار» مفعال، وهو للمبالغة كامرأة مذكار ومئناث، قالوا: وأصله من درّ اللّبن، وهو كثرة وروده على الحالب. (٣: ١٢)

نحوه الشّوكانيّ (٢: ١٢٧).

ابن كثير: أي شيئًا بعد شيء. (٣: ٨)

السّيوطيّ: يتبع بعضها بعضًا. (٢: ١٣)

البُرُوسَويّ: ﴿مِدْرَارًا﴾ مغزارًا، أي كثير الدُّرُور والصّبّ، وهو حال من ﴿السَّمَاءَ﴾. قال ابن الشّيخ: المدرار مِفعال، وهو من أبنية المبالغة للفاعل، كامرأة مذكار ومئناث، وأصله من درّ اللّبن دُرُورًا وهو كثرة وروده على الحالب. يقال: سحاب مدرار، ومطر مدرار، إذا تتابع منه المطر في أوقات الاحتياج إليه. (٣: ١٠)

نحوه الآلوسيّ (٧: ٩٥).

ابن عاشور: المدرار: صيغة مبالغة، مثل مِنحار لكثير النّحر للأضياف، ومِذكار لمن يولد له الذّكور، من درّت النّاقة ودرّ الضّرع، إذا سمح ضرعها باللّبن. ولذلك سمّي اللّبن الدّرّ. ووصف المطر بالمدرار مجاز عقليّ، وإنّما المدرار سحابه، وهذه الصّيغة يستوي

فيها المذكّر والمؤنّث.

والمراد إرسال المطر في أوقات الحاجة إليه، بحيث كان لا يخلفهم في مواسم نزوله ومن لوازم ذلك كثرة الأنهار والأودية بكثرة انفجار العيون من سعة ريّ طبقات الأرض. وقد كانت حالة معظم بلاد العرب في هذا الخصب والسّعة، كما عمّه الله ودلّت عليه آثار مصانعهم وسدودهم ونسلان الأمم إليها، ثمّ تغيّرت الأحوال بحوادث سماويّة كالجدب الّذي حلّ ببلاد عاد، أو أرضيّة، فصار معظمها قاحلًا، فهلكت أممها، وتفرّقوا أيادي سبا (٦: ٢١)

حسنين مخلوف: غزيرًا متتابعًا في أوقات الحاجة، رحمة منّا وإحسانًا، فعاشوا في خصب وسعة. يقال: درّت السّماء بالمطر تدِرّ وتدُرّ درًّا ودرورًا فهي مدرار: صبّته صبًّا. وأصله من الدّرّ، أي سيلان اللّبن وكثرته، ثمّ استعير للمطر الغزير (١: ٢١٦)

حجازيّ: ﴿السَّمَاءَ﴾ المراد: المطر. ﴿مِدْرَارًا﴾ مبالغًا فيه في الكثرة والغزارة. (٧: ٣٤)

المصطفويّ: ﴿مِدْرَارًا﴾ صيغة «مفعال» للآلة كالمفتاح، وقد تُستعمل في المبالغة، فيها تلازم الآليّة للذّاتيّة. ومن مصاديق أسماء السّحاب والمطر المتحصّل منها، وكلّ من السّحاب المولّد من البحر والمطر المولّد من السّحاب من مصاديق الدّرّ.

والتّعبير بهذه الصّيغة: إشارة إلى إدامة الأمطار وكثرة الإدرار. والإرسال يدلّ على سماء قابل للتّنقّل والإرسال، وهي السّحاب أوّلًا ثمّ المطر. (٣: ١٩٧)

فضل الله: ﴿مِدْرَارًا﴾: غزيرة المطر. يقال: درّت السّماء، إذا نزل منها المطر بكثرة وغزارة، فهي مدرار، أي كثيرة الدّرّ. وأصل الدّرّ هو اللّبن، يقال: درّت النّاقة إذا نزل من ضرعها اللّبن غزيرًا. ويُستعار ذلك للمطر ـ كما يقول الرّاغب ـ استعارة أسماء البعير وأوصافه. فقيل: لله درّه، أي عمله. وفي الذّمّ: لا درّ درّه، أي لا كثر خيره. (٩: ٢٧)

مكارم الشّيرازيّ: المدرار في الأصل من درّ اللّبن، ثمّ انتقل إلى ما يشبهه في النّزول كالمطر. والكلمة صيغة مبالغة. (٤: ٢٠٣)

٢ـ ﴿وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ﴾ هود: ٥٢

ابن عبّاس: مطرًا دائمًا دزيرًا كلّما تحتاجون إليه (١٨٦)

يتبع بعضها بعضًا (الطّبريّ ٧: ٥٧)

نحوه النّحّاس (٣: ٣٥٧)، والثّعلبيّ (٥: ١٧٤)

مقاتل: غزيرًا كثيرًا. (الثّعلبيّ ٥: ١٧٤)

مثله خزيمة بن كيسان. (الثّعلبيّ ٥: ١٧٤)

ابن زيد: يدرّ ذلك عليهم قطرًا ومطرًا (الطّبريّ ٧: ٥٧)

الفرّاء: يقول يجعلها تدرّ عليكم عند الحاجة إلى المطر، لا أن تدرّ ليلًا ونهارًا (٢: ١٩)

نحوه السّجستانيّ. (٨٦)

الطّبريّ: يقول: فإنّكم إن آمنتم بالله وتبتم من كفركم به، أرسل قطر السّماء عليكم يدرّ لكم الغيث

في وقت حاجتكم إليه، وتحيا بلادكم من الجدب والقحط. (٧: ٥٨)

الزّجّاج: ونُصب ﴿مِدْرارًا﴾ على الحال، كأنّه قال: يُرسل السّماء عليكم دارّة، ومعنى ﴿مِدْرارًا﴾ المبالغة. وكان قوم هود ـ أعني عادًا ـ أهل بساتين وزُرُوع وعمارة، وكانت مساكنهم الرّمال الّتي هي بين الشّام واليمن،[1] فدعاهم هود إلى توحيد الله واستغفاره وترك عبادة الأوثان، فلم يطيعوه وتوعّدهم بالعذاب، فأقاموا على كفرهم، فبعث الله عليهم الرّيح، فكانت تدخل في أنوفهم وتخرج من أدبارهم وتُقطّعهم عضوًا عضوًا. (٣: ٥٧)

القيسيّ: قوله تعالى: ﴿مِدْرارًا﴾ حال من السّماء، وأصله الهاء، والعرب تحذف الهاء من «مفعال» على طريق النّسب. (١: ٤٠٦)

نحوه أبو البَرَكات. (٢: ١٨)

الماوَرْديّ: فيه وجهان:

أحدهما: أنّه المطر في إبّانه، قاله هارون التّيميّ.

الثّاني: المطر المتتابع، قاله ابن عبّاس.

ويحتمل وجهين آخرين:

أحدهما: يُدرّه عند الحاجة.

والثّاني: يُدرّ به البركة، وهو مأخوذ من دُرُور اللّبن من الضّرع. (٢: ٤٧٧)

الطُّوسيّ: وظاهر هذه الآية يقتضي أنّ الله تعالى علّق الخبر بالتّوبة ترغيبًا فيها، لأنّه وعد متى تاب العاصي، يرسل السّماء عليهم مدرارًا، وهو الدَّرّ الكثير المتتابع على قدر الحاجة إليه دون الزّائد المفسد مضرّة، ونصبه على الحال. (٦: ٧)

نحوه فضل الله. (١٢: ٧٦)

الواحديّ: قال المفسّرون: «إنّ الله تعالى قد حبس المطر عن قوم عاد ثلاث سنين، وأعقم أرحام نسائهم، فقال لهم هود: إن أنتم آمنتم أحيا الله بلادكم ورزقكم المال والولد» وذلك قوله: ﴿يُرْسِلِ السَّماءَ عَلَيْكُمْ مِدْرارًا﴾. (٢: ٥٧٧)

البغويّ: أي يُرسل المطر متتابعًا مرّة بعد أخرى في أوقات الحاجة. (٢: ٤٥٣)

نحوه الخازن. (٣: ١٩٣)

الميبديّ: ﴿مِدْرارًا﴾ يعني دائمًا ساكبًا، وذلك أنفع ما يكون، وأصله من دَرّ اللّبن، إذا نزل متتابعًا. و«مفعال» من بناء المبالغة، يستوي فيه المذكّر والمؤنّث. (٤: ٤٠١)

الزّمخشريّ: والمدرار: الكثير الدَّرُور كالمغزار، وإنّما قصد استمالتهم إلى الإيمان وترغيبهم فيه بكثرة المطر وزيادة القوّة، لأنّ القوم كانوا أصحاب زروع وبساتين وعمارات، حُرّاصًا عليها أشدّ الحرص، فكانوا أحوج شيء إلى الماء. (٢: ٢٧٥)

ابن عطيّة: و﴿مِدْرارًا﴾ هو بناء تكثير، وكان حقّه أن تلحقه هاء، ولكن حذفت على نيّة النّسب، وعلى أنّ ﴿السَّماءَ﴾ المطر نفسه، وهو من دَرّ يَدُرّ، و«مفعال» قد يكون من اسم الفاعل الّذي هو من ثلاثيّ، ومن اسم الفاعل الّذي هو من رباعيّ، وقول

---

(١) منازلهم هي الأحقاف في جنوب الجزيرة.

من قال: إنّه ألزم للرّباعيّ غير لازم (٢: ١٨٠)

الطَّبْرِسيّ: أي يرسل المطر عليكم متتابعًا متواترًا دارًّا. وقيل: إنّهم كانوا قد أجدبوا فوعدهم هود أنّهم إن تابوا أخصبت بلادهم وأمرعت وهادهم وأثمرت أشجارهم وزكت ثمارهم، بنزول الغيث الّذي يعيشون به. وهذا مثل قوله: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ الطّلاق: ٢، ٣.

(٥: ١٧٠)

نحوه شبّر (٣: ٢٢٣)

أبو الفُتوح: وقوله: ﴿مِدْرَارًا﴾ مفعال من الدّرّ، وأصله: اللّبن، يقال: درّ درّة، أي كثر لبنه وسال. ودرّ إذا سال ومطر، ودرور ومدرار كلاهما للمبالغة [ثمّ استشهد بشعر وقال:] ونصبه على الحال.

(١٠: ٢٨٥)

الفَخْر الرّازيّ: قوله تعالى: ﴿يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا﴾ إشارة إلى تكثير النّعم، لأنّ مادّة حصول النّعم هي الأمطار الموافقة. والمدرار: الكثير الدّرّ، وهو من أبنية المبالغة (١٨: ١١)

العُكْبَريّ: ﴿مِدْرَارًا﴾ حال من ﴿السَّمَاءَ﴾، ولم يؤنّثه لوجهين:

أحدهما: أنّ السّماء: السّحاب، فذكّر مدرارًا على المعنى.

والثّاني: أنّ «مفعالًا» للمبالغة، وذلك يستوي فيه المؤنّث والمذكّر، مثل فعول كصبور، وفعيل كبغيّ.

(٢: ٧٠٣)

ابن عَرَبيّ: ﴿عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا﴾ بماء العلوم الحقيقيّة، والمعارف اليقينيّة (١: ٥٧٠)

القُرطُبيّ: [نحو القَيْسيّ وأضاف:]

وأكثر ما يأتي «مفعال» من «أفعل»، وقد جاء هاهنا من «فعل»، لأنّه من درّت السّماء تدِرّ وتدُرّ، فهي مدرار. وكان قوم هود أعني عادًا أهل بساتين وزروع وعمارة، وكانت مساكنهم الرّمال الّتي بين الشّام واليمن. (٩: ٥١)

نحوه الشّوكانيّ. (٢: ٦٣١)

ابن جُزَيّ: ﴿مِدْرَارًا﴾ بناء تكثير من الدّرّ، يقال: درّ المطر واللّبن وغيره. وفي الآية دليل على أنّ الاستغفار والتّوبة سبب لنزول الأمطار. (٢: ١٠٧)

السَّمين: [نحو العُكْبَريّ وأضاف:]

ويُشكل أنّ «الهاء» حذفت من «مفعال» على طريق النّسب، قاله مكّيّ. (٤: ١٠٦)

نحوه القاسميّ. (٩: ٣٤٥٤)

البُرُوسَويّ: ﴿مِدْرَارًا﴾ من أبنية المبالغة، الفاعل يستوي فيه المذكّر والمؤنّث، وأصله من درّ اللّبن درورًا، وهو كثرة وروده على الحالب. يقال: سحاب مدرار ومطر مدرار، إذا تتابع منه المطر في أوقات الاحتياج إليه. والمعنى: حال كونه متتابعًا دائمًا كلّما تحتاجون. (٤: ١٤٧)

الآلوسيّ: كثير الدّرّ متتابعة من غير إضرار، ومفعال للمبالغة كمعطار ومقدام. (١٢: ٨١)

رشيد رضا: والمدرار: الكثير الدّرور، وأصله كثرة درّ اللّبن، يقال: درّت الشّاة تدرّ درًّا ودرورًا، فهي دارّ بغير «هاء»، أي كثر فيض لبنها. ولعلّ نكتة

التعبير به الإشارة إلى الكثرة النافعة، فإنّ بعضه قد يكون ضارًّا وقد يكون عذابًا، وكانت بلادهم الأحقاف جمع حقف، وهو الرّمل المائل شديد الحاجة إلى المطر لزرعها وشجرها، لأنّ الرّمل يسرع إليه الجفاف إذا قلّ المطر. وروي عن الضّحّاك أنّه أمسك عنهم المطر ثلاث سنين، فأجدبت بلادهم وقحطت بسبب كفرهم. ولا أدري من أين جاءت هذه الرّواية، ولكن يدلّ على شدّة حاجتهم إلى المطر أنّهم لمّا رأوا مادّة العذاب الّذي أنذروا به استبشروا إذ ظنّوا أنّه سحاب يمطرهم (١٢: ١٥)

الطّباطبائيّ: والمدرار: مبالغة من الدّرّ، وأصل الدّرّ: اللّبن، ثمّ استعير للمطر ولكلّ فائدة وتبع فإرسال السّماء مدرارًا: إرسال سحب تمطر أمطارًا متتابعة نافعة تحيا بها الأرض وينبت الزّرع والنّبات، وتثمر بها الجنّات والبساتين. (١٠: ٢٩٩)

حسنين مخلوف: ينزل المطر عليكم كثير الدّرور والتّتابع، من غير إضرار، وكانوا قد منعوه سنين. (١١: ٣٦٦)

عبد الكريم الخطيب: المدرار: الكثير المتتابع، وأصله من درّ اللّبن، إذا جمع في الضّرع، وغزر. والمدرار الّذي يرسله الله من السّماء، هو الغيث الّذي تحيا به الأرض، ويخرج به الحبّ والنّبات، والّذي به تطيب حياة النّاس، ويكثر فيهم الخير. (٦: ١١٥٣)

مكارم الشّيرازيّ: المدرار ـ كما وضّحنا سابقًا ـ مشتقّ من درّ، وهو انصباب حليب الأمّ... ثمّ استعمل في انصباب المطر. والطّريف في الآية أنّها لا تعبّر بـ«ينزل المطر من السّماء» بل قالت: ﴿يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا﴾ بمعنى أنّ المطر يهطل إلى درجة غزيرة حتّى كأنّ السّماء تهطل. وملاحظة أنّ ﴿مِدْرَارًا﴾ صيغة مبالغة أيضًا فتستفاد غاية التّوكيد من هذه الجملة. (٦: ٥٢٢)

٣ ـ ﴿يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا﴾. نوح: ١١

ابن عبّاس: مطرًا متتابعًا دارًّا كلّما تحتاجون إليه، فكان قد حبس الله عنهم المطر أربعين سنة. (٤٨٧)

الطّبريّ: يقول: يسقيكم ربّكم ـ إن تبتم ووحّدتموه وأخلصتم له العبادة ـ الغيث، فيرسل به السّماء عليكم مدرارًا متتابعًا. (٢٩: ٢٤٩)

الزّجّاج: و﴿مِدْرَارًا﴾ كثيرة الدّرّ، أي كثيرة المطر. (٥: ٢٢٩)

نحوه الميبديّ (١٠: ٢٣٩)، والطّباطبائيّ (٢٠: ٣٠)، وفضل الله (٢٣: ١٢٠).

القيسيّ: قوله تعالى: ﴿مِدْرَارًا﴾ نصب على الحال من ﴿السَّمَاءَ﴾ ولم تثبت الهاء في «مفعال» لأنّه للمؤنّث بغير هاء يكون إذا كان جاريًا على الفعل نحو امرأة مذكار ومئناث ومطلاق. (٢: ٤١١)

نحوه أبو الفتوح (١٩: ٤٢٧)، وأبو البركات (٢: ٤٦٤)، والفخر الرّازيّ (٣٠: ١٣٨).

الماورديّ: يعني غيثًا متتابعًا، وقيل: إنّهم كانوا قد أجدبوا أربعين سنة، حتّى أذهب الجدب أموالهم

وانقطع الولد عن نسائهم، فمال ترغيبًا في الإيمان
(٦: ١٠١)

الطُّوسيّ: أي كثيرة الدُّرُور بالغيث والمطر وقيل: إنّهم كانوا قحطوا وأجدبوا وهلكت أولادهم ومواشيهم، فلذلك رغّبهم في ترك ذلك بالرّجوع إلى الله، والدُّرُور: تحلّب الشّيء حالًا بعد حال على الاتّصال، يقال: دَرّ درًّا ودُرُورًا فهو دارّ، والمطر الكثير الدُّرُور: مِدْرار. (١٠: ١٣٥)

نحوه الطَّبْرسيّ. (٥: ٣٦١)

الواحديّ: كثير الدّرّ وهو التّحلّب[1] بالمطر. (٤: ٣٥٧)

الزّمخشريّ: والمِدْرار: الكثير الدُّرُور، و«مفعال» ممّا يستوي فيه المذكّر والمؤنّث، كقولهم: رجل أو امرأة مِعْطار ومِتْفال. (٤: ١٦٢)

نحوه ابن عطيّة (٥: ٣٧٤)، والبيضاويّ (٢: ٥٠٧)، والنّسفيّ (٤: ٢٩٥)، والنّيسابوريّ (٢٩: ٥٧)، والبُرُوسَويّ (١٠: ١٧٦).

ابن عَرَبيّ: بأمطار المواهب والأحوال. (٢: ٧٠٥)

الخازن: أي كثير الدّرّ وهو حَلْب السّماء حالًا بعد حال. (٧: ١٢٨)

أبو حَيّان: ﴿مِدْرَارًا﴾ من الدّرّ، وهو صيغة يستوي فيها المذكّر والمؤنّث، و«مفعال» لا تلحقه تاء إلّا نادرًا، فيشترك فيه المذكّر والمؤنّث، تقول: رجل مِحْدامة ومِطْرابة، وامرأة مِحْدابة ومِطْرابة. (٨: ٣٣٩)

نحوه الآلوسيّ. (٢٩: ٧٣)

السّمين: قوله: ﴿مِدْرَارًا﴾ يجوز أن يكون حالًا من ﴿السَّمَاءَ﴾... [ثمّ ذكر نحو أبي حيّان وأضاف:] وأن يكون نعتًا لمصدر محذوف، أي إرسالًا مدرارًا. (٦: ٣٨٣)

نحوه الشّوكانيّ. (٥: ٣٦٤)

القاسميّ: أي متتابعًا. (١٦: ٥٩٣٥)

عزّة دروزة: كثيرة الهطال. (٦: ١٢٠)

ابن عاشور: والمِدْرار: الكثيرة الدّرّ، والدُّرُور: وهو السّيلان، يقال: دَرّت السّماء بالمطر، وسحاب مِدْرار.

ومعنى ذلك أن يتبع بعض الأمطار بعضًا. و«مِدْرار» زنة مبالغة، وهذا الوزن لا تلحقه علامة التّأنيث إلّا نادرًا. [ثمّ استشهد بشعر] (٢٩: ١٨٤)

مكارم الشّيرازيّ: ﴿يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا﴾[2] والخلاصة إنّ الله تعالى يفيض عليكم

---

(١) التّحلّب: الحلب: استحلاب يومض برقه يُرجى مطره ثمّ يخلف ويقلع وينقشع، وكأنّه من الخلابة، وهي الخداع بالقول اللّطيف.

(٢) مدرارًا: من أصل «درّ» على وزن «جرّ» وتعني في الأصل انسكاب الحليب من ثدي الأمّ، ويُعطي معنى هطول الأمطار، و﴿مِدْرَارًا﴾ صيغة للمبالغة.

بأمطار الرّحمة المعنويّة، و كذلك بالأمطار المادّيّة المباركة.

و من الملاحظ في سياق هذه الآية أنّه يقول ﴿يُرْسِلِ السَّمٰاءَ﴾ فالسّماء يكاد أن تهبط من شدّة هطول الأمطار، و مع أنّها أمطار رحمة و ليست نقمة فلذا لا تسبّب حرابًا و أضرارًا، بل تبعث على الإعمار، و البركة، و الحياة (١٩: ٥٢).

دُرِّيٌّ

اللّهُ نُورُ السَّمٰوٰاتِ وَ الْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكٰوةٍ فِيهٰا مِصْبٰاحٌ الْمِصْبٰاحُ فِي زُجٰاجَةٍ الزُّجٰاجَةُ كَأَنَّهٰا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبٰارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لاٰ شَرْقِيَّةٍ وَ لاٰ غَرْبِيَّةٍ يَكٰادُ زَيْتُهٰا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نٰارٌ نُورٌ عَلىٰ نُورٍ يَهْدِي اللّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشٰاءُ وَ يَضْرِبُ اللّهُ الْأَمْثٰالَ لِلنّٰاسِ وَ اللّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ النّور: ٣٥

أُبَيّ بن كعب: كوكب مضيء. (ابن كثير ٥: ١٠٦)

ابن عبّاس: نجم مضيء من هذه الأنجم الخمسة: عطارد، و المشتري، و الزّهرة، و بهرام، و زُحَل، هذه الأنجم كلّها دُرّيّة. (٢٩٥)

قَتادة: مضيء مبين ضخم. (ابن كثير ٥: ١٠٦)

زَيد بن عليّ: و الدُّرّيّ: المضيء، و الجمع الدّراريّ، مشدّد غير مهموز، و قد يُهمز.

و يقال: الدُّرّيّ: الضّخم الجليل القدر. و يقال: الدُّرّيّ: الطّالع.

و يُقرأ «دُرّيّ» بضمّ الدّال، و غير مهموز فنسبه إلى الله. (٢٩٦)

الفَرّاء: قوله: (كَوْكَبٌ دِرِّيءٌ) يُخفض أوّله و يُهمز... قال: قرأها عاصم كذلك (دِرِّيءٌ) بالكسر. و قال أبو بكر بن عيّاش: قرأها عاصم (دُرِّيءٌ) بضمّ الدّال و الهمز.

و ذُكر عن الأعمش أنّه قرأ (دُرِّيءٌ) و (دُرِّيٌّ) بهمز و غير همز رُويا عنه جميعًا، و لا نعرف جهة ضمّ أوّله و همزه، لا يكون في الكلام «فُعّيل» إلّا عجميًّا، فالقراءة إذا ضممت أوّله بترك الهمز، و إذا همزته كسرت أوّله، و هو من قولك: درأ الكوكب، إذا انحطّ، كأنّه رُجم به الشّيطان فدمغه.

و يقال في التّفسير: إنّه واحد من الخمسة: المشتري، و زُحل، و عطارد، و الزّهرة، و المرّيخ.

و العرب قد تسمّي الكواكب العظام الّتي لا نعرف أسماءها الدّراريّ بغير همز.

و من العرب من يقول: كوكب دِرّيّ، فينسبه إلى «الدُّرّ» فيكسر أوّله و لا يهمز، كما قالوا: سِخْريّ و سُخريّ، و لِجّيّ و لُجّيّ. (٢: ٢٥٢)

نحوه التّستريّ. (٣: ١٤٥)

أبو عُبَيدة: ﴿دُرِّيٌّ﴾ بغير همز، أي مضيء، و يُراد كالدُّرّ، إذا ضممت أوّله، فإن كسرت جعلته «فِعّيلًا» من درأت، و هو من النّجوم الدّراريّ اللّاتي يدرأن. (٢: ٦٦)

أبو زَيد: (كَوْكَبٌ دُرِّيءٌ) من درأته و دريته و عليك بالسّكينة و الوقار. (أبو حيّان ٦: ٤٥٤)

الأخفش: ﴿كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ إذا جعله من الدُّرّ، و (دِرِّيءٌ) من درأ، همزها و جعلها «فِعّيل»

وذلك من تلألئه.

وقال بعضهم (درّيء) مثل «فعّيل». (٢. ٦٤١)

ابن قُتَيْبَة: ﴿كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾: مضيء، منسوب إلى الدُّرّ.

ومن قرأ: (دِرّيء) بالهمز وكسر الدّال، فإنّه من الكواكب الدّراريّ، وهنّ اللّاتي يَدْرَأن عليك، أي يطلعن. وتقديره فعّيل، من «دَرَأت» أي دفعت. (٣٠٥)

الطَّبَريّ: اختلفت القرّاء في قراءة قوله ﴿دُرِّيٌّ﴾ فقرأته عامّة قرّاء الحجاز ﴿دُرّيّ﴾ بضمّ الدّال، وترك الهمز.

وقرأ بعض قرّاء البصرة والكوفة (دِرّيء) بكسر الدّال وهمزة. وقرأ بعض قرّاء الكوفة (دُرّيء) بضمّ الدّال وهمزة.

وكأنّ الّذين ضمّوا داله وتركوا الهمزة، وجّهوا معناه إلى ما قاله أهل التّفسير الّذي ذكرنا عنهم، من أنّ الزّجاجة في صفائها وحسنها كالدُّرّ، وأنّها منسوبة إليه، لذلك من نعتها وصفتها.

ووجّه الّذين قرأوا ذلك بكسر داله وهمزه، إلى أنّه «فعّيل» من درّيء الكوكب، أي دفع ورجم به الشّيطان، من قوله ﴿وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ﴾ النّور: ٨، أي يدفع. والعرب تسمّي الكواكب العظام الّتي لاتُعرَف أسماؤها الدّراريّ بغير همز.

وكان بعض أهل العلم بكلام العرب من أهل البصرة يقول: هي الدّراريء بالهمز، من يَدْرَأن.

وأمّا الّذين قرؤوه بضمّ داله وهمزه، فإن كانوا أرادوا به «دُرّوء» مثل سُبّوح وقُدّوس من درأت، ثمّ استثقلوا كثرة الضّمّات فيه، فصرفوا بعضها إلى الكسرة، فقالوا «دُرّيء» كما قيل ﴿وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا﴾ مريم: ٨، وهو «فُعول» من عتوت عُتُوًّا، ثمّ حُوّلت بعض ضمّاتها إلى الكسر، فقيل: عِتيًّا، فهو مذهب، وإلّا فلا أعرف لصحّة قراءتهم ذلك كذلك وجهًا، وذلك أنّه لايُعرف في كلام العرب «فُعّيل».

وقد كان بعض أهل العربيّة يقول: هو لحن.

والّذي هو أولى القراءات عندي في ذلك بالصّواب قراءة من قرأ ﴿دُرِّيٌّ﴾ بضمّ داله وترك همزه، على النّسبة إلى الدُّرّ، لأنّ أهل التّأويل بتأويل ذلك جاءوا، وقد ذكرنا أقوالهم في ذلك قبل، ففي ذلك مكتفى عن الاستشهاد على صحّتها بغيره. (٩. ٣٢٦)

نحوه البغويّ (٣: ٤١٥)، وأبو البركات (٢: ١٩٥)

الزّجّاج: و ﴿دُرِّيٌّ﴾ منسوب إلى أنّه كالدُّرّ في صفائه وحسنه. وقُرئت (دِرّيّ ودُرّيّ) ـ بالكسر والفتح ـ وقد رُويت بالهمز.

والنّحويّون أجمعون لا يعرفون الوجه فيه، لأنّه ليس في كلام العرب شيء على «فُعّيل»، وبكسر الكسر حيث بالهمز ـ يكون على وزن «فِعّيل» ويكون من النّجوم الدّراريّ الّتي تدرأ، أي تنحطّ وتسير متدافعًا. ويجوز أن يكون (دِرّي) بغير همز مخفّفًا من هذا.

ولايجوز أن يُضمّ الدّال ويُهمز، لأنّه ليس في الكلام «فُعّيل»، ومثال ﴿دُرِّيٌّ﴾ فُعْليّ منسوب إلى

الدُّرّ

ومن كسر الدّال قال (دِرّيء) فكان له أن يهمز ولا يهمز

فمن همز أخذه من دَرَأ يَدْرَأ الكوكب، إذا تدافع مُنقضًّا، فتضاعف ضوؤه. يقال: تدارأ الرّجلان إذا تدافعا، ويكون وزنه على «فِعّيل».

ومن كسرها فإنّما أصله الهمز فخفّف، وبقيت كسرة الدّال على أصلها، ووزنه أيضًا «فِعّيل» كما كان، وهو مهموز (٤: ٤٤)

نحوه الواحديّ (٣: ٣٢٠)

السّجستانيّ: ﴿دُرِّيٌّ﴾ مضيء، منسوب إلى الدُّرّ في صفائه، وإن كان الكوكب أكثر ضوءً من الدُّرّ، ولكنّه يفضل الكواكب بضيائه، كما يفضل الدُّرّ سائر الحَبّ. و﴿دُرِّيٌّ﴾ بلا همز، بضمّ دُرّي، وكسر أوّله حملًا على وسطه وآخره، لأنّه يثقل عليهم ضمّة بعدها كسرة وياء، وكما قالوا: كِرسيّ للكُرسيّ.[1]

و(دُرّيء) مهموز «فُعّيل» من النّجوم الدّراري، الّتي تَدرَأ، أي تنحطّ وتسير متدافعة. يقال: درأ الكوكب، إذا تدافع منقضًّا، فتضاعف ضوؤه. ويقال: تدارأ الرّجلان، إذا تدافعا.

ولا يجوز أن تُضمّ الدّال وتُهمز، لأنّه ليس في الكلام «فُعّيل». ومن قال: ﴿دُرِّيٌّ﴾ «فُعْلِيّ» منسوب إلى الدُّرّ. ويجوز (دِرّيّ) بغير همز، يكون مخفّفًا من المهموز (١٣٤)

الفارسيّ: ابن كثير ونافع وابن عامر وحفص عن عاصم ﴿دُرِّيٌّ﴾ بضمّ الدّال وكسر الرّاء مشدّدة بياء من غير همز. أبو عمرو والكسائيّ (دِرّيء) مهموز بكسر الدّال. أبو بكر عن عاصم (دُرّيء) مهموز بضمّ الدّال وكذلك حمزة.

ومن قرأ (دُرّيّ) احتمل قوله أمرين: أحدهما أن يكون نسبه إلى «الدُّرّ» وذلك لفرط ضيائه ونوره، كما أنّ الدُّرّ كذلك. ويجوز أن يكون «فُعّيلًا» من الدَّرْء، فخفّف الهمزة فانقلبت ياء، كما تنقلب من النّسيء والنّبيء، ونحوه إذا خفّفت ياء.

ومن قرأ (دِرّيء) كان فِعّيلًا من الدَّرْء، مثل السِّكّير والفِسّيق. والمعنى أنّ الخفاء يدفع عنه لتلألئه في ظهوره، فلم يخف كما خفي نحو السُّها، وما لم يُضِئ من الكواكب.

قال أبو عثمان عن الأصمعيّ عن أبي عمرو، قال: مذ خرجت من الخندق لم أسمع أعرابيًّا يقول، إلّا كأنّه كوكب دِرّيء، بكسر الدّال. قال الأصمعيّ: فقلت: أفيهمزون؟ قال: إذا كسروا فحسبك. قال: أخذوه من درأت النّجوم تدرأ، إذا اندفعت، وهذا «فِعّيل» منه.

ومن قرأ (دُرّيء) كان «فُعّيلًا» من الدَّرْء الّذي هو الدّفع. وإن خفّفت الهمزة من هذا قلت: دُرّيّ. وقد حكى سيبويه عن أبي الخطّاب: كوكب دُرّيء، في الصّفات. (٣: ٢٠٠)

نحوه أبو زُرْعة (٤٩٩)، والقَيْسيّ (٢: ١٢١).

الثّعلبيّ: ﴿كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ أي نجم مضيء، ودراريّ النّجوم عظامها

(١) كذا في الأصل

واختلف القرّاء فيه، فقرأ أبو عمرو والكسائيّ مكسورة الدّال مهموزة الياء ممدودة، وهو من قول العرب: دَرَأ النّجم، إذا طلع وارتفع، ومن مكان إلى آخر رجع، وإذا انقضّ في إثر الشّيطان فأسرع، وأصله من الرّفع، ووزنه من الفعل «فِعّيل». وقرأ حمزة وأبو بكر مضمومة الدّال مهموزة ممدودة.

قال أكثر النّحاة: هي لحن لأنّه ليس في الكلام «فُعّيل» بضمّ الفاء وكسر العين.

قال أبو عُبَيْد: وأنا أرى لها وجهًا، وذلك أنّه دُرّوءٌ على وزن «فُعّول» من درأت مثل سُبّوح وقُدّوس، ثمّ استثقلوا كثرة الضّمّات فيه، فردّوا بعضها إلى الكسرة، كما قالوا: عتيًّا وهو «فُعول» من عَتَوت.

وقال بعضهم: هو مشتقّ على هذه القراءة من «الدَّرْء» وهي الدّفع، ويقال: منه: ملح درانيّ.

وقرأ سعيد بن المسيّب وأبو رجاء العطارديّ بفتح الدّال وبالهمز.

قال أبو حاتم: هو خطأ، لأنّه ليس في الكلام «فَعّيل» وإن صحّ عنهما فهما حجّة.

وقرأ الباقون بضمّ الدّال وتشديد الياء من غير همز، نسبوه إلى «الدُّرّ» في صفائه، وهي اختيار أبي عُبَيْد وأبي حاتم. ثمّ قال أبو عُبَيْد: إنّما اخترنا هذه القراءة لعلل ثلاث:

إحداها: ما جاء في التّفسير أنّه منسوب إلى الدُّرّ لبياضه.

والثّانية: للخبر عن النّبيّ ﷺ: «أنّ أهل الجنّة ليرون أهل علّيّين كما ترون الكوكب الدّرّيّ في أفق السّماء».

والثّالثة: إجماع أهل الحرمين عليها. (٧: ١٠٢)

الماورديّ: فيه أربع قراءات:

إحداها: ﴿دُرِّيٌّ﴾ بضمّ الدّال وترك الهمز، وهي قراءة نافع، وتأويلها أنّه مضيء يُشبه الدُّرّ لصفائه ونقائه.

والثّانية: بالضّمّ والهمز، وهي قراءة عاصم في رواية أبي بكر، وتأويلها أنّه مضيء.

والثّالثة: بكسر الدّال وبالهمز، وهي قراءة أبي عمرو والكسائيّ، وتأويلها أنّه متدافع، لأنّه بالتّدافع يصير منقضًّا فيكون أقوى لضوئه، مأخوذ من درأ يدرأ، أي دفع يدفع.

والرّابعة: بالكسر وترك الهمز وهي قراءة المفضّل بن عاصم، وتأويلها أنّه جارٍ كالنّجوم الدّراريّ الجارية من درّ الوادي إذا جرى. (٤: ١٠٣)

الطُّوسيّ: [نقل القراءات وأضاف:]

من قرأ (دِرّيّ) بكسر الدّال، فهو من درأت، أي دفعت. والكوكب درّيّ لسرعة دفعه في الانقضاض، والجمع: الدّراريّ، وهي النّجوم الّتي تجيء وتذهب. وقال قوم: هي أحد الخمسة المضيئة: زُحَل، والمشتري، والمرّيخ، والزّهرة، وعطارد.

ومن قرأ بضمّ الدّال نسبه إلى «الدُّرّ» في صفائه وحسنه. ومن ضمّ الدّال وهمز، فهو غير معروف عند أهل اللّغة، لأنّه ليس في الكلام «فُعّيل» ـ ذكره الفرّاء ـ وقال أبو عُبَيْدة: وجهه أن يكون بفتح الدّال كأنّه «فَعّيل». قال سيبويه: ليس في الكلام «فِعّيل» وإنّما

تُكسَر الفاء مثل «سكّيت».

وروى المفضّل عن عاصم أنّه قرأ بكسر الدّال من غير همز، ولا مدّ، ومعناه: أنّه جار كالنّجوم الدّراريّ الجارية، مأخوذ من درّ الوادي، إذا جرى. (٧: ٤٣٥)

نحوه المَيْبُديّ (٦: ٥٣٣)، والطَّبْرِسيّ (٤: ١٤٣)، وأبو الفُتوح (١٤: ١٤٥).

الزَّمَخْشَريّ: و﴿دُرِّيٌّ﴾ منسوب إلى الدُّرّ، أي أبيض متلألئ. و(درّيء) بوزن سكّيت يدرأ الظّلام بضوئه. و«دِرِّيء» كمرّيق، و(دَرّيّ) كالسّكّينة. (٣: ٦٨)

نحوه شُبّر. (٤: ٣١٨)

ابن عطيّة: أي في الإنارة والضّوء، وذلك يحتمل معنيين: إمّا أن يريد أنّها كالمصباح كذلك، وإمّا أن يريد أنّها في نفسها لصفائها، وجودة جوهرها كذلك، وهذا التّأويل أبلغ في التّعاون على النّور.

وقرأ نافع وابن عامر وحفص عن عاصم ﴿دُرِّيٌّ﴾ بضمّ الدّال وشدّ الياء.

ولهذه القراءة وجهان: إمّا أن يُنسب الكوكب إلى «الدُّرّ» لبياضه وصفائه، وإمّا أن يكون أصله درّيء مهموز من «الدّرء» وهو الدّفع، وخُفّفت الهمزة.

وقرأ حمزة وأبو بكر عن عاصم (دُرّيء) بالهمزة، وهو «فُعّيل» من الدّرء، بمعنى أنّها تدفع بعضها بعضًا، أو بمعنى أنّ بهاءها يدفع خفاءها. و«فُعّيل» بناء لا يوجد في الأسماء إلّا في قولهم: مُرّيق للعُصفر، وفي السّرّيّة إذ اشتقّت من السّرّ، ووجّه هذه القراءة أبو عليّ، وضعّفها غيره. وقرأ أبو عمرو والكسائيّ (دِرّيء) على وزن «فِعّيل» بكسر الفاء من الدّرء، وهذه متوجّهة.

وقرأ قتادة (دَرّيء) بفتح الدّال والهمز. قال أبو الفتح: وهذا عزيز، وإنّما حُفظ منه «السَّكّينة» بشدّ الكاف. وقرأ سعيد بن المسيّب وأبو رجاء ونصر بن عاصم (دَرّيّ) بفتح الدّال بدون همزة. (٤: ١٨٤)

نحوه أبو حيّان. (٦: ٤٥٦)

الفخر الرّازيّ: أمّا ﴿دُرِّيٌّ﴾ فقرئ بضمّ الدّال وكسرها وفتحها.

أمّا الضّمّ ففيه ثلاثة أوجه:

الأوّل: ضمّ الدّال وتشديد الرّاء والياء من غير همز، وهو القراءة المعروفة، ومعناه أنّه يشبه الدُّرّ لصفائه ولمعانه، وقال عليه الصّلاة والسّلام: «إنّكم لترون أهل الدّرجات العُلى كما ترون الكوكب الدُّرّيّ في أفق السّماء».

والثّاني: أنّه كذلك إلّا أنّه بالمدّ والهمزة، وهو قراءة حمزة وعاصم في رواية أبي بكر، وصار بعض أهل العربيّة إلى أنّه لحن.

قال سيبويه: «وهذا أضعف اللّغات، وهو مأخوذ من الضّوء والتّلألؤ، وليس بمنسوب إلى الدُّرّ». قال أبو عليّ: «وجه هذه القراءة أنّه «فُعّيل» من الدّرء، بمعنى الدّفع، وأنّه صفة، وأنّه في الصّفة مثل المُرّيق في الاسم».

والثّالث: ضمّ الدّال وتخفيف الرّاء والياء من غير مدّ ولا همز.

أمّا الكسر ففيه وجهان.

الأوّل (دِرِّيء) بكسر الدّال و تشديد الرّاء والمدّ والهمز، و هي قراءة أبي عمرو و الكِسائيّ قال الفرّاء: «هو فِعّيل من الدّرء و هو الدّفع، كالسِّكّير و الفسّيق، فكأن ضوؤه يدفع بعضه بعضًا من لمعانه».

و الثّاني: بكسر الدّال و تشديد الرّاء من غير همز و لامدّ، و هي قراءة ابن خليد و عُتبة بن حمّاد عن نافع.

أمّا الفتح ففيه وُجُوه أربعة.

الأوّل بفتح الدّال و تشديد الرّاء و المدّ و الهمز، عن الأعمش.

و الثّاني: بفتح الدّال و تشديد الرّاء من غير مدّ ولاهمز عن الحسن و مُجاهد و قَتادة.

و الثّالث: بفتح الدّال و تخفيف الرّاء مهموزًا من غير مدّ و لاياء، عن عاصم.

و الرّابع كذلك، إلّا أنّه غير مهموز، و بياء خفيفة بدل الهمزة. (٢٣: ٢٣٥)

نحوه ابن الجوزيّ (٦: ٤٢)، و العُكبَريّ (٢: ٩٧٠)، و ابن جُزيّ (٣: ٦٨).

القُرطُبيّ: [نقل بعض الأقوال و أضاف:]

و قرأ الكسائيّ و أبو عمرو (دِرِّيء) بكسر الدّال والهمز، من الدّرء والدّفع، مثل السِّكّير والفِسّيق. قال سيبويه «أي يدفع بعض ضوئه بعضًا من لمعانه» قال النّحّاس: «وضعّف أبو عُبَيد قراءة أبي عمرو و الكسائيّ تضعيفًا شديدًا، لأنّه تأوّلها من دَرَأْت، أي دفعت، أي كوكب يجري من الأفق إلى الأفق»

وإذ كان التّأويل على ما تأوّله لم يكن في الكلام فائدة، ولا كان لهذا الكوكب مزيّة على أكثر الكواكب، ألا ترى أنّه لايقال: جاءني إنسان من بني آدم. ولاينبغي أن يتأوّل لمثل أبي عمرو و الكِسائيّ مع علمهما وجلالتهما هذا التّأويل البعيد.

و لكن التّأويل لهما على ما روي عن محمّد بن يزيد أنّ معناها في ذلك: كوكب مندفع بالنّور، كما يقال: اندرأ الحريق أي اندفع. وهذا تأويل صحيح لهذه القراءة.

قال النّحّاس: «فأمّا قراءة حمزة فأهل اللّغة جميعًا قالوا: هي لحن لاتجوز، لأنّه ليس في كلام العرب اسم على فُعّيل، و قد اعترض أبو عُبَيد في هذا فاحتجّ لحمزة، فقال: ليس هو فُعّيل و إنّما هو فُعُّول، مثل سُبّوح، أبدل من الواو ياء، كما قالوا: عُتِيّ»

قال أبو جعفر النّحّاس: و هذا الاعتراض والاحتجاج من أعظم الغلط و أشدّه، لأنّ هذا لايجوز البتّة، و لو جاز ما قال، لقيل في سُبّوح: سُبِّيح، و هذا لايقوله أحد، و ليس «عُتِيّ» من هذا، و الفرق بينهما واضح بيّن، لأنّه ليس يخلو «عُتِيّ» من إحدى جهتين: إمّا أن يكون جمع عات، فيكون البدل فيه لازمًا، لأنّ الجمع باب تغيير، و الواو لاتكون طرفًا في الأسماء و قبلها ضمّة، فلمّا كان قبل هذه ساكن و قبل السّاكن ضمّة، و السّاكن ليس بحاجز حصين، أبدل من الضّمّة كسرة، فقلبت الواو ياء. و إن كان «عُتِيّ» واحدًا كان بالواو أولى، و جاز قلبها لأنّها طرف، والواو في «فُعُّول» ليست طرفًا، فلايجوز قلبها. (١٢: ٢٦١)

البَيْضاويّ: مضيء متلألئ كالزُّهرة في صفائه وزُهرته منسوب إلى الدُّرّ، و«فعّيل» كمِرّيق من الدّرء، فإنّه يدفع الظّلام بضوئه، أو بعض ضوئه بعضًا من لمعانه، إلّا أنّه قلبت همزته ياء، ويدلّ عليه قراءة حمزة وأبي بكر على الأصل، وقراءة أبي عمرو والكسائيّ (دِرِّيء) كشِرّيب، وقد قرئ به مقلوبًا (٢: ٢٧)

نحوه أبو السُّعود (٤: ٤٦١)

الخازن: من درأ الكوكب، إذا اندفع منقضًّا فيتضاعف نوره في تلك الحال، وفي ذلك الوقت. وقيل: هو من درأ النّجم، إذا طلع وارتفع. وقيل: ﴿دُرِّىٌّ﴾ أي شديد الإنارة، نسب إلى «الدُّرّ» في صفائه وحسنه (٥: ٦٣)

السّمين: [ذكر القراءات وتوجيهاتها وأضاف:]

وأمّا فتح الدّال مع المدّ والهمز، ففيها إشكال. قال أبو الفتح: «وهو بناء عزيز لم يُحفظ منه إلّا «السّكّينة» بفتح الفاء وتشديد العين» قلت: وقد حكى الأخفش: عليه السَّكّينة والوقار، وكوكب دَرِّيّ من درأته. (٥: ٢٢٠)

الآلوسيّ: مضيء متلألئ كالزُّهرة في صفائه وزُهرته منسوب إلى الدُّرّ، فوزنه فُعْلِيّ، وجُوِّز أن يكون أصله «دُرِّيء» بهمزة آخره. [ثمّ ذكر القراءات وأضاف:]

وقرئ (دَرْيّ) بتقديم الهمزة ساكنة على الرّاء، وهي من نادر السّواد (١٨: ١٦٦)

القاسميّ: ﴿كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ﴾ متلألئ وقّاد، شبيه بالدُّرّ في صفائه وزُهرته (١٢: ٤٥٢٤)

نحوه المراغيّ (١٨: ١٠٦)، وحجازيّ (١٨: ٦٣)

عزّة دروزة: ﴿دُرِّىٌّ﴾ نسبة إلى الدُّرّ وهو اللّؤلؤ، بقصد تشبيه اللّون والصّفاء واللّمعان. وكان العرب يسمّون النّجم الشّديد اللّمعان والسّطوع كوكبًا دُرّيًّا، وجمعه: دَراريّ. (١٠: ٥٦)

ابن عاشور: والدُّرّيّ ـ بضمّ الدّال وتشديد التّحتيّة ـ في قراءة الجمهور واحد الدّراريّ، وهي الكواكب السّاطعة النّور، مثل الزُّهرة والمشتري، منسوبة إلى الدُّرّ في صفاء اللّون وبياضه، والياء فيه ياء النّسب وهي نسبة المشابهة.

والدُّرّ تضرب مثلًا للإشراق والصّفاء.

وقيل: الكوكب الدُّرّيّ علم بالغلبة على كوكب الزُّهرة. [ثمّ ذكر القراءات، واستشهد بالشّعر مرّتين]

(١٨: ١٩٠)

الطَّباطَبائيّ: والدُّرّيّ من الكواكب: العظيم الكثير النّور، وهو معدود في السّماء. (١٥: ١٢١)

المُصْطَفَويّ: أي كالكوكب المستضيء المتلألئ، من بين الكواكب المستخرج منها.

فكما أنّ الدُّرّ متولّد من بين الأحجار، أو من الأصداف ـ إن كان بمعنى المرواريد[1] ـ فيُنسب إليه الكوكب، لتشعشعه وتنوّره واستضاءته. (٣: ١٩٧)

(١) لؤلؤ

الأُصول اللُّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة: الدِّرّة: كثرة اللّبن وسيلانه. يقال: درّ اللّبن يدُرّ ويدِرّ درًّا ودُرورًا، واستدرّ أيضًا. ويقال: «لا آتيك ما اختلفت الدِّرّة والجِرّة»، فالدِّرّة تخرج من الضّرع إلى الأسفل، والجِرّة ـ وهي ما تجترّه الإبل لتمضغه ـ تخرج من البطن إلى الأعلى، فهما مختلفان أبدًا.

ودرّت النّاقة تدُرّ وتدِرّ درًّا ودُرورًا، أي امتلأت لبنًا، فهي درور، وأدرّت درّ لبنها، وأدرّها فصيلها فهي مُدِرّ، وكذا أدرّها ماريها، إذا مسح ضرعها واستدرّها: طلب درّها.

ودرّ ضرعها يدُرّ ويدِرّ درًّا ودُرورًا. يقال: ضرع دَرُور، وضروع دُرُر، وإبل دُرُر ودُرّر.

ويقال مجازًا: درّ درّ فلان، أي كثر خيره، ولله درّك من رجل: لله خيرك وفعالك، في المدح. ولا درّ درّه: لا كثر خيره، في الذّمّ.

وللسّوق دِرّة: نفاق. يقال: درّت السّوق، أي نفق متاعها.

ودرّ السّهم دُرورًا: دار دورانًا جيّدًا، وأدرّه صاحبه، فشبّه شدّة دفعه بشدّة شخب اللّبن.

واستدرّت المعزى استدرارًا: أرادت الفحل، فكأنّها تدرّ اللّبن بعد حملها، ثمّ ولادتها، أو كأنّها تطلب ماءه.

والدّرّ: النّفس. يقال: دفع الله عن درّه، أي عن نفسه، لأنّها تُطلق على الدّم، ومنه قولهم: دفق نفسه، أي دمه.

واستُعير الدّرّ في سيلان العروق ونحوها، يقال: درّت العروق تدُرّ درًّا، أي امتلأت دمًا، وفي صفة رسول الله ﷺ: «بينهما عِرْق يُدِرّه الغضب»، أي بين حاجبيه عِرْق يمتلئ دمًا إذا غضب.

واستدرّ الدّمع: كثر، ودرّت عينه بالدّمع.

ودرّت السّماء تدُرّ درًّا: كثر مطرها، وسماء مِدْرار: تدُرّ بالمطر، ودرّ السّحاب بالمطر درًّا ودُرورًا.

والدِّرّة في الأمطار: أن يتبع بعضها بعضًا، وللسّحاب دِرّة: صبّ، والجمع دِرَر، وللرّيح دِرّة: استدرار السّحاب، وللسّحاب دِرّة: سحّه.

والدَّرّ: كثرة الخراج، يقال: درّ الخراج يدُرّ، وأدرّه عمّاله، أي كثّروه، ودرّت لقحة المسلمين وحَلوبتهم: كثر فيئهم وخراجهم.

والدِّرّة: سرعة الفرس وتتابع دُرور عَدْوه، شبيهًا بتتابع جريان العرق. يقال: للسّاق دِرّة، أي استدرار للجري، ودرّ الفرس دِرّة: أسرع في عَدْوه، فهو دَرِير. والدَّرير من الخيل وجميع الدّوابّ: السّريع العَدْو، المُكتنز الخَلْق.

والدَّرّارة: المِغْزَل، لأنّه يستدرّ للدّوران والجري. يقال: أدرّت الغزّالة درّارتها، أي أدارتها لتستحكم قوّة ما تغزله من قطن أو صوف، وأدرّت المرأة المِغزَل: فتلته فتلًا شديدًا، فهي مُدِرّ، والمِغزَل مُدَرّ. وفي المثل: «صرّت فلكة المُدِرّ»، يُضرب لاستحكام الأمر بعد سرحانه واتّساقه بعد اضطرابه.

والدُّرّة: اللّؤلؤة العظيمة، والجمع دُرّ ودُرَر ودُرّات، كأنّه يُدَرّ من أصدافه.

و كوكب دُرّيّ: ثاقب مضيء، و الجمع: دراريّ. قال الجوهريّ: «نُسب إلى الدُّرّ لبياضه». و في حديث الإمام عليّ ﷺ في صفة السّماء: «و ناط بها زينتها من خفيّات دراريّها»[1]، أي نجومها و كواكبها.

و دُرّيّ السّيف: تلألؤه و إشراقه، و هو كالكوكب الدُّرّيّ منسوب إلى الدُّرّ.

و درّ السّراج: أضاء، و هو سراج دارّ و درير. يقال مجازًا: درّ وجه الرّجل يدرّ، أي حسُن وجهه بعد العلّة.

و دَرَر الطّريق: قصده و متنه. يقال: هو على دَرَر الطّريق، أي على مدرجته أو على قصده. لتاحمه و تتابع من يسلكه، و هما على دَرَر واحد: على قصد واحد، و درَر الرّيح مهبّها، و داري بدرر دارك: إذا تقابلتا. يقال: فلان دَرَرك، أي قبالتك.

٢ ـ و الدِّرّة: ما يُضرب به. قال ابن دُرَيْد: «عربيّة معروفة»، و قال بعض الباحثين: فارسيّة، و الأصل فيها ضمّ الدّال، و جمعها اللّغويّ على دِرَر، و مثلها سِدْرة و سِدر.

و جاء في معجم «دهخدا» الفارسيّ: «درّه: سوط يتكوّن من بضعة سيور جلديّة، تخاط معًا و تحاك فيُجلَد به الجُناة، و يُضرَب به الطّبل و الدّرابكّة أحيانًا» و جاء فيه أيضًا: «لعلّه معرّب تُرْنا»، و «تُرَب» كما جاء في موضع آخر منه: «كساء مفتول يُعمَل كالحبل، ثمّ يُبلّل بالماء و يُضرَب به الجُناة فيكون مؤلمًا جدًّا».

و هذا القول ضرب من التّمحّل، لبعد «درّة» عن «تُرْنا» لفظًا و صياغة، و لسكوت المتقدّمين من اللّغويّين و المعرّبين عنه، ثمّ إنّ النّاطقين بالفارسيّة اليوم لا يعرفون لفظ «درّة» بمعنى السّوط، و يضبطونه بكسر الدّال أيضًا، و ليس بضمّها ـ كما قيل ـ فهو عربيّ على الأرجح، على قول ابن دُرَيْد.

٣ ـ أبدلت الدّال في هذه المادّة من حروف أخرى فنشأ عنها اشتقاق أكبر، و منه قولهم في (ذ ر ر): ذرّ النّبات و البقل، أي طلع من الأرض، و هو قريب ممّا رواه ابن سيده: درّ النّبات: التفّ. و من (ت ر ر): التّرّ من الخيل: المعتدل الأعضاء، الخفيف الدّرير. و قال: الخيل الدّرير من الدّوابّ: السّريع، المكتنز الخلق، المقتدر. و من (ب ر ر) قولهم: برّت سلعته، أي نفقت، و قال ابن سيده: درّت السّوق: نفق متاعها، و هو مرويّ عن أبي زيد أيضًا. و قالوا في (ث ر ر): سحاب ثرّ، أي كثير الماء، و عين ثرّة: كثيرة الدّموع، و سحابة ثرّة: كثيرة الماء، و شاة أو ناقة ثرّة و ثرور: واسعة الإحليل، غزيرة اللّبن إذا حلبت.

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها مجرّدًا اسم الآلة ـ للمبالغة ـ (مدرارًا) ٢ مرّات، و الاسم المنسوب (دُرّيّ) مرّة، في ٤ آيات:

١ ـ مدرار

١ ـ ﴿...وَ اَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا...﴾ الأنعام ٦

٢ ـ ﴿وَ يَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا اِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا...﴾ هود ٥٢

---

(١) ـ نهج البلاغة ـ الخطبة (٩١)

٣ـ ﴿يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا﴾ نوح ١١

٢ـ دُرِّيّ

٤ـ ﴿.. الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ..﴾ النور ٣٥

و يلاحظ أوّلًا أن فيهما محورين «مدرار» و «دُرّيّ»

و الأوّل فيه ثلاث آيات بمضمون واحد، و هو إرسال السّماء مدرارًا على القوم، ففي (١) قول الله في أمم من الماضين ﴿و أرسلنا السّماء عليهم مدرارًا﴾، و في (٢)، و (٣) نقلًا عن قول هود و نوح لقومهما ﴿يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا﴾، و المراد بإرسال السّماء في الجميع إنزال المطر كنعمة عليهم، فسياقها عيبًا المنّة عليهم بهذه النّعمة الكبيرة، كما يُحاكي مبا قبلها و ما بعدها

ففي (١) ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَ أَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَ جَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَ أَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ﴾

و في (٢) ﴿وَ يَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَ يَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَ لَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ﴾

و في (٣) ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا * وَ يُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَنِينَ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا﴾

و فيها بحوث

١ـ قالوا في ﴿مِدْرَارًا﴾ إنّه مبالغة ـ على خلاف القياس ـ كقولهم امرأة مِذْكار، إذا كانت كثيرة الولادة للذّكور، و كذا مِئناث للإناث. يقال: سحاب مدرار و غيث مدرار، إذا تتابع منه المطر، و منه منحار لكثير النّحر للأضياف

و قالوا في وجه تذكيره مع أنّه وصف السّماء: إنّ حكم ما انعدل من النّعوت عن منهاج الفعل و بنائه، أن يلزم التّذكير في كلّ حال، سواء كان وصفًا لمذكّر أو مؤنّث، كقولهم امرأة مِذْكار و مِعْطار، و هي كفور و شكور. و لو بُنيت هذه الأوصاف على الفعل لقيل كافرة و شاكرة و مذكّرة، فلمّا عدل عن بناء الفعل جرى مجرى ما يستغني بقيام معنى التّأنيث فيه عن العلامة، كقولهم: النّعل لبستها، و الفأس كسرتها و كان إيثارهم التّذكير للفرق بين المبنيّ على الفعل، و المعدول عنه من الأفاعل. و قالوا: أنّه من دَرّ يدُرّ و أصله من دَرّ اللّبن دُرُورًا، و هو كثرة وقوعه عن الحالب

قال فضل الله: «و أصل الدّرّ هو اللّبن، يقال: دَرّت النّاقة، إذا نزل من ضرعها اللّبن غزيرًا، و يُستعار ذلك للمطر كما يقول الرّاغب في استعارة أسماء البعير و أوصافه»

و قال ابن عاشور: «و وصف المطر بالمِدْرار مجاز عقليّ، و إنّما المِدْرار سحابه»

و قال الفخر الرّازيّ: «يريد الغيث و المطر، فالسّماء معناه المطر هاهنا... فالمِدْرار يصلح أن يكون من نعت السّحاب، و يجوز أن يكون من نعت المطر، يقال: سحاب مِدْرار، إذا تتابع أمطاره».

٢ ـ و قالوا: المراد أنّها تمطر وقت الحاجة إليها نفعًا للنّاس، لا أنّها تدوم ليلًا و نهارًا فتفسد، لأنّ سياقها للنّعمة و الرّحمة، لا العذاب و النّقمة.

٣ ـ و قالوا في إعراب ﴿مِدْرَارًا﴾ في الآيات الثّلاث: إنّها حال من ﴿السَّمَاء﴾ أي يُرسلها عليهم في حال الإدرار، أو دارّةً.

و المحور الثّاني: آية واحدة و هي آية النّور، فجاء فيها: ﴿...الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ...﴾، و الكلام فيها مفصّلًا يأتي إن شاء الله في «ن و ر»: «النّور» و البحث هنا خاصّ بـ ﴿كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾، و فيه بُحوثٌ:

١ ـ في قراءتها: فالقراءة المشهورة «دُرِّيٌّ» بضمّ الأوّل بلا همز في آخره، منسوب إلى «الدُّرّ»، و قرئ كذلك بكسر أوّله، و «دُرِّيء» بضمّ الأوّل و كسر و همزة في آخره، فالأوّل من «دَرَرَ» و الثّاني من «دَرَأَ»: «دَرَأَ الكوكب، إذا انحطّ».

و قال الفرّاء: «و العرب قد تسمّي الكواكب العظام الّتي لا تُعرَف أسماؤها «الدّراريّ» بغير همز، و من العرب من يقول: كوكب دِرّيّ فينسبه إلى الدّرّ فيكسر أوّله و لا يهمز، كما قالوا: سِخريّ، و سُخريّ و لِحيّ، و لُحيّ».

و قال أبو عُبَيْدة: «بغير همز، أي مضيء، و يُنسب كالدُّرّ، إذا ضممت أوّله، فإن كسرت جعلته فِعِّيلًا من «دَرَأْتُ»، و هو من النّجوم الدّراريء اللّاتي يدرأن».

و قال الطّبريّ ـ بعد ذكر القراءات تفصيلًا ـ «و الّذي هو أولى القراءات عندي في ذلك بالصّواب قراءة من قرأ ﴿دُرِّيٌّ﴾ بضمّ أوّله و ترك همزه، على النّسبة إلى الدُّرّ، لأنّ أهل التّأويل بتأويل ذلك جاءوا...». و لاحظ النّصوص ففيها خلاف كبير.

٢ ـ و اتّفقوا على أنّه لو كان من «دَرَأَ» فيصير وزنه «فُعِّيل»، و ليس في كلام العرب «فُعِّيل»، و ذكر أبو عُبَيْد له وجهًا، و ذلك أنّه: دُرُّوء على وزن «فُعُّول» من «دَرَأْت» مثل «سُبُّوح و قُدُّوس»، ثمّ استثقلوا كثرة الضّمّات فيه فردّوا بعضها إلى الكسرة، كما قالوا: ﴿عُتِيًّا﴾ مريم: ٨، و هو فُعُول من «عتوت».

٣ ـ عن ابن عبّاس: «أنّه نجم مضيء من هذه النّجوم الخمسة: عطارد، و المشتري، و الزُّهرة، و بهرام، و زُحل، هذه الأنجم كلّها دُرّيّة».

و لكن سياق الآية التّمثيل لنجم مضيء لا لنجم معيّن، فلا وجه لتخصيصه بها.

و ثالثًا: الثّلاث الأولى ـ و هي وعدٌ و تبشير بنعم في الدّنيا لأقوام مضوا ـ مكّيّة، كما هو الغالب في القصص القرآنيّة، و الأخيرة ـ و هي توصيف لله تبارك و تعالى بوصف عال يناسب المؤمنين الصّادقين من المهاجرين و الأنصار، دون المشركين قبل الهجرة ـ مدنيّة، فلكلّ من هذه الآيات مناسبة لمحلّ نزولها.

و ثالثًا: و من نظائر هذه المادّة في القرآن نظائر المدرار:

المطر: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ﴾ النّساء: ١٠٢

الغيث: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا

قنطوا﴾ الشورى: ۲۸

الودق. ﴿فترى الودق يخرج من خلاله﴾

النور ۴۳

الوابل. ﴿كمثل جنة بربوة أصابها وابل﴾

البقرة ۲۶۵

الطل. ﴿فإن لم يصبها وابل فطل﴾

البقرة ۲۶۵

مطر مدري

الشمس: ﴿هو الذي جعل الشمس ضياء﴾

يونس ۵

القمر ﴿وجعل القمر فيهن نورا﴾ نوح ۱۶

الخنس ﴿فلا أقسم بالخنس﴾ التكوير ۱۵

الكنس ﴿الجوار الكنس﴾ التكوير ۱۶

درس

٥ ألفاظ، ٦ مرّات: ٤ مكّيّة، ٢ مدنيّتان
في ٥ سور: ٤ مكّيّة، ١ مدنيّة

درسُوا ١ـ١	تَدْرُسُونَ ٢ ١ـ١
دَرَسْتَ ١: ١	دِرَاسَتِهِمْ ١ ١
يَدْرُسُونَهَا ١: ١	

النُّصوص اللُّغويّة

الخليل: الدَّرْس، ضرب من الجرَب يبقى له أثر مُتَمَشٍّ في الجِلْد [ثمّ استشهد بشعر]

والدَّرْس: بقيّة أثر الشّيء الدّارس؛ والمصدر الدُّرُوس.

ودرسته الرّياح، أي عفته

والدَّرْس: درس الكتاب للحفظ، ودَرَسَ دِرَاسَةً

ودارَسْتُ فلانًا كتابًا لكي أحفظ

والدَّرِيس: الثّوب الخَلَق، وكذلك من البُسُط ونحوها

وقتل رجل رجلًا من جُلَساء النّعمان في مجلسه فأمر بقتله، فقال: أيقتل الرّجل جاره ويضيّع ذمارَه؟ قال: نعم، إذا قتل جليسه وخضب دريسه

وجمع الدّريس على الدُّرْسان (٧ ٢٢٧)

أبو عمرو الشّيبانيّ: قال دُكَين: إنّه لَمَدْرُوس، إذا كان به ريح جنون (١ ٢٤٨)

وقال غسّان: قد دَرَسَت المرأة، إذا حاضت (١ ٢٥٠)

هذا بعير دارس، وهو الّذي قد ذهب وَبَرُهُ وولّى حَرْبُه، ولم يظهر وَبَرُه (١ ٢٥٣)

والتّدريس: المشي (١ ٢٦٠)

والمدروس: الشّديد (١ ٢٦٢)

وتقول: قد درّس الكلب إياءكم، أي لَعَقَه. (١ ٢٦٤)

والدَّرْسُ: الثّوب الخَلَق، وهو الدّريس (١ ٢٦٦)

والـدُّرْس، تقـول: إنّ بهـا دَرْسًـا والـدّارس الحائض. [واستشهد بالشعر ٣ مرّات] (١: ٢٦٨)

الفَرّاء: الدَّراوس: العظام من الإبل. (الأزهريّ ١٢: ٣٦١)

أبو زَيْد: ويقال: جاء فلان في دُرْسان، واحدها: دَرْسٌ، وهو الثّوب الخلق.

قال أبو الحسن: وحكى غيره: جاء فلان في دريس له، والجمع دِرْسان، ودُرْسان أجود. (٢١٧)

درستُ أدْرُس دراسةً وهي القراءة، وإنّما يقال ذلك إذا قرأت على غيرك. [ثمّ استشهد بشعر] (الطوسيّ ٤: ٦...)

الأصمعيّ: الدّريس: الثّوب الخلق، وجمعه دِرْسان. (الكنز اللّغويّ: ٢٣٢)

إذا كان بالبعير شيء خفيف من الجرب قيل: به شيء من دَرْس. [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ١٢: ٣٥٨)

بعيرٌ لم يُدْرَس، أي لم يُركَب. (الجوهريّ ٣: ٩٢٨)

يقال: درس يَدْرُس مثل داس يَدُوس، ودرس السّورة من هذا، أي يدرسها لتخفّ على لسانه.

والدَّريس: الثّوب الخلَق.

وأصل الدّرس: استمرار التّلاوة. (الطوسيّ ٤: ٢٤٦)

ابـن الأعـرابيّ: يقـال درس الشّيء يَـدْرُس دُروسًا، ودرستُ الكتاب أدرُسُه دراسةً.

والمِدْرس: المكان الّذي يُدرس فيه. والمِدْراس: الكتاب.

والدَّرْس: المدارسة.

والدَّروس: دُرُوس الجارية إذا طمثت. يقال: جارية دارس، وجوارٍ دُرَّس ودوارس. [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ١٢: ٣٥٨)

الدِّرْواس: الكبير الرّأس من الكلاب، والدِّرباس بالباء: الكلب العقور. [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ١٢: ٣٦٠)

أبو الهَيْثم: درس الأثر يدرُس دُرُوسًا، أو درَسَته الرّيح تدرُسه دَرْسًا، أي محته.

ومن ذلك قيل: دَرَستُ الثّوب أدْرُسُه دَرْسًا، فهو مدروس ودَريس، أي أخلقْتُه. ومنه قيل للثّوب الخلق: دريس، وجمعه دِرْسان.

وكذلك قالوا: درس البعير، إذا جَرِب جَرَبًا شديدًا فقطر.

وقيل: دَرَستُ الكتاب أدْرُسُه دَرْسًا، أي ذلّلته بكثرة القراءة حتّى خفّ حفظه عليّ من ذلك.

والدِّرْسة: الرّياضة، ومنه دَرَستُ السّورة حتّى حفظتها، ودرَستُ القضيب، أي رُضْته.

المُدارس: الّذي قرأ الكتب ودرسها. [واستشهد بالشعر مرّتين] (الأزهريّ ١٢: ٣٥٩)

المُبَرِّد: الدِّريسان: ثوبان خَلَقان. (٢: ٦٣)

ابن دُرَيْد: درس المنزل وغيره يَدْرُس ـ والواو بالضمّ وهو قليل، وبالضمّ قد قيل وهو كثير ـ دُرُوسًا، فهو دارس.

ودَرَستُ القرآن وما أشبهه أدْرُسُه دَرْسًا.

ودَرَس البعير يَدْرُس، إذا ابتدأ فيه الجرب.

و المِدْراس: الموضع الّذي يُدْرَس فيه القرآن و غيره

و دَرَسَتِ الجارية، إذا حاضَتْ، و لا أعرف المصدر فيه، فهي دارس في بعض اللُّغة

و الدَّرِيس الثّوب الخلَق، و جمع دَرِيس دِرْسان، و في بعض اللُّغات يسمّى دِرْسًا

و أهل الشّام يقولون: درَسْتُ الطّعام، في معنى دُسْتُه، هكذا قال أبو حاتم و أبو محمّد عبد الرّحمان عن عمّه [و استشهد بالشّعر ٣ مرّات] (٢: ٢٤٥)

و بعير دِرْواس: غليظ العنق.

و دِرْباس: اسم من أسماء الأسد. (٣: ٣٨٧)

و جارية عارك و طامث و دارس و حائض، كلّه سو ، (٣: ٤٤٤)

القاليّ: و الدّرِيس و الدِّرْس: الثّوب الخَلَق، و جمعه دِرْسان. (٢: ٨٨)

الأزهَريّ: و درست الجارية تَدْرُس دُرُوسًا

و الدَّرْس: الجرَب أوّل ما يظهر منه

و الدِّرْس و الدَّرْس و الدَّرِيس: الثّوب الخلَق

[و قيل:] دُرِس الطّعام يُدْرَس دِراسًا، إذا دِيس

و الدِّراس: الدِّياس بلغة أهل الشّام.

و المُدارس: الّذي قرأ الكتب و درَسَها

و قيل: المُدارِس: الّذي قارف الذّنوب و تلطّخ بها، من الدَّرْس و هو الجرب.

و المِدْراس: البيت الّذي يُدْرَس فيه القرآن، و كذلك مِدْراس اليهود

[ثمّ ذكر قول ابن الأعرابيّ في الدِّرْواس، و أضاف:]

و قال غيره: الدَّرَاوس من الإبل: الذُّلُل الغلاظ الأعناق، واحدها دِرْواس

[و استشهد بالشّعر مرّتين] (١٢: ٣٥٩)

الصّاحب: الدَّرْس: ضرب من الجرَب يبقى له أثر مُعَشّ في الجلد

و جمل دارس: أجرَب، و قد درَس يَدْرُس.

و أدرَس القوم: دَرَسَتْ إبلُهم

و ما بقي في الدّار إلّا دَرْس نُؤْي و رَسْم

درَس يدْرُس دُرُوسًا و درَسَته الرِّياح: عفَته

و الدَّرِيس: الثّوب الخلَق من البُسُط و اللِّباس.

و كذلك السّيف، و الجميع الدُّرْسان، و كذلك الدِّرْس و الدَّرْس و الدّارس

و تَدَرَّسْتُ أدراسًا، أي تخلّقتُ

و المَدارس: الثّياب

و تركتُ به دُرُوسًا، أي آثارًا

و مَدْرَسة النَّعم: طريقه

و الدَّرْس أيضًا: حفظ الكتاب، و درَس يَدْرُس دِراسةً، و دارسته كتابًا

و دَرَسَتِ المرأة، إذا حاضت، و امرأة دارس، و جوارٍ دُرَّس

و دَرَسها الرّجل: دانكحها

و أبو إدريس: كنية الذّكر

و دَرْس الطّعام: دِياسته، و كذلك الدِّراس.

و الدِّرْواس و الدِّرْباس: الضّخم الرّأس العظيم رأسه، و كذلك المُدَرَّس.

و الدِّرْواس أيضًا: الذّلول من الإبل المنقاد

والعظيم من الإبل؛ وجمعه دَراوس

والمُدرَّس هو المُدرَّب

ودارس فلان الذّنوب، أي قارفها، فهو مُدارس

ويقال للمصعوف المدروس (٦: ٢٨١، ٢٨١).

الخَطّابيّ: في حديث النّبيّ ﷺ أنّه قال: «يخرج من الكاهنين رجل يَدْرُس القرآن دِراسةً لايَدْرُسه أحد يكون بعده.»

وأصل الدّراسة الرّياضة والتّعهّد للشّيء، ثمّ قيل: درستُ القرآن، إذا قرأته وتعهّدته لتحفظه

ودرستُ الدّابّة، إذا رُضتها وذلّلتها للرّكوب

ودرستُ الحنطة، إذا دُستها أو طحنتها [ثمّ استشهد بشعر]

وفي حديث عكرمة مولى ابن عبّاس رضي الله عنهما في ذكر أهل الجنّة وأنّهم يركبون نُجُبًا هي ألين مشيًا من الفراش المدروس؛ يريد الموطّأ الممهود (١: ٥٨٣)

ويقال أيضًا: نفِست المرأة ودرَست، إذا حاضت ونفِست من النّفاس. (٢: ٥٧٦)

ابن جِنّيّ: درستُه بناءً وأدرستُه.

(ابن سيده ٨: ٤٥٠)

الجَوهَريّ: درَس الرّسم يَدْرُس دُرُوسًا، أي عفا، ودرسته الرّيح، يتعدّى ولايتعدّى

ودرَستُ الكتاب دَرْسًا ودِراسةً

ودرَسَت المرأة دُرُوسًا، أي حاضت

وأبودِراس: فرج المرأة

ودرسوا الحنطة دِراسًا أي داسوها

والدَّرْس: جرَب قليل يبقى في البعير

والدَّرْس أيضًا: الطّريق الخفيّ

ودارستُ الكتب وتدارستُها وادّارستُها، أي درستُها

والدِّرْس بالكسر: الدَّرِيس، وهو الثّوب الخَلَق والجمع دِرْسان وقد درَس الثّوبُ درْسًا، أي أخلق.

والدِّرْواس: الغليظ العنق من النّاس والكلاب، وهو العظيم أيضًا [واستشهد بالشّعر مرّتين]

(٣: ٩٢٧)

ابن فارس: الدّال والرّاء والسّين أصل واحد، يدلّ على خفاء وخفض وعفاء. فالدَّرْس: الطّريق الخفيّ، يقال: درَس المنزل: عفا

[من الباب الدّريس: الثّوب الخلَق. ومنه درَسَت المرأة: حاضت. ويقال: إنّ فرجها يكنّى أبا أدراس، وهو من الحيض

ودرَستُ الحنطة وغيرها في سُنبلها إذا دُستها فهذا محمول على أنّها جُعلت تحت الأقدام، كالطّريق الّذي يُدْرَس ويُمشى فيه [ثمّ استشهد بشعر]

والدَّرْس: الجرب القليل يكون بالبعير

ومن الباب: درَستُ القرآن وغيره، وذلك أنّ الدّارس يتتبّع ما كان قرأ، كالسّالك للطّريق يتتبّعه

وممّا شذّ عن الباب: الدِّرْواس: الغليظ العنق من النّاس والدّوابّ. (٢: ٢٦٧)

ابن سيده: درَس الشّيء يَدْرُس دُرُوسًا: عفا، ودرسته الرّيح

ودرّسه القوم: عفّوا أثره.

والدَّرْس: أثر الدّارس.

و الدِّرْس و الدَّرْس و الدَّرِيس، كلّه الثّوب الخَلَق، و الجمع أدراس و دِرْسان.

و دِرْع دَرِيس، كذلك.

و دَرَس الطّعام دَرْسًا داسَه، يمانية.

و درس النّاقة يدْرُسها دَرْسًا راضها.

و دَرَس الكتاب يَدْرُسه دَرْسًا و دِراسةً و دارَسه من ذلك، كأنّه عانده حتّى انقاد لحفظه.

و الدِّراس: المُدارَسة.

و المِدْرَس: الموضع الّذي يُدْرَس فيه.

و دَرِس البعير يدْرُس دَرْسًا جرب جَرَبًا قليلًا، واسم ذلك الجرَب الدَّرْس أيضًا.

و قيل: هو الشّيء الخفيف من الجرَب.

و الدَّرْس: الأكل الشّديد.

و دَرَسَت المرأة تَدرُس دَرْسًا و دُرُوسًا، و هي دارس، من نسوة دُرَّس و دَوارس: حاضت، و خصّ اللّحيانيّ به حيض الجارية.

و الدِّرْواس: الغليظ العنق من النّاس و الكلاب.

و الدِّرْواس: الأسد الغليظ.

و الدِّرْواس: العظيم الرّأس، و قيل: الشّديد، عن السّيرافيّ. [و استشهد بالشّعر ٤ مرّات] (٨: ٤٤٩)

الطُّوسيّ: و الدَّرْس: تكرّر الشّيء، يقال: درس الكتاب، إذا كرّر قراءته، و درس المنزل، إذا تكرّر عليه مرور الأمطار و الرّياح حتّى يُمحى أثره. (٥: ٢٦)

مثله الطَّبْرِسيّ. (٢: ٤٩٥)

الرّاغِب: دَرَس الدّار معناه: بقي أثرها، و بقاء الأثر يقتضي انمحاءه في نفسه، فلذلك فُسّر الدُّروس بالانمحاء، و كذا درس الكتاب، و درست العلم تناولت أثره بالحفظ، و لمّا كان تناول ذلك بمداومة القراءة عُبّر عن إدامة القراءة بالدَّرْس. [ثمّ ذكر الآيات و قال:]

و قيل: ﴿وَ دَرَسُوا ما فِيهِ﴾ الأعراف: ١٦٩، تركوا العمل به، من قولهم: درس القوم المكان، أي أبلوا أثره.

و دَرَسَت المرأة: كناية عن حاضت.

و درس البعير: صار فيه أثر جَرَب. (١٦٧)

الزّمخشريّ: رَبْع دارس، و مَدْرُوس، و قد دَرَس ثمّ دُرِسَ، و درسته الرّياح دَرْسًا: تكرّرت عليه فعفته.

و من المجاز: درس الحنطة دراسًا: داسها. [ثمّ استشهد بشعر]

و درس النّاقة: راضها.

و رجل مُدرَّس: مُجرَّب.

و درس الكتاب للحفظ: كرّر قراءته دَرْسًا و دراسةً، و درّس غيره، و دارسته الكتاب مُدارسةً و تدارسوه حتّى حفظوه.

و اجتمع اليهود في مِدْراسهم، و هو بيت تُدْرَس فيه التّوراة.

و درس المرأة: نكحها.

و دَرَسَت: حاضت.

و تُكنى العرب أبا إدريس و العجم أبا أدراس.

و درس الثّوب: أخلق، فهو درس و دَرِيس.

و تدَرّسْتُ أدراسًا، و تسمّنت اسمئلالًا. و لبس دَرِيسًا وبسَط دَرِيسًا، أي ثوبًا و بساطًا خلقًا

و قتل رجل في مجلس النّعمان رجلًا فأمر بقتله فقال الرّجل: أيقتل الملك جاره، و يُضيّع ذماره؟ قال نعم، إذا قتل جليسه، و خضب دريسه. أي بساطه

و طريق مَدْروس كثر مشي النّاس فيه حتّى ذلّلوه

و هذه مَدْرسة النّعم طريقها

و دارس الذّنوب قارفها (أساس البلاغة ١٢٨)

ابن الشّجريّ: دَرَسْتُ حاجتي (١: ٩٢: ٣)

الطّبْرسيّ: و الدّرْس أصله استمرار التّلاوة

و درَس الأثر دُرُوسًا، إذا امّحى لاستمرار الزّمان به

و درست الرّيح الأثر دُرُوسًا محته باستمرارها عليه (٢: ٣٤٥)

المدينيّ: في حديث عِكْرِمة في صفة أهل الجنّة «يركبون نُجُبًا هي ألين مشيًا من الفراش المدروس» أي الموطّأ الممهّد

و أصل الدِّراسة الرِّياضة و التّعهّد للشّيء، و درَسْتُ الدّابّة رُضتُها و ذلّلتُها و درَسْتُ الحنطة، إذا دُسْتها أو طحنتها، و درَسْتُ القرآن قرأته و تعهّدته لأحفظه و منه الحديث: «تدارسوا القرآن» أي اقرؤوه واحفظوه.

في حديث اليهوديّ الّذي زنى: «فوضع مِدْراسُها كفّه على آية الرّجم» «المِدْراس»: صاحب دراسة كتبهم، و مِفْعَل و مِفْعال من أبنية المبالغة في الفعل الّذي يُشتقّ منه (١: ٦٥٠)

ابن الأثير: فيه «تدارسوا القرآن» أي اقرؤوه وتعهّدوه لئلّا تنسوه يقال درس يدْرُس دَرْسًا ودراسةً وأصل الدّراسة الرِّياضة والتّعهّد للشّيء. و منه حديث اليهوديّ.

فأمّا الحديث الآخر «حتّى أتى المِدْراس» فهو البيت الّذي يدرُسون فيه، و «مِفْعال» غريب في المكان.

الدِّرْسان: الخُلقان من الثّياب، واحدها: دِرْس ودرِيس، وقد يقع على السّيف، و الدِّرع، و المِغفر (٢: ١١٣)

الصّغانيّ: يقال فلان مَدْرُوس، إذا كان به شبه جنون.

و المَدْرَس[1] الماسح، و المَدْرَسة المكان الّذي يُدْرَس فيه

و المِدْرَس بالكسر الكتاب.

و المِدْراس الموضع الّذي يُقرأ فيه القرآن. و كذلك مِدْراس اليهود

و الدُّرْسة بالضّمّ: الرِّياضة. [ثمّ استشهد بشعر]

و المُدارسة و الدِّراس: القراءة.

و درّس الكتب تدريسًا، شُدّد للمبالغة و منه مُدرّس المدرسة

دَرِيس البعير و دَرّسه و دارسُه: ذلّله

---

(١) و عند ابن الأعرابيّ (الأزهريّ ١٢: ٣٥٨) و الصّغانيّ ٣: ٣٥١) المِدْرس... بكسر الميم.

ودرسها: جامعها. (٣: ٣٥١)

الفيّوميّ: درس المنزل دُرُوسًا من باب «قعد» عفا وخفيت آثاره

ودرس الكتاب: عفى

ودرستُ العلم دَرْسًا، من باب «قتل»، ودِراسةً: قرأته

والمَدْرَسة بفتح الميم: موضع الدّرس

ودرستُ الحنطة ونحوها دِراسًا بالكسر

ومِدْراس اليهود: كنيستهم؛ والجمع: مداريس، مثل مفتاح ومفاتيح. (١: ١٩٢)

الفيروزاباديّ: درس الرّسم دُرُوسًا: عفا، ودرسته الرّيح، لازم متعدّ، والمرأة درست دُرُوسًا: حاضت، وهي دارس، والكتاب يدرُسُه ويدرِسه دَرْسًا ودِراسةً: قرأه، كأدرسه ودرّسه، والجارية: جامعها، والحنطة دَرْسًا ودِراسًا: داسها، والبعيرُ: جرب جربًا شديدًا، فقطر، والثّوبَ: أخلقه، فدرس هو، لازم متعدّ

وأبو دراس: فرج المرأة

والمَدْرُوس: المجنون

والدُّرسة بالضّمّ: الرّياضة

والدَّرْس: الطّريق الخفيّ، وبالكسر: ذنب البعير ويُفتح، كالدّريس، والثّوب الخلق كالدّريس والمَدْرُوس؛ جمعه: أدراس ودِرْسان

وإدريس النّبيّ ﷺ ليس من الدّراسة، كما توهّمه كثيرون، لأنّه أعجميّ، واسمه: خنوخ أو أخنوخ

وأبو إدريس: الذّكر

والمِدْرَس كمنبر: الكتاب.

والمِدْراس: الموضع يُقرأ فيه القرآن، ومنه مدراس اليهود

والدِّرواس، بالكسر: عظيم كلب، والكبير الرّأس من الكلاب، والجمل الذّلول الغليظ العنق، والشّجاع، والأسد، كالدِّرباس

ومُدَرِّس: الكثير الدّرس وكمعظّم: المجرّب.

والمُدارِس: الّذي قارف الذّنوب، وتلطّخ بها، وتدرّى.

والدّرس: طمس. (٢: ٢٢٢)

الطّريحيّ: وفي الحديث: «تدارسوا القرآن» أي اقرؤوه وتعهّدوه لئلّا تنسوه، من قولهم: درس يدرس درسًا ودراسة

وفيه: «تذاكر العلم دراسة»

والدّراسة: صلاة حسنة

وفي الحديث: «وليكن القرآن محفوظًا مَدْرُوسًا» كأنّ المعنى مقروءًا متلوًّا. (٤: ٧٠)

العدنانيّ: جمع ما يكفيه للدّراسة

ويقولون: جمع ما يكفي دراسته في الجامعة، والصّواب: جمع ما يكفيه للدّراسة في الجامعة، لأنّه هو الّذي يحتاج إلى المال للدّراسة، وليست الدّراسة نفسها في حاجة إلى المال

سنة مَدْرَسيّة

ويقولون: قضى في معهدنا سنة دِراسيّة والصّواب: سنة مَدْرَسيّة، لأنّ السّنة المَدْرَسيّة لا تشمل فصل الصّيف، ويتخلّلها نحو خمسين يومًا من

العُطَل المَدْرَسيّة: بينما هي السّنة الدّراسيّة سنة كاملة من الدّراسة المتواصلة، ممّا لا يُتاح للطّلاب في المدارس. (معجم الأخطاء الشّائعة: ٨٩)

مَجْمَعُ اللُّغة: درَس الكتاب يَدْرُسه درْسًا ودراسةً: كرّر قراءته ليحفظه. (١: ٢٨٨)

محمّد إسماعيل إبراهيم: درس الكتاب أو العلم دراسةً: أكثر قراءته وذلّله للحفظ، وأصله من: درَس الحنطة، إذا داسها مرارًا، كأنّ القارئ يدوس الكلام ويدْرُسه حتّى ينقاد لحفظه. (١: ١٨٥)

المُصْطَفَويّ: إنّ الأصل الواحد في هذه المادّة: هو جريان عمل والاستعمال بقصد الاستفادة والاستنتاج، والعمل والاستعمال يختلف باختلاف المورد والمادّة.

فالاستعمال وتكرير العمل بالنّسبة إلى الكتاب واللّباس وفي موردهما يوجب كونهما خَلَقًا وعتيقًا.

وفي مورد العلم والقرآن يوجب ضبطًا وحفظًا.

وفي مورد المنزل والدّار يوجب الانمحاء واختلال الصّورة وبقاء الآثار.

وفي مورد النّساء يوجب ضعفًا وطَمْثًا.

وفي النّاقة يوجب ظهور مرض يغلب عليه.

وفي الحنطة يوجب الدّوس.

فحقيقة المادّة: مزاولة في عمل حتّى يتحصّل أثره وما يترتّب عليه. وهذا المعنى غير مطلق أمر زائد والاستدامة والممارسة وغيرها.

وأمّا مفاهيم الانمحاء والخفاء والخَلَق والعفاء والحفظ وغيرها فهي من آثار الحقيقة ونتائجها وقيودها.

وفي القاموس العبريّ: دارس: داس، وطأ، سحق، دهس، افترس، ذبح.

فهذه المعاني أيضًا قريبة من الحقيقة الّتي أشرنا إليها.

وأمّا إدريس فراجع تلك الكلمة في المجلّد الأوّل، مضافًا إلى أنّ الكلمة لا يبعد اشتقاقها من مادّة «دارس» العبريّة أيضًا، فيقرب ممّا يقول أهل اللّغة بأنّه سمّي به لكثرة ممارسته ودراسته كتاب الله [ثمّ ذكر الآيات وقال:]

يراد في جميع هذه الموارد مفهوم واحد، وهو تكرير المراجعة إلى الكتاب، وتحقّق الجريان والعمل، في طريق حصول الأثر والنّتيجة المطلوبة المناسبة.

ثمّ إنّ الدّرس أعمّ من العلم والمعرفة، فإنّ الملحوظ فيه جهة تكرير النّظر وإدامة العمل، وأمّا حصول العلم والمعرفة، فغير مأخوذ في مفهومه. وهذا لطف التّعبير بالمادّة دون العلم والمعرفة، فإنّ النّظر في الآيات إلى هذه الجهة الظّاهريّة من دون حصول علم ويقين. (٣: ١٩٩)

النُّصوص التّفسيريّة

درَسُوا

﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ الأعراف: ١٦٩.

ابن عبّاس: قرؤوا ﴿مَا فِيهِ﴾ من صفة محمّد ﷺ

و أمّته (۱۴۱)

ابن زَيْد: علّموه، علّموا ما في الكتاب الّذي ذكر الله، و قرأ ﴿بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَ بِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ آل عمران: ۷۹ (الطّبريّ ۶: ۱۰۷)

أبو عُبَيْدَة: مجازه من دراسة الكتب. و يقال: قد درستُ إمامي، أي حفظته و قرأته. يقال: ادْرُس على فلان، أي اقرأ عليه. (۱: ۲۳۲)

الطّبريّ: و أمّا قوله ﴿وَ دَرَسُوا مَا فِيهِ﴾، فإنّه معطوف على قوله ﴿وَرِثُوا الْكِتَابَ﴾، و معناه ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ﴾ ﴿وَ دَرَسُوا مَا فِيهِ﴾ و يعني بقوله: ﴿وَ دَرَسُوا مَا فِيهِ﴾، قرأوا ما فيه. يقول: ورثوا الكتاب فعلموا ما فيه و درسوه فضيّعوه و تركوا العمل به و خالفوا عهد الله إليهم في ذلك. (۶: ۱۰۷)

الزّجّاج: أي فهم ذاكرون لما أخذ عليهم (۲: ۳۸۸)

القُمّيّ: يعني ضيّعوه. (۱: ۲۴۶)

السِّجِستانيّ: أي قرأوا ما فيه. (۷۱)

النّحّاس: أي قد قرؤوه، و هم قريبو عهد بقراءته (۳: ۱)

الماوَرْديّ: فيه تأويلان

أحدهما: تركوا ما فيه أن يعملوا به حتّى صار دارسًا.

و الثّاني: أنّهم قد تلوه و درسوه، فهم لا يجهلون ما فيه و يقومون على مخالفته مع لعلمهم به (۲: ۲۷۵)

الطُّوسيّ: المعنى: قرأوا ما فيه، و درسوه فضيّعوه، و تركوا العمل فيه (۵: ۲۶)

الواحديّ: و قرأوا ما فيه، فهم ذاكرون لذلك، و لو عقلوا، لعملوا للدّار الآخرة. (۲: ۴۲۳)

البَغَويّ [نحو الواحديّ و أضاف:]

و دَرْسُ الكتاب قراءته و تدبّره مرّة بعد أخرى. (۲: ۲۴۴)

المَيْبُديّ: و قرأوا ما في الكتاب، أي لم يعملوا عن جهل. (۳: ۷۷۶)

الزَّمَخْشَريّ: ﴿دَرَسُوا مَا فِيهِ﴾ في الكتاب من اشتراط التّوبة في غفران الذّنوب، و الّذي عليه المجبّرة هو مذهب اليهود بعينه كما ترى.

و عن مالك بن دينار رحمه الله: يأتي النّاس زمان إن قصّروا عمّا أمروا به، قالوا: سيغفر لنا، لأنّا لم نشرك بالله شيئًا، كلّ أمرهم إلى الطّمع، خيارهم فيهم المداهنة، فهؤلاء من هذه الأمّة أشباه الّذين ذكرهم الله، و تلا الآية. [إلى أن قال:]

قرئ: (وَ ادّارَسُوا)، بمعنى تدارسوا

فإن قلت: علام عُطف قوله ﴿وَ دَرَسُوا مَا فِيهِ﴾؟ قلت: على ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ﴾ لأنّه تقرير، فكأنّه قيل: أخذ عليهم ميثاق الكتاب و درسوا ما فيه (۲: ۱۲۸)

ابن عطيّة: قوله: ﴿وَ دَرَسُوا﴾ معطوف على قوله: ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ﴾ بمعنى المضيّ، تقدّر: أليس قد أخذ عليهم ميثاق الكتاب و درسوا ما فيه، و بهذين الفعلين تقوم الحجّة عليهم في قولهم الباطل.

و قرأ أبو عبد الرّحمان السُّلَميّ (وَ ادّارَسُوا مَا

فيه).

وقال الطّبريّ وغيره قوله ﴿وَدَرَسُوا﴾ معطوف على قوله ﴿وَرِثُوا الْكِتَابَ﴾ وفي هذا نظر لبُعد المعطوف عليه، لأنّ قوله ﴿وَدَرَسُوا﴾ يزول منه معنى إقامة الحجّة بالتّقرير الّذي في قوله (ألم). (٢: ٤٧٢)

الطَّبْرِسيّ: أي وقرأوا ما فيه، فهم ذاكرون لذلك. وقيل إنّه معطوف على قوله ﴿وَرِثُوا الْكِتَابَ﴾، والمعنى فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب ودرسوا ما فيه، فضيّعوه وتركوا العمل به. (٢: ٤٩٦)

نحوه الخازن. (٢: ٢٥٤)

أبو البَرَكات: ﴿وَرِثُوا الْكِتَابَ﴾ جملة فعليّة في موضع رفع، لأنّها صفة ﴿خَلْفٌ﴾ و﴿يَأْخُذُونَ﴾ جملة فعليّة في موضع نصب على الحال من الواو في ﴿وَرِثُوا﴾، و﴿وَيَقُولُونَ﴾ معطوف على ﴿يَأْخُذُونَ﴾، و﴿دَرَسُوا﴾ معطوف على ﴿وَرِثُوا﴾ و﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ﴾ اعتراض وقع بين ﴿وَرِثُوا﴾ و﴿دَرَسُوا﴾. (١: ٣٧٨)

نحوه العُكْبَريّ. (١: ٦٠٢)

ابن الجَوْزيّ: ﴿وَدَرَسُوا مَا فِيهِ﴾ معطوف على ﴿وَرِثُوا﴾، ومعنى ﴿وَدَرَسُوا مَا فِيهِ﴾: قرؤوه، فكأنّه قال: خالفوا على علم. (٣: ٢٨٢)

الفَخْر الرّازيّ: ﴿وَدَرَسُوا مَا فِيهِ﴾ أي فهم ذاكرون لما أُخذ عليهم، لأنّهم قد قرؤوه ودرسوه. (١٥: ٤٤)

نحوه المَراغيّ. (٩: ١٠٠)

القُرطُبيّ: قال المفسّرون: هم اليهود، ورثوا كتاب الله فقرؤوه وعلموه، وخالفوا حُكمه وأتوا محارمه مع دراستهم له. فكان هذا توبيخًا لهم وتقريعًا. [إلى أن قال:]

أي قرؤوه، وهم قريبو عهد به. [ثمّ نقل بعض القراءات إلّا أنّه قال:]

وقال بعض العلماء: إنّ معنى ﴿وَدَرَسُوا مَا فِيهِ﴾، أي محوه بترك العمل به والفهم له، من قولك: درست الرّيح الآثار، إذا محتها، وخطّ دارس، وربع دارس، إذا امّحى وعفا أثره. وهذا المعنى مواطئ -أي موافق- لقوله تعالى: ﴿نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ﴾ البقرة: ١٠١، وقوله: ﴿فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ﴾ آل عمران: ١٨٧، حسب ما تقدّم بيانه في البقرة. (٧: ٣١١)

البَيْضاويّ: ﴿وَدَرَسُوا مَا فِيهِ﴾ عطف على ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ﴾ من حيث المعنى فإنّه تقرير، أو على ﴿وَرِثُوا﴾ وهو اعتراض. (١: ٣٧٦)

مثله أبو السُّعود (٣: ٤٧)، والمشهديّ (٣: ٦٣٠).

النَّسَفيّ: وقرأوا ما في الكتاب، وهو عطف على ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ﴾ لأنّه تقرير، فكأنّه قيل: أُخذ عليهم ميثاق الكتاب ودرسوا ما فيه. (٢: ٨٤)

أبو حَيّان: ﴿وَدَرَسُوا﴾ معطوف على قوله ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ﴾ وفي ذلك أعظم توبيخ وتقريع وهو أنّهم كرّروا على ما في الكتاب، وعرفوا ما فيه المعرفة التّامّة من الوعيد على قول الباطل والافتراء على الله

و هذا العطف على التقرير، لأنّ معناه قد أخذ عليهم ميثاق الكتاب و درسوا ما فيه، كقوله: ﴿أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ﴾، معناه قد ربّيناك و لبثت.

و قال الطَّبَريّ و غيره: هو معطوف على قوله ﴿وَرِثُوا الْكِتَابَ﴾، و فيه بُعد

و قيل: هو على إضمار «قد»، أي و قد دَرَسُوا ما فيه، و كونه معطوفاً على التقرير هو الظّاهر، لأنّ فيه معنى إقامة الحجّة عليهم في أخذ ميثاق الكتاب، بكونهم حفظوا لفظه، و كرّروه و ما نسوه، و فهموا معناه، و هم مع ذلك لا يقولون إلّا الباطل

و قرأ عليّ و السُّلَمي: (وَادَّارَسُوا)، و أصله و تدارسوا، كقوله: ﴿فَادَّارَأْتُمْ﴾ أي تدارأتم، وقد مرّ تقريره في العربيّة. و هذه القراءة توضّح أنّ معنى ﴿وَدَرَسُوا مَا فِيهِ﴾ هو التكرار لقراءته و الوقوف عليه، و أنّ تأويل من تأوّل ﴿وَدَرَسُوا مَا فِيهِ﴾ أي محوه و محوه بترك العمل و الفهم له، من قولهم: درست الرّيح الآثار، إذا محتها، فيه بُعد، و لو كان كما قيل لقيل: ربع مدروس، و خطّ مدروس، و إنّما قالوا: ربع دارس، و خطّ دارس، بمعنى داثر (٤: ٤١٧)

الشِّربينيّ: أي ما في ذلك الميثاق الّذي في الكتاب أو الكتاب بتقرير القراءة للحفظ. [ثمّ قال نحو البيضاويّ] (١: ٥٣٢)

الكاشانيّ: و قرأوا ما فيه، فهم ذاكرون لذلك. (٢: ٢٤٩)

البُرُوسَويّ: [نحو البيضاويّ و أضاف:] و لك أن تقول: ﴿دَرَسُوا﴾ عطف على ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ﴾ فالاستفهام التقريري متعلّق بهما. (٣: ٢٧٠)

شُبَّر: قرأوا ﴿مَا فِيهِ﴾ فهم ذاكرون لذلك. أو عطف على ﴿وَرِثُوا﴾، و المعنى: ضيّعوه و تركوا العمل به. (٢: ٤٣٣)

الآلوسيّ: أي قرؤوه فهم ذاكرون لذلك، و هو عطف على ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ﴾ من حيث المعنى، و إن اختلفا خبراً و إنشاءً، إذ المعنى: أخذ عليهم ميثاق الكتاب و درسوه.

و جوّز كونه عطفاً على ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ﴾ و الاستفهام تقريريّ داخل عليهما ـ و هو خلاف الظّاهر ـ أو على ﴿وَرِثُوا﴾ و تكون جملة ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ﴾ معترضة و ما قبلها حاليّة، أو يكون المجموع اعتراضاً ـ كما قيل ـ و لا مانع منه، و حلا أنّ الطَّبْرِسيّ نقل عن بعضهم تفسير ﴿دَرَسُوا﴾ ـ على هذا الوجه من العطف ـ بمحوه تركوا و ضيّعوا. و فيه بُعد

و قيل: إنّ الجملة في موضع الحال من ضمير ﴿يَقُولُوا﴾ بإضمار «قد» أي أخذ عليهم الميثاق، بأن لا يقولوا على الله إلّا الحقّ الّذي تضمّنه كتابهم في حال دراستهم ما فيه و تذكّرهم له. و هو كما ترى.

و قرأ السُّلَمي (ادَّارَسُوا) بتشديد الدّال و ألف بعدها، و أصله: تدارسوا، فأدغمت التّاء في الدّال و اجتُلبت لها همزة الوصل (٩: ٩٧)

القاسميّ: قرأوا ما في الكتاب من الميثاق مرّة بعد مرّة. (٧: ٢٨٩٥)

رشيد رضا: ﴿مَا فِيهِ﴾ أي من تحريم أكل أموال النّاس بالباطل و الكذب على الله كقولهم: إنّه سيُغفر

هم وغير ذلك، وما أخذ عليهم من العهد والميثاق في العمل بكتابه، كما في آخر سفر تثنية الاشتراع.

(٩: ٢٨٣)

سيّد قُطْب: وهم درسوا هذا الكتاب، وعرفوا ما فيه!

بلى! ولكن الدّراسة لا تُجدي ما لم تخالط القلوب. وكم من دارسين للدّين وقلوبهم عنه بعيد. إنّما يدرسونه ليتأوّلوا ويحتالوا ويحرّفوا الكلم عن مواضعه، ويجدوا المخارج للفتاوى المغرضة الّتي تُنيلهم عرض الحياة الدّنيا. وهل هذا الدّين إلّا الّذين يدرسونه دراسة، ولا يأخذونه عقيدة، ولا يتّقون الله ولا يرهبونه؟! (٣: ١٣٨٧)

ابن عاشور: وعطف ﴿درسوا﴾ عطفًا على ﴿يُؤْخذ﴾ لأنّ يؤخذ في معنى المضيّ، لأجل دخول (لم) عليه، والتّقدير ألم يؤخذ ويدرسوا، لأنّ المقصود تقريرهم بأنّهم درسوا الكتاب، لا الإخبار عنهم بذلك، كقوله تعالى ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا * وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا * وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا * وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا﴾ إلى قوله ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا﴾ النّبأ: ٦ ـ ١٤، والتّقدير وخلقكم أزواجًا وجعل نومكم سباتًا، إلى آخر الآية.

(٨: ٣٤٢)

مَغْنِيّة: وقد درسوها وفهموا كلّ ما فيها، وممّا جاء في التّوراة أنّ الله يغفر لمن تاب وأقلع عن المعصية، أمّا من أصرّ عليها فهو من الهالكين. ويحتّ قد أخذت التّوراة عهدًا وميثاقًا على كلّ من آمن بها أن لا يفتري على الله الكذب، والعصاة على علم من هذه الحقيقة، ومع هذا يصرّون على كبائر الذّنوب قائلين: سيغفر الله لنا، وهذا نقض للعهد والميثاق، وكذب على الله وافتراء، وقد خاب من افترى.

(٣: ٤١٧)

الطَّباطَبائيّ: وقوله: ﴿وَدَرَسُوا مَا فِيهِ﴾ كأنّ الواو للحال، والجملة حال عن ضمير ﴿عَلَيْهِمْ﴾. وقيل: الجملة معطوفة على قوله: ﴿وَرِثُوا الْكِتَابَ﴾ في صدر الآية، ولا تخلو من بُعد.

والمعنى: وقد درسوا ما فيه من المعارف والأحكام والمواعظ والعبر، وكان لازمه أن يتّقوا ويختاروا الدّار الآخرة، ويتركوا أعراض الدّنيا الفانية الصّارفة عمّا عند الله من الثّواب الدّائم. (٨: ٢٩٨)

مكارم الشّيرازيّ: ثمّ يقول: لو كان هؤلاء الّذين يرتكبون هذه المخالفات جاهلين بالآيات الإلهيّة، لكان من الممكن أن يجدوا لأنفسهم أعذارًا، ولكنّ المشكلة هي أنّهم رأوا التّوراة مرارًا وقرءوها، ومع ذلك ضيّعوا أحكامها، ونبذوا أمرها وراء ظهورهم ﴿وَدَرَسُوا مَا فِيهِ﴾.

و«الدّرس» في اللّغة يعني تكرار شيء؛ وحيث إنّ الإنسان عند المطالعة، وتلقّي العلم من الأستاذ والمعلّم يكرّر المواضيع، لهذا أُطلق عليه لفظ «الدّرس». وإذا ما رأينا أنّهم يستعملون لفظة «درس والاندراس» على امحاء أثر الشّيء، فإنّما هو لهذا السّبب وبهذه العناية، ولأنّ الأمطار والرّياح والحوادث الأخرى تتوالى على الأبنية القديمة،

وتُليها. (٥ ٢٥٦).

دَرَسْتَ

وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ. الأنعام ١٠٥

أُبيّ بن كعب: وليقولوا درس، يعني النبيّ ﷺ قرأ.

مثله ابن مسعود. (الطّبري ٥ ٣٠٣)

ابن عبّاس: قرأت وتعلّمت. تقول ذلك قريش

مثله مُجاهد (الطّبري ٥ ٣٠)

ونحوه الضّحّاك (الطّبري ٥ ٣٠٢)، وزيد بن علي بن الحسين عليه السلام (١٩١)

ابن الزّبير: إنّ صبيانًا هاهنا يقرؤون: (دارست)، وإنّما هي (درست). (الطّبري ٥: ٣٠٢)

(دارست): قارأت أهل الكتاب. (الطّبري ٥ ١ ٣)

نحوه الضّحّاك. (الطّبري ٥: ٣٠٢)

(دارستَ): قارأتَ وتعلّمت

نحوه سعيد بن جُبَير (الطّبري ٥ ١ ٣)

(دارستَ): تلوت خاصمت جادلت (الطّبري ٥ ٣٠١)

قالوا: دارست أهل الكتاب وقرأت الكتب وتعلّمتها (الطّبري ٥: ٣٠٢)

سعيد بن جُبَير: (دارستَ) أي ناسخت. (الطّبري ٥ ٣٠٢)

مُجاهد: (دارستَ): فاقهت، قرأت على يهود، وقرأوا عليك (الطّبري ٥ ٣٠٢)

الحسَن: (درست) يقول: تقادمت وانمحت. (الطّبري ٥ ٣٠٣)

قَتادة: (دُرِست) أي قُرِئَت وتُعُلِّمت. (الطّبري ٥ ٣٠٢)

قرأت الكتب. (الطّبري ٥: ٣٠١)

الفرّاء: يقولون تعلّمت من اليهود. (البغوي ٢ ١٤٩)

أبو عُبَيْدة: (دارَسْتَ) من المدارسة، و(درسْتَ) أي محت. (١ ٢٠٣)

الأخفش: قوله (وليقولوا دارَسْتَ) أي دارست أهل الكتاب.

وقال بعضهم ﴿دَرَسْتَ﴾ وبها نقرأ، لأنّها أوفق للكتاب. وقال بعضهم: (دَرَسَتْ)[1] (٢، ٤٩٩)

ابن قُتَيْبة: ﴿درستَ﴾ أي قرأت الكتب، و(دارَسْتَ) أي دارست أهل الكتاب. و(دَرَسَتْ): امّحت. (١٥٧)

الطّبري: واختلفت القرّاء في قراءة ذلك.

فقرأته عامّة قرّاء أهل المدينة والكوفة ﴿وليقولوا دَرَسْتَ﴾ يعني قرأت أنت يا محمّد، بغير ألف.

وقرأ ذلك جماعة من المتقدّمين، منهم ابن عبّاس، على اختلاف عنه فيه، وغيره وجماعة من التّابعين، وهو قراءة بعض قرّاء أهل البصرة ﴿وليقولوا

---

[1] كذا، والّذي نقل عنه الزّجّاج (دَرُسَتْ) بضمّ الرّاء.

دارَسْتَ) بأنّه بمعنى قارأت وتعلّمت من أهل الكتاب

وروي عن قتادة: أنّه كان يقرأه (دُرِسَتْ) بمعنى قُرِئت وتُليت. وعن الحسن أنّه كان يقرؤه (درسَتْ) بمعنى انمحت.

وأولى القراءات في ذلك عندي بالصّواب، قراءة من قرأه ﴿وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ﴾ بتأويل قرأت وتعلّمت، لأنّ المشركين كذلك كانوا يقولون للنّبيّ ﷺ، وقد أخبر الله عن قيلهم ذلك بقوله: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ النّحل: ١٠٣، فهذا خبر من الله ينبئ عنهم أنّهم كانوا يقولون: إنّما يتعلّم محمّد ما يأتيكم به من غيره. فإذ كان ذلك كذلك فقراءة ﴿وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ﴾ يا محمّد بمعنى تعلّمت من أهل الكتاب أشبه بالحقّ، وأولى بالصّواب من قراءة من قرأه: (دارَسْتَ) بمعنى قارأتهم وخاصمتهم وغير ذلك من القراءات.

واختلف أهل التّأويل في تأويل ذلك، فقدر اختلاف القرّاء في قراءته. [إلى أن قال:]

وقرأ ذلك آخرون (درسَ) من «دَرْس الشّيء» بلاه.

وإنّما جاز أن يقال مرّة ﴿دَرَسْتَ﴾ ومرّة (درس) فيخاطب مرّة، ويُخبر مرّة من أجل القول.

وقد بيّنّا أولى هذه القراءات في ذلك بالصّواب عندنا والدّلالة على صحّة ما اخترنا منها

(٥: ٣٠٣ ـ ٣٠٣)

الزّجّاج: فيها خمسة أوجه فالقراءة ﴿درسْتَ﴾ بفتح الدّال وفتح التّاء، ومعناه: وليقولوا: قرأتَ كتُب أهل الكتاب. ويُقرأ أيضًا (دارَسْتَ) أي دارَسْتَ أهل الكتاب. وقال بعضهم (درَسَتْ)، أي هذه الأخبار الّتي تتلوها علينا قديمة قد دَرَسَتْ، أي قد مضت وامّحت. وذكر الأخفش (درُسَتْ) بضمّ الرّاء، ومعناها «درستْ» إلّا أنّ دَرُسَتْ بضمّ الرّاء أشدّ مبالغة. وحكي (دُرِسَتْ) بكسر الرّاء، أي قُرِئت.

(٢: ٢٧٩)

السِّجستانيّ: ﴿دَرَسْتَ﴾ أي قرأت، و(دارسْتَ) أي قارأت، أي قرأت، وقرئ عليك. و﴿دَرَسْتَ﴾ قرأت وتعلّمت. و(درَسَتْ) أي دَرَسَتْ هذه الأخبار الّتي تأتينا بها، أي امّحت وذهبت، وقد كان يتحدّث بها.

(٧١)

النّحّاس: ﴿وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ﴾. هذه قراءة أهل المدينة وأهل الكوفة وابن الزّبير ومعناها تلوت وقرأت. [إلى أن قال:]

وحكى الأخفش (وليقولوا دَرُسَتْ)، وهو بمعنى درَسَتْ إلّا أنّه أبلغ.

وحكى أبو العبّاس أنّه يقرأ (وَلْيَقُولُوا درَسْتَ) بإسكان اللّام على الأمر وفيه معنى التّهديد، أي فليقولوا ما شاءوا فإنّ الحقّ بيّن، كما قال جلّ وعزّ: ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا﴾ التّوبة: ٨٢.

فأمّا من كسر اللّام، فإنّها عنده «لام كي» قال أبو إسحاق وأهل اللّغة يسمّونها «لام الصّيرورة» أي صار إلى هذا، كما قال جلّ وعزّ: ﴿رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ﴾ يونس: ٨٨، وكما تقول: كتب فلان

هذا الكتاب لحفظه، أي فصار أمره إلى ذلك.

وهذه القراءات كلّها يرجع اشتقاقها إلى شيء واحد إلى التليين والتذليل و ﴿دَرَسْتَ﴾ قرأت وذللت. و «دَرَسَتِ الدّار» دثرت و مُحِقَتْ، و «دَرَسَ الحنطة» أي داسها (۲: ٤٦٧)

الفارسيّ: اختلفوا في إدخال الألف وإخراجها من قوله عزّ وجلّ: (دَارَسْتَ) فقرأ ابن كثير وأبو عمرو (دَارَسْتَ) بألف.

وقرأ نافع وعاصم وحمزة والكسائيّ ﴿دَرَسْتَ﴾ ساكنة السّين بغير ألف، وقرأ ابن عامر (دَرَسَتْ) مفتوحة السّين ساكنة التاء بغير ألف.

قال أبو زيد: دَرَسْتُ أدرُس دِراسةً، وهي القراءة، وإنّما يقال ذلك إذا قرأتَ على غيرك [ثمّ استشهد بشعر إلى أن قال]

وجه من قرأ (دَارَسْتَ) أي دارست أهل الكتاب وذاكرتهم، ويقوّي ذلك: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَيهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ﴾ الفرقان: ٤

فإن قيل: ليس في المصحف ألف، فإنّ الألف قد تُحذف في المصحف في نحو هذا، ويقوّي ذلك قوله ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ الفرقان: ٥

ووجه ﴿دَرَسْتَ﴾ في حجّة هذه القراءة: أنّ أُبيًّا وابن مسعود ـ فيما زعموا ـ قرآ: (دَرَسَ) وأسند الفعل فيه إلى الغيبة، كما أسندا إلى الخطاب وهو فَصْل، من دَرَسَتُ، كما أنّ دارست فاعلت منه.

وقراءة ابن عامر (دَرَسَتْ) مفتوحة السّين ساكنة التاء فهو من الدُّروس الّذي هو تَعَفِّي الأثر، وامّحاء رَسْم.

قال أبو عُبَيدة: دَرَسَتْ: مَحَتْ.

فأمّا اللّام في قوله: ﴿وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ﴾ فعلى ضربين:

من قال: دَرَسْتَ، فالمعنى في ﴿لِيَقُولُوا﴾ لكراهة أن يقولوا، ولأن لا يقولوا: دَرَسْتَ أي فُصّلت الآيات وأُحكمت، لئلّا يقولوا: إنّها أخبار وقد تقدّمت وطال العهد بها، وباد من كان يعرفها، كما قالوا: ﴿أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ الفرقان: ٥

لأنّ كلّ الأخبار لا تخلوا من خلل، فإذا سَلِم الكتاب منه لم يكن للطاعن موضع طَعْن.

وأمّا من قرأ (دارست) و ﴿دَرَسْتَ﴾ فاللّام على حدّ الّتي في قوله: ﴿لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ القصص: ٨، ولم يلتقطوه لذلك، كما لم تُفصّل الآيات ليقولوا: (دَرَسْتَ ودَارَسْتَ)، ولكن لمّا قالوا ذلك أطلق هذا عليه في الاتّساع. (۲: ۱۹٦)

أبو زُرْعَة [ذكر بعض القراءات إلى أنّه قال:]

وقرأ أهل المدينة وأهل الكوفة: ﴿دَرَسْتَ﴾ بسكون السّين وفتح التاء... وحجّتهم قراءة عبد الله (ويقولوا دَرَسَ)، دلّ على أنّ الفعل له وحده. (۲٦٤)

القَيْسيّ: معنى ﴿دَرَسْتَ﴾ في قراءة من فتح التاء: تعلّمت وقرأت، ومن أسكنها (دَرَسَتْ) فمعناه: انقطعت وامّحت. ومن قرأ (دَارَسْتَ) بالألف فمعناه: دارست أهل الكتاب ودارسوك. (۱: ۲۸۲)

الماوَرْديّ: وفي الكلام حذف، وتقديره: ولئلّا يقولوا: درست، فحذف ذلك اختصارًا، كقوله تعالى: ﴿يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا﴾ النّساء: ١٧٦، أي لئلّا تضلّوا.

وفي ﴿دَرَسْتَ﴾ خمس قراءات، يختلف تأويلها بحسب اختلافها:

إحداهنّ: ﴿دَرَسْتَ﴾ بمعنى قرأت وتعلّمت، تقول ذلك قريش للنّبيّ ﷺ، قاله ابن عبّاس، والضّحّاك، وهي قراءة حمزة، والكسائيّ.

والثّانية: (دَارَسْتَ) بمعنى ذاكرت وقارأت، قاله مُجاهد، وسعيد بن جُبَيْر، ومرويّ عن ابن عبّاس، وهي قراءة ابن كثير وأبي عمرو.

وفيها على هذه القراءة تأويل ثان: أنّها بمعنى خاصمت وجادلت.

والثّالثة: (دَرَسَتْ) بتسكين التّاء، بمعنى انمحت وتقادمت، قاله ابن الزّبير، والحسن، وهي قراءة ابن عامر.

والرّابعة: (دُرِسَتْ) بضمّ الدّال، لما لم يسمّ فاعله، تُليت وقُرئت، قاله قتادة.

والخامسة: (دَرَسَ) بمعنى قرأ النّبيّ ﷺ وتلا، وهذا حرف أُبيّ بن كعب، وابن مسعود. (٢: ١٥٣)

نحوه البغويّ. (٢: ١٢١)

الطُّوسيّ: قرأ ابن كثير وأبو عمرو (دارَسْتَ) بألف وفتح التّاء. الباقون بلا ألف ﴿دَرَسْتَ﴾ بفتح التّاء، إلّا ابن عامر فإنّه قرأ (دَرَسَتْ) بسكون التّاء وفتح السّين، بمعنى امّحت.

وذكر الأخفش (دَرُسَتْ)، وهو أشدّ مبالغة في الامّحاء.

وقيل: (دُرِسَتْ)، على ما لم يُسمّ فاعله، والمعاني متقاربة، غير أنّ هذين لم يقرأ بهما أحد من المعروفين.

وفي قراءة عبد الله (دَرَسَ)، أي ليقولوا: درس محمّد. [ثمّ ذكر قول الفارسيّ وأضاف:]

وقال المغربيّ: (دَرَسْتَ) معناه: علمت، كما قال: ﴿وَدَرَسُوا مَا فِيهِ﴾ الأعراف: ١٦٨، أي علموه، فعلى هذا يكون اللّام لام الغرض، كأنّه قال: فعلنا ذلك ليقولوا: علمت. ووجه قراءة ابن عامر أنّه ذهب إلى الدّرس الّذي هو تعفية الأثر وامّحاء الرّسم.

و[في] اللّام من قوله: ﴿وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ﴾ على ضربين:

من قرأ (درست) بلا ألف، فالمعنى: لكراهة أن يقولوا، أو لئلّا يقولوا: دَرَسْتَ، كما قال: ﴿يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا﴾ النّساء: ١٧٦، ومعناه: لئلّا تضلّوا وكراهة أن تضلّوا. والمعنى: إنّي فصّلت الآيات وأحكمتها لئلّا يقولوا: إنّها أخبار قد تقدّمت وطال العهد بها، وباد من كان يعرفها، كما قالوا: «أساطير الأوّلين»، لأنّ تلك الأخبار لا تخلو من خلل، فإذا سلم الكتاب منه لم يكن لطاعن موضع طعن.

والثّاني: ﴿لِيَقُولُوا دَرَسْتَ﴾ ذلك بحضرتنا، أي ليُقرّوا بورود الآية عليهم، فتقوم الحجّة عليهم [إلى أن قال:]

وقال الحسن ومُجاهد والسُّدّيّ وابن عبّاس وسعيد بن جُبَيْر: (دارَسْتَ)، أي ذاكرت أهل الكتابين

و قارأتهم.

و قال قوم: ﴿لِيَقُولُوا دَرَسْتَ﴾ معناه التّهديد، كما يقول القائل: قل لفلان يوفّينا حقّنا و ليصنع ما شاء، و قل للنّاس الحقّ، و ليقولوا ما شاءوا، أي دعك لايضرّك، و لأنّ ضرره يعود عليهم من العقاب و النّدم. (٤: ٢٤٦)

نحوه المَيْبُديّ (٣: ٤٤٩)، و الطَّبْرِسيّ (٢: ٣٤٥).

الواحديّ: و معنى ﴿دَرَسْتَ﴾ قرأت على غيرك، يقال: دَرَسْتُ الكتاب أدرُسه درْسًا و دراسة [ثمّ ذكر بعض الأقوال و القراءات و قال:]

و من قرأ (دارَسْتَ) فمعناه: قرأتَ على اليهود، و قرأوا عليك، و ذاكرتهم حتّى تعلّمت منهم. (٢: ٣٠٩)

الزَّمَخْشَريّ: و معنى ﴿دَرَسْتَ﴾ قرأت و تعلّمت، و قرئ: (دارسْتَ)، أي دارستَ العلماء، و (درسَتْ)، بمعنى قدمت هذه الآيات و عفت، كما قالوا: ﴿أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ الأنعام: ٢٥، و (دَرُسَتْ) بضمّ الرّاء، مبالغة في ﴿دَرَسَتْ﴾ أي اشتدّ دُرُوسها، و (دُرِسَتْ) على البناء للمفعول بمعنى قُرئت أو عُفيت. و (دارَسَتْ) و فسّروها بدارسَت اليهود محمّدًا ﷺ، و جاز الإضمار، لأنّ الشّهرة بالدّراسة كانت لليهود عندهم.

و يجوز أن يكون الفعل للآيات، و هو لأهلها، أي دارَس أهلُ الآيات و حَمَلتها محمّدًا، و هم أهل الكتاب.

و درَس، أي درَس محمّد. و (دارسات) على هي دارسات، أي قديمات، أو ذات دروس، كعيشة راضية. (٢: ٤٢)

نحوه البَيْضاويّ (١: ٣٢٥)، و النَّسَفيّ (٢: ٢٧)، و الخازن (٢: ١٣٩)، و الشِّربينيّ (١: ٤٤٣)، و أبو السُّعود (٢: ٤٢٥).

ابن عطيّة: و قرأ نافع و عاصم و حمزة و الكسائيّ ﴿دَرَسْتَ﴾ أي يا محمّد درَسْتَ في الكتب القديمة ما تجيئنا به.

و قرأ ابن كثير و أبو عمرو (دارَسْتَ)، أي أنت يا محمّد دارسْتَ غيرك في هذه الأشياء، أي قارأته و ناظرته، و هذا إشارة منهم إلى سلمان و غيره من الأعاجم و اليهود.

و قرأ ابن عامر و جماعة من غير السّبعة: (دَرَسَتْ) بإسناد الفعل إلى الآيات، كأنّهم أشاروا إلى أنّها ترَدّدت أسماعهم حتّى بليَتْ في نفوسهم و امّحت.

و قرأت فرقة (دارَسَتْ) كأنّهم أرادوا دارستك يا محمّد، أي الجماعة المشار إليها قبلُ من سلمان و اليهود و غيرهم.

و قرأت فرقة (دَرُسَتْ) بضمّ الرّاء، و كأنّها في معنى «دَرَسَتْ» أي بليت.

و قرأ قتادة: (دُرِسَتْ) بضمّ الدّال و كسر الرّاء، و هي قراءة ابن عبّاس بخلاف عنه، و رُويت عن الحسن. قال أبو الفتح في (دُرِسَتْ) ضمير الآيات و يحتمل أن يراد عُفيت و تُنوسِيَتْ.

و قرأ أُبَيّ بن كَعْب (درس)، و هي في مصحف عبد اللّه. قال المهدويّ: و في بعض مصاحف عبد اللّه أيضًا: (درَسْنَ)، و رُويت عن الحسن.

و قرأت فرقة (دَرَّسْ) بتشديد الرّاء، على

المبالغة في (دَرَّس)

وهذه الثلاثة الأخيرة مخالفة لخطّ المصحف

(٢: ٣٣١)

نحوه الثّعالبيّ (١: ٥٠٥)، وابن الجوزيّ (٣: ١٠١)، وملخّصًا العُكبَريّ (١: ٥٢٨).

الفَخر الرّازيّ: اعلم أنّه تعالى لمّا تمّم الكلام في الإلهيّات إلى هذا الموضع، شرع من هذا الموضع في إثبات النّبوّات، فبدأ تعالى بحكاية شبهات المنكرين لنبوّة محمّد ﷺ.

فالشّبهة الأولى: قولهم: يا محمّد إنّ هذا القرآن الّذي جئتنا به كلام تستفيده من مدارسة العلماء ومباحثة الفضلاء، وتنظمه من عند نفسك، ثمّ تقرؤه علينا، وتزعم أنّه وحي نزل عليك من الله تعالى. ثمّ إنّه تعالى أجاب عنه بالوجوه الكثيرة. [ثمّ نقل الأقوال والقراءات، وله بعد هذا كلام، راجع «ن و ل»]

(١٣: ١٣٤)

نحوه ملخّصًا النّيسابوريّ. (٧: ١٨٤)

القُرطُبيّ: ﴿وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ﴾ الواو للعطف على مضمر، أي نصرّف الآيات لتقوم الحجّة، وليقولوا درست.

وقيل: أي ولئلّا يقولوا: دَرَسْتَ، صرّفناها، فهي لام الصّيرورة.

وقال الزّجّاج: هذا كما تقول: كتب فلان هذا الكتاب لحتفه، أي آل أمره إلى ذلك، وكذا لمّا صُرّفت الآيات، آل أمرهم إلى أن قالوا: دَرَسْتَ وتعلّمت من جبر ويسار، وكانا غلامين نصرانيّين بمكّة. فقال أهل مكّة: إنّما يتعلّم منهما.

قال النّحّاس: وفي المعنى قول آخر حسن، وهو أن يكون معنى ﴿نُصَرِّفُ الآيَاتِ﴾ نأتي بها آية بعد آية، ليقولوا: درستَ علينا، فيذكرون[1] الأوّل بالآخر، فهذه حقيقة، والّذي قاله أبو إسحاق مجاز.

وفي ﴿دَرَسْتَ﴾ سبع قراءات. [فذكر القراءات نحو ابن عطيّة بتفاوت يسير] (٧: ٥٨)

أبو حَيّان: [نحو ابن عطيّة، إلّا أنّه قال:]

وقرأ قتادة والحسن وزيد بن عليّ (دُرِسَتْ)، مبنيًّا للمفعول، وفيه ضمير الآيات غائبًا، وهي قراءة ابن عبّاس بخلاف عنه. قال أبو الفتح: ويحتمل أن يراد عَفَتْ أو بَلِيَت، وكذا قال الزّمخشريّ، قال: بمعنى قُرِئَت أو عُفِّيَت. أمّا بمعنى قُرِئَت فظاهر، لأنّ «درس» بمعنى كرّر القراءة، متعدّ. وأمّا «درس» بمعنى بلي وانمحى، فلا أحفظه متعدّيًا، وما وجدناه في أشعار من وقفنا على شعره من العرب إلّا لازمًا.

وقرأ أُبَيّ (دَرَسَ)، أي محمّد أو الكتاب، وهي مصحف عبد الله.

وروي عن الحسن: (دَرَسْنَ) مبنيًّا للفاعل، مسندًا إلى النّون، أي درس الآيات، وكذا هي في بعض مصاحف عبد الله.

وقرأت فرقة (دَرَّسْتَ) بتشديد الرّاء، مبالغة في (درست).

وقُرئ (دارسات)، أي هي قديمات أو ذات

---

(١) في الهامش: فيُلحقون

درس كعيشة راضية، فهذه ثلاث عشرة قراءة في هذه الكلمة (٤/ ١٩٧)

نحوه مفصّلًا السّمين. (٣/ ١٥٠)

ابن كثير: [اكتفى ببعض القراءات] (٣/ ٧٦)

البُروسَويّ: ﴿وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ﴾ علّة لمحذوف، واللّام للعاقبة والدّرس: القراءة والتّعلّم، أي وليقولوا في عاقبة أمرهم: درست صرّفنا، أي قرأت وتعلّمت من غيرك، نحو سيّار وجَبْر كانا عبدَين لقريش من سبي الرّوم، كان قريش يقولون له ﷺ إنّك تتعلّم هذه الأخبار منهما ثمّ تقرأ علينا على زعم أنّها من عند الله (٣/ ٨٢)

الآلوسيّ: ﴿وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ﴾ علّة لفعل قد حُذف تعويلًا على دلالة السّياق عليه، أي وليقولوا درستَ نفعل ما نفعل من التّصريف المذكور، وبعضهم قدّر الفعل ماضيًا، والأمر في ذلك سهل [إلى أن قال:]

وأصله ـ على ما قال الأصمعيّ ـ من قولهم: درس الطّعام يدرسه دراسًا، إذا داسه، كأنّ التّالي يدوس الكلام فيخفّ على لسانه.

وقال أبو الهيثم: يقال: درستُ الكتاب، أي ذلّلته بكثرة القراءة حتّى خفّ حفظه، من قولهم: درَسْتُ الثّوب أدرُسه درْسًا فهو مدروس ودريس، أي أخلقته. ومنه قيل للثّوب الخَلَق: دريس، لأنّه قد لان، والدُّرْسة: الرّياضة، ومنه درَسْتُ السّورة حتّى حفظتُها، وهذا ـ كما قال الواحديّ ـ قريب ممّا قاله الأصمعيّ، أو هو نفسه، لأنّ المعنى يعود فيه إلى التّذليل والتّليين.

وقال الرّاغب: يقال: درس الدّار، أي بقي أثره، وبقاء الأثر يقتضي انمحاءه في نفسه، فلذلك فُسّر الدُّروس بالانمحاء، وكذا درس الكتاب، ودرَسْتُ العلم: تناولت أثره بالحفظ. ولمّا كان تناول ذلك بمداومة القراءة عُبّر عن إدامة القراءة بالدّرس، وهو بعيد عمّا تقدّم، كما لا يخفى [ثمّ ذكر القراءات كما سبق إلّا أنّه أضاف:]

ونُسب إلى ابن زيد أنّه قرأ «دُرِّسْتَ» مشدّدًا معلومًا، ونُسبت إلى ابن عبّاس... (٧/ ٢٤٩)

عزّة دروزة: في الآية تقرير ربّانيّ، بأنّ الله تعالى يُصرّف الآيات القرآنيّة، ويقلّب فيها وجوه الكلام بيانًا للنّاس الّذين يحبّون أن يعلموا ويتبيّنوا الأمور، حتّى يقولوا للنّبيّ ﷺ قد قرأت وكرّرت وبلّغت وبيّنت كلّ شيء، وعلى النّبيّ بعد ذلك أن يتّبع ما يوحى إليه من ربّه الّذي لا إله إلّا هو، وأن يلتزم الحدود المرسومة له، وأن لا يبالي بالمشركين إذا أصرّوا على شركهم، فلو شاء الله ما أشركوا، لأنّ في قدرته إجبارهم على الهدى، وإنّما تركهم لاختيارهم، ليظهر الطّيّب من الخبيث، وسليم القلب الرّاغب في الهدى من سيّئ النّيّة المتعمّد المكابرة والتّكذيب، ولم يجعله الله مُسيطرًا عليهم ولا مسؤولًا عنهم...

ولقد قال المفسّرون في تأويل جملة ﴿وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ﴾ أقوالًا عديدة، منها أنّها حكاية لقول الكفّار الّذين كانوا يقولون للنّبيّ ﷺ: إنّه درس ما يتلوه عليهم، وتلقّاه من الكتابيّين.

ومنها أنّها تعني لكيلا يقولوا درست ما تتلوه من

طريق الكتابيّين.

و منها أنّ حرف السّين في الكلمة مفتوح بمعنى إنّما تتلوه شيء قديم درس من أساطير الأوّلين.

و نحن غير مطمئنّين لهذه الأقوال، و نرجو أن يكون في التّأويل الّذي أوّلناه الوجاهة و الصّواب.

(٢ : ٤

و نكتفي كلّ من القاسميّ (٦ : ٢٤٥٦)، و رشيد رضا (٧ : ٦٥٩)، و المراغيّ (٧ : ٢٠٨)، و غيرهم بنقل بعض الأقوال و القراءات فراجع.

الطَّباطَبائيّ: و قرئ (دارَسْتَ) بالخطاب، و (دَرَسَتْ) بالتّأنيث و الغيبة.

و قوله: ﴿دَرَسْتَ﴾ من الدّرس، و هو التّعلّم و التّعليم من طريق التّلاوة، و على هذا المعنى غيره (دارَسْتَ)، غير أنّ زيادة المباني تدلّ على زيادة المعاني، و أمّا قراءة (دَرَسَتْ) بالتّأنيث و الغيبة، فهو من الدّروس، بمعنى تعفّي الأثر، أي اندرست هذه الأقوال، كقولهم ﴿أَساطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ الأنعام: ٢٥.

و المعنى: على هذا المثال نصرّف الآيات و نحوّلها بيانًا لغايات كثيرة، و منها أن يستكمل هؤلاء الأشقياء شقوتهم، فيتّهموك يا محمّد بأنّك تعلّمتها من بعض أهل الكتاب، أو يقولوا: اندرست هذه الأقاويل و انقرض عهدها، و لا نفع فيها اليوم. (٧ : ٣٠٣)

المصطفويّ: أي ليقولوا إنّ هذا التّصريف و التّنضيد التّامّ في نتيجة التّدرّس و كثرة المزاولة.

(٣١ : ٢٠٠)

مكارم الشّيرازيّ: الآية تؤكّد أنّ اتّخاذ القرار النّهائيّ في اختيار طريق الحقّ أو الباطل إنّما يرجع للنّاس أنفسهم و نحو. ﴿وَ كَذلِكَ نُصَرِّفُ الْآياتِ﴾ أي كذلك نبيّن الأدلّة و البراهين بصور و أشكال متنوّعة.

لكنّ جمعًا عارضوا، و قالوا ـ دونما دليل و برهان ـ إنّك تعلّمت هذا من الآخرين ـ أي اليهود و النّصارى ـ ﴿وَ لِيَقُولُوا دَرَسْتَ﴾.

إلّا أنّ جمعًا آخر ممّن لهم الاستعداد لتقبّل الحقّ لما لهم من بصيرة و فهم و علم، يرون وجه الحقيقة و يقبلونها ﴿وَ لِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾.

إنّ اتّهام رسول الله ﷺ بأنّه اقتبس تعاليمه من اليهود و النّصارى قد تكرّر من جانب المشركين، و ما يزال المعارضون المعاندون يتابعونهم في ذلك، مع أنّ بيئة الجزيرة العربيّة لم يكن فيها مدرسة و لا درس ليتعلّم منها رسول الله ﷺ شيئًا، كما أنّ رحلاته إلى خارج الجزيرة كانت قصيرة لا تدع مجالًا لمثل هذا الاحتمال. ثمّ إنّ معلومات اليهود و المسيحيّين الّذين كانوا يسكنون الحجاز كانت درجة من التّفاهة و تسطير الخرافات، بحيث لا يمكن ـ أصلًا ـ مقارنتها بما في القرآن، و لا بتعاليم الرّسول ﷺ. و سنشرح هذا الموضوع إن شاء الله عند تفسير الآية ١٠٣، من سورة النّحل. (٤ : ٣٨٨)

جعفر شرف الدّين: و قد قرئت: (دارَسْتَ)، و المعنى كما قالوا: درست كتب أهل الكتاب، و أمّا (دارَسْتَ)، أي ذاكرتهم. و قرئ: (دَرَسَتْ) و (دُرِسَتْ)، أي هذه أخبار قد عفت و امّحت.

أقول: وهذه القراءة الأخيرة لا تعدل قوّة لقراءة الأولى ووضوحها، الّتي اتّفق أكثر القرّاء وأهل العلم عليها.

وقُرئ: (دُرِسَتْ) أي قُرئت وتُليَت.

والمصدر في هذا الفعل بمعنى القراءة «الدَّرْس» كالمصدر في «درَس» بمعنى «عفا وامّحى». أمّا الدِّراسة بمعنى القراءة، فهي خاصّة بهذه الدّلالة. والدَّرس بمعنى القراءة من الأُصول القديمة في مجموعة اللّغات السّاميّة، ومن المعلوم أنّ «مِدْراس» عند العبرانيّين هو البيت الّذي يدرسون فيه، نظير «المدرسة» في العربيّة الّتي استُحدثت للمكان في العصور الإسلاميّة.

ودلالة الدّرس على القراءة لها شواهد من كلام الله العزيز، كقوله ﴿أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ﴾ القلم ٣٧، ﴿وَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ كُتُبٍ يَدْرُسُونَهَا﴾ سبأ ٤٤. (٣١ : ٥١)

الشّيخ جلال الحنفيّ: من الاتّهامات الملقاة على عواهنها ما كان يُرجَم به المشركون وكفرة القوم ترجيمًا، في ادّعاء أمور يلحقونها بالنّبيّ ويصمونه بها، وقد مرّ بنا أنّ سفهاءهم يتّهمونه بالكهانة والسّحر والشّعر والجنّة، ممّا لو طولبوا عليه بالدّليل لما كان في يدهم من دليل. وكان الاستهزاء والسّخرية من بعض ما لجأوا إليه في معاملة الرّسول الأعظم، وهو ممّا لا يكون مع المتشبّث بشيء منهما حجّة يقبلها المنطق، في النّزاعات العقائديّة والفكريّة والعلميّة وغير ذلك.

وقول القوم من خصوم النّبيّ: إنّه درس، قولٌ ملقى على عواهنه وقد حدّدوا في بعض مقولاتهم هذه جهة التّدريس والتّعليم.

إنّ قولهم «درسْتَ» من الأقوال الفارغة من المحتوى، فالّذين درسوا كثيرون، وما كانت الدّراسة لدارسي العلوم سبيلًا إلى إقامة ديانات وأخلاقيّات تصل إلى كلّ رجا من أرجاء الأرض، ومكان من أماكن العالم.

وقد وجد النّصّ القرآنيّ ينصرف إلى الّذين يعلمون مبيّنًا لهم حقيقة هذه الآيات المبيّنة لهم من غير أن يأبه لتلك الإلصاقات المزعومة الّتي مرّت في الخبر الجدليّ كالفقاعات الفارغة، ولو كان وراء مثل ذلك من يمضيًا أو حجّة وصحّة في الادّعاء للخوا فيها وأطالوا القول، ولصابقوا الرّسول بمقالات مماثلة لو تحقّقت لكان عليها أكثر من شاهد ولكن شيئًا من ذلك لم يكن أصلًا، وقد تحدّاهم النّبيّ بقوله ﴿فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ يونس ١٦. (٣٥٥)

يَدْرُسُونَهَا

وَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ كُتُبٍ يَدْرُسُونَهَا وَمَا أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ قَبْلَكَ مِنْ نَذِيرٍ سبأ ٤٤

ابن عبّاس: يقرؤون فيها ما يقولون. (٣٦٣)

السُّدّيّ: لم يكن عندهم كتاب يدرسونه، فيعلمون أنّ ما جئت به حقّ أم باطل. (٣٩١)

ابن زَيْد: فيعلمون أنّ لله تعالى شريكًا على ما زعموه. (الماوَرْديّ ٤: ٤٥٥)

الماوَرْدِيّ: يعني مشركي قريش ما أنزل الله تعالى عليهم كتاباً قطّ يدرسونه. وفيه وجهان [ثمّ ذكر قول السُّدّيّ وابن زيد] (٤ : ٤٥٥)

القُشَيْريّ: ﴿وَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ كُتُبٍ يَدْرُسُونَهَا﴾ الإشارة من هذا إلى أهل الغفلة، يعارضون أصحاب القلوب فيما يجري من الأمور، عمّا تشوّش إليهم نفوسهم، ويخطر بهم من هو حسّهم عن مقتضى تفرقة قلوبهم ـ على قياس ما يقع لهم ـ من غير استناد إلى إلهام، أو اعتماد على تقدير من الله وإفهام.

وأهل الحقائق ـ الّذين هم لسان الوقت ـ إذا قالوا شيئاً أو أطلقوا حديثاً، فلو طولبوا بإقامة البرهان عليه لم يمكنهم، لأنّ الّذي يتكلّم عن الفراسة أو عن الإلهام أو كان مُستنطَقاً، فليس يمكنه التّوصّل إلى إقامة الحجّة على قولهم. وأصحاب الغفلة ليس لهم إيمان بذلك، فإذا سمعوا شيئاً منه عارضوهم فيهلكون. فسبيل هؤلاء الأكابر عند ذلك أن يسكتوا، ثمّ الأيّام تُجيب أولئك. (٥ : ١٨٧)

الزّمخشريّ: وما آتيناهم كتباً يدرسونها، فيها برهان على صحّة الشّرك. (٣ : ٢٩٣)

نحوه البيضاويّ (٢ : ٢٦٤)، والنّسفيّ (٣ : ٣٢٩).

ابن عطيّة: معنى هذه الآية أنّهم يقولون بآرائهم في كتاب الله، فيقول بعضهم: سحر، وبعضهم: افتراء، وذلك منهم تصوّر لا يستندون فيه إلى إثارة علم ولا إلى خبر من يُقبل خبره، فإنّا ما آتيناهم كتباً يدرسونها، ولا أرسلنا إليهم نذيراً فيمكنهم أن يدّعوا أنّ أقوالهم تستند إلى أمره. وقرأ جمهور النّاس

﴿يَدْرُسُونَهَا﴾ بسكون الدّال، وقرأ أبو حَيْوَة (يُدَّرِّسُونها) بفتح الدّال وشدّها وكسر الرّاء. (٤ : ٤٢٥)

الطَّبْرِسيّ: ﴿يَدْرُسُونَهَا﴾ يجوز أن يكون في محلّ جرّ صفة لـ﴿كُتُبٍ﴾، ويجوز أن يكون في محلّ نصب على موضع الجارّ والمجرور، لأنّ المعنى: وما آتيناهم كُتُباً مُدْرَسَةً [إلى أن قال:]

أي وما أعطينا مشركي قريش كتاباً قطّ يدرسونه، فيعلمون بدرسه أنّ ما جئت به حقّ أو باطل، وإنّما يكذّبونك بهواهم من غير حجّة. (٤ : ٣٩٥)

الفَخْر الرّازيّ: يعني غير القرآن ما آتيناهم كتاباً وما أرسلنا إليهم قبلك من نذير، فلمّا كان المؤتى في الآية الأولى هو الكتاب، فحسن الإيتاء في الآية التّنبيه على إيتاء الكتاب أولى. (٢٥ : ٢٦٧)

القُرطُبيّ: أي لم يقرءوا في كتاب أوتوه بطلان ما جئت به، ولا سمعوه من رسول بُعث إليهم، كما قال: ﴿أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا مِنْ قَبْلِهِ فَهُمْ بِهِ مُسْتَمْسِكُونَ﴾ الزّخرف: ٢١، فليس لتكذيبهم وجه يتشبّث به ولا شبهة متعلّق، كما يقول أهل الكتاب وإن كانوا مبطلين: نحن أهل كتاب وشرائع، ومستندون إلى رسل من رسل الله. (١٤ : ٣١٠)

أبو حَيّان: [نحو ابن عطيّة، إلّا أنّه قال:]

وقرأ الجمهور ﴿يَدْرُسُونَهَا﴾، مضارع «درس» مخفّفاً، وأبو حَيْوَة بفتح الدّال وشدّها وكسر الرّاء، مضارع «ادّرس»، «افتعل» من الدّرس، ومعناه

تدارسوها وعن أبي حَيْوة أيضًا: (يُدَرِّسُونَها) من التدريس، وهو تكرير الدّرس، أو من درس الكتاب مخفّفًا، ودَرَّس الكتاب مشدّدًا للتضعيف باعتبار الجمع. (٧ ٢٨٩)

نحوه السّمين. (٥ ٤٥٢)

الشِّربينيّ: أي يجدّدون دراستها كلّ حين، فيها دليل على صحّة الإشراك. (٣ ٦ ٣)

أبو السُّعود: فيها [كتب] دليل على صحّة الإشراك، كما في قوله تعالى: ﴿أَمْ أَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُوا بِهِ يُشْرِكُونَ﴾ الرّوم: ٣٥، وقوله تعالى: ﴿أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا مِنْ قَبْلِهِ فَهُمْ بِهِ مُسْتَمْسِكُونَ﴾ الزّخرف: ٢١ (٥ ٢٦٥)

نحوه البُرُوسَويّ (٧ ٥ ٣)

الآلوسيّ: [نحو أبي السُّعود ثمّ أضاف:]

وإلى هذا ذهب ابن زيد. وقال السُّدّيّ: المعنى ما آتيناهم كتبًا يدرسونها فيعلموا بدراستها بطلان ما جئت به. ويرجع إلى الأوّل، والمقصود نفي أن يكون لهم دليل على صحّة ما هم عليه من الشّرك. (٢٢ ١٥٣)

فضل الله: تشكّل لهم ضمانة فكريّة تميّز بين الحقّ والباطل، ليحكموا على الأشياء من موقع العمق الّذي يوازن بين الأمور. (١٩ ٦١)

مكارم الشّيرازيّ: وهي إشارة إلى أنّ هذه الادّعاءات يمكنها أن تكون مقبولة فيما لو جاءهم رسول من قبل بكتاب سماويّ، بخلاف مضمون الدّعوة الجديدة، فلا بأس أن ينبروا لتكذيبها، ويعادوا بتراث الأجداد تارةً، وبتكذيب الدّعوة الجديدة تارةً أخرى، أو اتّهام من جاء بها بالسّحر. أمّا من لا يعتمد إلّا على فكره الشّخصيّ بدون أيّ وحي من السّماء، وبدون أن يكون له نصيب من علم، فلا يحقّ له الحكم المجرّد لتمسّه الخرافات والأوهام.

ويستفاد من هذه الآية أيضًا أنّ الإنسان لا يمكنه أن يطوي طريق الحياة بعقله فقط، بل لابدّ أن يستمدّ المعونة من وحي السّماء، ويتقدّم إلى الأمام بالاستعانة بالتّعاليم، وإلّا فهي الظّلمات والخوف من التّيه. (١٣ ٤٣٦)

تَدْرُسُونَ

١- ﴿وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ آل عمران: ٧٩

ابن عبّاس: تقرؤون من الكتب. (٥٠)

الطَّبَريّ: و[دراستهم إيّاه [كتاب ربّهم]: تلاوته، وقد قيل: دراستهم الفقه.

وأشبه التّأويلين بالدّراسة ما قلنا من تلاوة الكتاب، لأنّه عطف على قوله: ﴿تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ﴾، والكتاب: هو القرآن، فلأن تكون الدّراسة معنيًّا بها دراسة القرآن أولى من أن تكون معنيًّا بها دراسة الفقه الّذي لم يجر له ذكر.

قال أبو زكريّا: كان عاصم يقرأها ﴿بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ﴾ قال: القرآن ﴿وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ قال: الفقه.

فمعنى الآية: ولكن يقول لهم: كونوا أيّها النّاس،

ساده الناس، و قادتهم في أمر دينهم ودنياهم ﴿رَبَّانِيِّينَ﴾ بتعليمكم إيّاهم كتاب الله، و ما فيه من حلال و حرام، و فرض و ندب، و سائر ما حواه من معاني أمور دينهم، و بتلاوتكم إيّاه و دراستكموه (٣: ٣٢٦)

نحوه الطّوسيّ (٢: ٥١١)، و الطّبرسيّ (١: ٤٦٦) و الفخر الرّازيّ (٨: ١١٩).

الزّمخشريّ: تقرؤون. و قرئ (تُدَرِّسُون) من التّدريس و (تُدْرِسُون)، على أنّ «أدرس» بمعنى درّس كأكرم وكرّم وأنزل ونزّل. و (تَدَرَّسُون) من التّدرّس. و يجوز أن يكون معناه و معنى (تَدْرُسُون) بالتّخفيف، تدرسونه على النّاس، كقوله: ﴿لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ﴾ الإسراء: ١٠٦، فيكون معناه معنى (تُدَرِّسُون) من التّدريس.

و فيه أنّ من علم و درس العلم و لم يعمل به، فليس من الله في شيء، و أنّ السّبب بينه و بين ربّه منقطع؛ حيث لم يثبت النّسبة إليه إلّا للمتمسّكين بطاعته. (١: ٤٤٠)

نحوه الآلوسيّ (٣: ٢٠٨)، و ملخّصًا القرطبيّ (٤: ١٢٣)، و أبو السّعود (١: ٣٨٥).

ابن عطيّة: و قرأ جمهور النّاس ﴿تَدْرُسُونَ﴾ بضمّ الرّاء، من درس، إذا أدمن قراءة الكتاب و كرّره. و قرأ أبو حيوة: تَدْرِسُون بكسر الرّاء. و هذا على أنّه يقال في مضارع درس: يدرُس و يدرِس. و روي عن أبي حيوة أنّه قرأ (تُدَرِّسُون) بضمّ التّاء و كسر الرّاء، و شدّها بمعنى: تُدَرِّسُون غيركم. (١: ٤٦٣)

نحوه ابن الجوزيّ (١: ٤١٤)، و العكبريّ (١: ٢٧٤).

النّسفيّ: أي تقرؤون، و المعنى بسبب كونكم عالمين و بسبب كونكم دارسين للعلم، كانت الرّبّانيّة الّتي هي قوّة التّمسّك بطاعة الله مسبّبة عن العلم و الدّراسة، و كفى به دليلًا على خيبة سعي من جهد نفسه و كدّ روحه في جمع العلم، ثمّ لم يجعله ذريعة إلى العمل، فكان كمن غرس شجرة حسناء تؤنقه بمنظرها و لا تنفعه بثمرها.

و قيل معنى ﴿تَدْرُسُونَ﴾ تدرّسونه على النّاس، كقوله ﴿لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ﴾ فيكون معناه معنى (تُدَرِّسُون) من التّدريس، كقراءة ابن جبير. (١: ١٦٦)

أبو حيّان: نحو الزّمخشريّ، إلّا أنّه قال في قراءة تدرّسون... و يحتمل أن يكون التّضعيف للتّكثير لا للتّعدية. (٢: ٥٠٦)

السّمين: و العامّة على ﴿تَدْرُسُونَ﴾ بفتح التّاء و ضمّ الرّاء من الدّرس، و هو مناسب لـ (تَعْلَمُون) من «علم» ثلاثيًّا. قال بعضهم: كان حقّ من قرأ ﴿تُعَلِّمُونَ﴾ بالتّشديد، أن يقرأ (تُدَرِّسُون) بالتّشديد. و ليس بلازم؛ إذ المعنى كنتم تعلّمون غيركم ثمّ بعد تدرسون، و بما كنتم تدرسونه عليهم، أي تتلونه عليهم، كقوله تعالى: ﴿لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ﴾.

و قرأ أبو حيوة في إحدى الرّوايتين عنه (تَدْرِسُون)، بكسر الرّاء، و هي لغة ضعيفة. يقال: درس العلم يدرِسه، بكسر العين في المضارع، و هما لغتان في

مضارع «درس». وقرأ هو أيضًا في رواية (تُدَرِّسُونَ) من دَرَّسَ بالتشديد. وفيه وجهان: أحدهما أن يكون التضعيف فيه للتكثير، فيكون موافقًا لقراءة (تُعَلِّمُونَ) بالتضعيف. والثّاني: أنّ التضعيف للتعدية ويكون المفعولان محذوفين لفهم المعنى، والتقدير: تُدَرِّسُون غيركم العلم، أي تحملونهم على الدّرْس.

وقُرئ: (تُدْرِسُونَ) من أدرس، كـ «تُكرِمُون» من أكرم، على أنّ أفعل بمعنى فعّل بالتشديد، فأدرس ودرّس واحد كأكرم وكرّم وأنزل ونزّل.

والدَّرْس: التّكرار والإدمان على الشّيء، ومنه درس زيد الكتاب والقرآن يَدْرُسُه ويَدْرِسه، أي كرّر عليه. ويقال: دَرَسْتُ الكتاب، أي تناولتُ أثره بالحفظ.

ولمّا كان ذلك مداومة القرآن عبّر عن إدامة القرآن بالدَّرْس، ودرس المنزل: ذهب أثره، وطللٌ عافٍ ودارسٌ بمعنًى. (٢: ١٤٨)

ابن عاشور: معناه تقرؤون، أي قراءةً بإعادة وتكرير، لأنّ مادّة «درس» في كلام العرب تحوم حول معاني التأثّر من تكرّر عمل يُعمل في أمثاله، فمنه قولهم: درَسَت الرّيح رسم الدّار، إذا عفته وأبلته، فهو دارس. يقال: منزل دارس، والطّريق الدّارس: العافي الّذي لا يتبيّن، وثوب دارس: خَلَقٌ. وقالوا: درّس الكتاب، إذا قرأه بتمهّل لحفظه، أو للتّدبّر. وفي الحديث: «ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم إلّا نزلت عليهم السّكينة...» رواه التّرمذيّ. فعطف التّدارس على القراءة، فعُلم أنّ الدّراسة أخصّ من القراءة.

ويسمّون بيت قراءة اليهود مِدْراسًا، كما في الحديث «إنّ النّبيّ ﷺ خرج في طائفة من أصحابه حتّى أتى مدراس اليهود فقرأ عليهم القرآن ودعاهم..». ومادّة «درس» تستلزم التّمكّن من المفعول، فلذلك صار درس الكتاب مجازًا في فهمه وإتقانه، ولذلك عطف في هذه الآية ﴿وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ على ﴿بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ﴾.

وفعله من باب «نصر»، ومصدره في غالب معانيه الدّرْس. ومصدر درس بمعنى قرأ يجيء على الأصل دَرْسًا، ومنه سمّي تعليم العلم دَرْسًا.

ويجيء على وزن «الفِعالة» دِراسة، وهي زِنة تدلّ على معالجة الفعل، مثل الكتابة والقراءة، إلحاقًا لذلك بمصادر الصّناعات كالتّجارة والخياطة. (٣: ١٤٠)

الطَّباطَبائيّ: الدّراسة أخصّ من التّعليم، فإنّه يُستعمل غالبًا فيما يُتعلّم عن الكتاب بقراءته. [إلى أن قال:]

ومحصّل الكلام أنّ البشر الّذي هذا شأنه إنّما يدعوكم إلى التّلبّس بالإيمان واليقين، بما في الكتاب الّذي تُعلّمونه وتدرُسونه من أصول المعارف الإلهيّة، والاتّصاف والتّحقّق بالملكات والأخلاق الفاضلة الّتي يشتمل عليها، والعمل بالصّالحات الّتي تدعون النّاس إليها، حتّى تنقطعوا بذلك إلى ربّكم، وتكونوا به علماء ربّانيّين. (٣: ٢٧٦)

لاحظ ع ل م: «تُعلّمون».

٢ ـ ﴿أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ * إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ﴾ القلم ٣٧، ٣٨

ابن عبّاس: تقرؤون. (٢: ٤٨٢)

مثله أكثر التفاسير.

ابن زيد: فيه الّذي تقولون تقرؤونه تدرسونه [وقرأ:] ﴿أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا فَهُمْ عَلَى بَيِّنَتٍ مِنْهُ﴾ فاطر ٤٠. (الطّبريّ ١٢: ١٩٦)

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره للمشركين به من قريش: ألكم أيّها القوم بتسويتكم بين المسلمين والمجرمين في كرامة الله ـ كتاب نزل من عند الله، أتاكم به رسول من رسله بأنّ لكم ما تخيّرون، فأنتم تدرسون فيه ما تقولون؟ (١٢: ١٩٦)

الطّوسيّ: معناه ألكم كتاب تدرسون فيه خلاف ما قد قامت عليكم الحجّة به فأنتم متمسّكون به ولا تلتفتون إلى خلافه؟ وليس الأمر على ذلك، فإن قد عدمتم الثّقة بما أنتم عليه، وفي هذا عليكم أكبر الحجّة وأوكد الموعظة، لأنّ الكتاب الّذي تقوم به الحجّة حتّى لا يجوز خلافه إلى أن تقوم السّاعة، هو الّذي تشهد له المعجزة من غير إجازة نسخ له في حال ثانية، وهو القرآن الّذي فيه معنى الإعجاز من غير نسخ له فيما بعد في باقي الزّمان. (١٠: ٨٥)

نحوه الطّبرسيّ. (٥: ٣٣٨)

القشيريّ: كيف تحكمون؟ هل لديكم حجّة؟ أم لكم كتاب فيه تدرسون؟ أم لكم منّا عهود فيها تحكمون؟ والمقصود من هذه الأسئلة نفي ذلك. (٦: ١٨٩)

الزّمخشريّ: ﴿تَدْرُسُونَ﴾ في ذلك الكتاب أنّ ما تختارونه وتشتهونه لكم، كقوله تعالى: ﴿أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُبِينٌ * فَأْتُوا بِكِتَابِكُمْ﴾ الصّافّات ١٥٦، ١٥٧، والأصل «تدرسون أنّ لكم ما تخيّرون» بفتح (أنّ) لأنّه مدروس، فلمّا جاءت اللّام كسرت.

ويجوز أن تكون حكاية للمدروس، كما هو كقوله: ﴿وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ * سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ﴾ الصّافّات ٧٨، ٧٩. (٤: ١٤٦)

نحوه الفخر الرّازيّ (٣٠: ٩٢)، والنّسفيّ (٤: ٢٨٣)، وأبو السّعود (٦: ٢٨٩)، والشّوكانيّ (٥: ٣٣٥).

ابن عطيّة: أي تدرسون في الكتاب أنّ لكم ما تختارون من النّعيم. (٥: ٣٥١)

القرطبيّ: أي ألكم كتاب تجدون فيه المطيع كالعاصي. (١٨: ٢٤٦)

أبو حيّان: ﴿أَمْ لَكُمْ﴾ أي بل أ لكم؟ كتاب، أي من عند الله، ﴿تَدْرُسُونَ﴾ أنّ ما تختارونه يكون لكم. [ثمّ ذكر نحو الزّمخشريّ] (٨: ٣١٥)

السّمين: قوله: ﴿إِنَّ لَكُمْ فِيهِ﴾ العامّة على كسر الهمزة، وفيها ثلاثة أوجه:

أحدها: أنّها معمولة لـ ﴿تَدْرُسُونَ﴾، أي تدرسون في الكتاب أنّ لكم ما تختارونه، فلمّا دخلت اللّام كسرت الهمزة.

والثّاني: أن يكون على الحكاية للمدروس، كما هو قوله: ﴿وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ * سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ﴾ الصّافّات ٧٨، ٧٩، قاله الزّمخشريّ، وفي الفرق بين الوجهين عسر.

و الثّالث: أنّها على الاستئناف على معنى: إن كان لكم كتاب فلكم فيه مُتخيّر.

و قرأ طلحة و الضّحّاك (أَنَّ لَكُمْ) بفتح الهمزة، و هو منصوب بـ ﴿تَدْرُسُونَ﴾، إلّا أنّ فيه زيادة لام التّأكيد، و هي نظير قراءة (إلّا أنّهم ليأكلون) بالفتح و قرأ الأعرج (آنّ لَكُمْ) في الموضعين بالاستفهام.

(٦: ٣٥٧)

الآلوسيّ: ﴿أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ﴾ نازل من السّماء ﴿فِيهِ﴾، أي في الكتاب، و الجارّ متعلّق بقوله تعالى: ﴿تَدْرُسُونَ﴾ أي تقرؤون فيه و الجملة صفة ﴿كِتَابٌ﴾. و جوّز أن يكون (فيه) متعلّقًا بمتعلّق الخبر، أو هو الصّفة، و الضّمير للحكم أو الأمر، و ﴿تَدْرُسُونَ﴾ مستأنف أو حال من ضمير الخطاب. و قوله تعالى: ﴿إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ﴾ معمول ﴿تَدْرُسُونَ﴾ إذ هو المدروس، فهو واقع موقع المفرد، و أصله: «أنّ لكم فيه ما تخيّرون» بفتح همزة «أنّ» و ترك اللّام في خبرها، فلمّا جيء بـ«اللّام» كسرت الهمزة و علّق العمل عن العمل و من هنا قيل: إنّه لابدّ من تضمين ﴿تَدْرُسُونَ﴾ معنى العلم، ليجري فيه العمل في الجمل و التّعليق.

و جوّز أن يكون هذا حكاية للمدروس كما هو عليه، فيكون بعينه لفظ الكتاب من غير تحويل من الفتح للكسر، و ضمير (فيه) على الأوّل للكتاب، و أعيد للتّأكيد، و على هذا يعود لأمرهم أو للحكم، فيكون محصّل ما خطّ في الكتاب أنّ الحكم أو الأمر مفوّض لهم، فسقط قول صاحب التّقريب أنّ لفظ (فيه) لا يساعده للاستغناء بـ(فيه) أوّلًا من غير حاجة إلى جعل ضمير (فيه) ليوم القيامة بقرينة المقام، أو للمكان المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ القلم: ٣٤، و على الاستئناف هو للحكم أيضًا.

و جوّز الوقف على ﴿تَدْرُسُونَ﴾ على أنّ قوله تعالى: ﴿إِنَّ لَكُمْ...﴾ استئناف، على معنى إن كان لكم كتاب فلكم فيه ما تتخيّرون. و هو كما ترى.

و الظّاهر أنّ ﴿أَمْ لَكُمْ...﴾ مقابل لما قبله، نظرًا لحاصل المعنى، إذ محصّله أفسد عقلكم حتّى حكمتم بهذا، أم جاءكم كتاب فيه تخييركم و تفويض الأمر إليكم.

و قرأ طلحة و الضّحّاك (أَنَّ لَكُمْ) بفتح الهمزة، و اللّام في (لَمَا) زائدة، كقراءة من قرأ: (إلّا أنّهم ليأكلون الطّعام) الفرقان: ٢٠، بفتح همزة (أنّهم)، و قرأ الأعرج: (أَإِنَّ لَكُمْ) بالاستفهام على الاستئناف.

(٢٩: ٣٣)

المراغيّ: ﴿أَمْ لَكُمْ...﴾ أي أفبأيديكم كتاب نزل من السّماء تدرسونه و تتداولونه، ينقله الخلف عن السّلف، يتضمّن حكمًا مؤكّدًا كما تدّعون، أنّ لكم ما تختارون و تشتهون، و أنّ الأمر مفوّض إليكم لا إلى غيركم؟ [إلى أن قال:]

و قصارى هذا الحجاج نفي جميع ما يمكن أن يتعلّقوا به في تحقيق دعواهم، فنبّه أوّلًا إلى نفي الدّليل العقليّ بقوله: ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾، ثمّ إلى نفي الدّليل النّقليّ بقوله: ﴿أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ﴾،

ثمّ إلى نفي الوعد بذلك ـ وعد الكريم الّذي عليه ـ بقوله ﴿أَمْ لَكُمْ أَيْمَانٌ عَلَيْنَا﴾، ثمّ إلى نفي التّقليد الّذي هو أوهن من حبال القمر، بقوله ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ﴾ (٢٩: ٤١، ٤٢)

ابن عاشور: و«في» للتّعليل أو الظّرفيّة المجازيّة، كما تقول: ورد كتاب في الأمر بكذا أو في النّهي عن كذا. فيكون ﴿فِيهِ﴾ ظرفًا مستقرًّا صفة لـ﴿كِتَابٌ﴾. ويجوز أن يكون الضّمير عائدًا إلى ﴿كِتَابٌ﴾ ويتعلّق المجرور بفعل ﴿تَدْرُسُونَ﴾ حُصَّت الدّراسة العميقة تريد التّبصّر في ما يتضمّنه الكتاب بمنزلة الشّيء المظروف في الكتاب، كما تقول: ما درس في كتاب سيبويه.

وفي هذا إدماج بالتّعريض بأنّهم أمّيّون ليسوا أهل كتاب، وأنّهم لمّا جاءهم كتاب هديهم والحاقهم بالأمم ذات الكتاب كفروا نعمته وكذّبوه، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ الأنبياء: ١٠، وقال: ﴿أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ﴾ الأنعام: ١٥٧.

وجملة ﴿إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ﴾ في موضع مفعول ﴿تَدْرُسُونَ﴾ على أنّها محكيّ لفظها، أي تدرسون هذه العبارة، كما جاء قوله تعالى: ﴿وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ * سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ﴾ الصّافّات: ٧٨، ٧٩، أي تدرسون جملة ﴿إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ﴾.

ويكون (فيه) توكيدًا لفظيًّا لنظيرها من قوله ﴿فِيهِ تَدْرُسُونَ﴾ قصد من إعادتها مزيد ربط الجملة بالّتي قبلها، كما أعيد كلمة (من) في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا﴾ النّحل: ٦٧، وأصله تتّخذون سكرًا. (٢٩: ٨٧)

مَغْنِيَّة: هل عندكم كتاب من السّماء أو من الأرض تقرؤون فيه أنّ لكم في الدّنيا ما تحبّون، وفي الآخرة عند الله ما تشتهون؟ ويصدق هذا الوصف على اليهود والنّصارى. ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ المائدة: ١٨، إلّا أنّ المقصود بالآية الّتي نفسّرها عتاة قريش، مع العلم أنّهم لم يدّعوا وجود هذا الكتاب، ولكن القصد من الخطاب إفحامهم وأنّه لا دليل وما يشبه الدّليل على أنّهم مع المتّقين وأنّ لهم ما يتخيّرون، وتقدّم مثله في الآية ٤٠، من سورة فاطر، والآية ٢١، من سورة الزّخرف. (٧: ٣٩٥)

الطَّباطَبائيّ: قوله تعالى: ﴿أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ﴾ إشارة إلى انتفاء الحجّة على حكمهم بالتّساوي من جهة السّمع، كما أنّ الآية السّابقة كانت إشارة إلى انتفائها من جهة العقل.

والمراد بـ«الكتاب»: الكتاب السّماويّ النّازل من عند الله وهو حجّة، ودرس الكتاب: قراءته، والتّخيّر: الاختيار، وقوله ﴿إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ﴾ في مقام المفعول لـ﴿تَدْرُسُونَ﴾ والاستفهام إنكاريّ.

والمعنى بل ألكم كتاب سماويّ تقرؤون فيه أنّ لكم في الآخرة ـ أو مطلقًا ـ لما تختارونه فاخترتم السّعادة والجنّة؟. (١٩: ٣٨٣)

عبد الكريم الخطيب: هو إضراب على إجابتهم الباطلة، الّتي أجابوا بها فيما بينهم وبين أنفسهم، على ما سُئلوا عنه في قوله تعالى: ﴿أفنجعلُ المُسْلمينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾ والّتي أنكرت عليهم وسفّهت أحلامهم من أجلها. فإذا كان لهم ما يدفعون به عن أحلامهم تلك السّفاهة، وأن يضيفوا ما أجابوا به إلى كتاب درسوه وتلقّوا عنه هذا الجواب، فليأتوا بهذا الكتاب، إن كانوا صادقين، وليأخذوا من هذا الكتاب ما يختارون، ممّا يقيم لهم حجّة على ما يقولون. فإنّ أيّ قول يقولونه من هذا الكتاب سيُقبل منهم أيًّا كان مَنطقه، وأيًّا كان موقعه من الحقّ. إنّهم أُمّيّون، لاكتاب معهم، وإتيانهم بكتاب، أمر غير ممكن لهم (١٥ ٨ ١١)

فضل الله: ﴿أمْ لَكُمْ كِتابٌ فيه تَدْرُسُونَ﴾ من الكتب الّتي أنزلها الله على رسُله، تكون لكم حجّة على ما أنتم عليه فيه. وهذا أمر لاأساس له، لأنّ الكتب النّازلة من عند الله تؤكّد على تفضيل المسلمين على المجرمين. (٢٣ ٥٦)

مكارم الشّيرازيّ: إنّ توقّعكم في أن تكون العناصر المُجرمة من أمثالكم مع صفوف المسلمين وعلى مستواهم ، حديث هراء لايدعمه العقل، ولم يأت في كتاب يُعتدّ به ولا هو موضع اعتبار. (١٨ ٥٠١)

دراستهمْ

أنْ تَقُولُوا إنَّما أُنْزِلَ الْكِتابُ عَلى طائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنا وَإنْ كُنّا عَنْ دِراسَتِهِمْ لَغافِلينَ الأنعام ١٥٦

ابن عبّاس: عن قراءتهم التوراة والإنجيل (١٢٢)

نحوه قتادة. (الطّبريّ ٥: ٤٠٢)

تلاوتهم. (الطّبريّ ٥: ٤٠٢)

السُّدّيّ: أي كنّا عن قراءتهم لغافلين، لانعلم ما هي (٢٥٥)

ابن زيد: الدّراسة القراءة والعلم [وقرأ]: ﴿وَدَرَسُوا ما فيه﴾ الأعراف: ١٦٩، [أي] علموا ما فيه، لم يأتوه بجهالة. (الطّبريّ ٥: ٤٠٣)

الكسائيّ: ﴿لَغافِلينَ﴾ لانعلم ما هي، لأنّ كتابهم لم يكن بلغتنا، فأنزل الله كتابًا بلغتهم كيلا يعتذروا بأنّ الكتاب لم يأتهم، وأنّ الرّسول لم يُبعث إليهم. (الواحديّ ٢: ٣٤٠)

ابن قتيبة: قراءتهم الكتب وعلمهم بها. (١٦٣)

الطّبريّ: يعني أن تقولوا: وقد كنّا عن تلاوة الطّائفتين الكتاب الّذي أُنزلت عليهم ﴿غافِلينَ﴾ لاندري ما هي ولا نعلم ما يقرؤون وما يقولون، وما أُنزل إليهم في كتابهم لأنّهم كانوا أهله دوننا ولم نُعْنَ به ولم نُؤمَر بما فيه ولا هو بلساننا فيتّخذوا ذلك حجّة فقطع الله بإنزاله القرآن على نبيّه محمّد ﷺ حجّتهم تلك. (٥: ٤٠٢)

نحوه الخازن. (٢: ١٦٧)

الزّجّاج: المعنى: وما كنّا إلّا غافلين عن تلاوة كتبهم. (٢: ٣٠٧)

مثله المَيْبُديّ. (٣: ٥٢٦)

القُمّيّ: يعني اليهود والنّصارى، وإن كنّا

لم ندرس كتبهم ٢٢.

الثّعلبيّ: ﴿غافِلِينَ﴾ لا نعلم ما هي، ولم يقل: عن دراستهما؛ لأنّ كلّ طائفة جماعة، كقوله تعالى: ﴿هذانِ خَصْمانِ اخْتَصَمُوا﴾ الحجّ: ١٩ (٤: ٢٠٧).

الطُّوسيّ: اللّام في قوله: ﴿لَغافِلِينَ﴾ لام الابتداء، ولا يجوز أن يعمل ما قبلها فيما بعدها إلّا في باب «إنّ» خاصّة، لأنّها زحلقت معها عن الاسم إلى الخبر، للفصل بين حرفين بمعنى واحد. وتقدير الآية أن أنزلنا الكتاب الّذي هو القرآن لئلّا يقولوا، أو كراهة أن يقولوا: إنّما أُنزل الكتاب على اليهود والنّصارى ولم ينزل علينا، ولو أُريد منّا ما أُريد منهم، قبلنا لأُنزل إلينا كتاب، كما أُنزل على من قبلنا ﴿وَإِنْ كُنّا عَنْ دِراسَتِهِمْ لَغافِلِينَ﴾ وتقديره: وإن كنّا غافلين عن تلاوة كتبهم، يعني الطّائفتين اللّتين أُنزل عليهم الكتاب، لأنّهم كانوا أهله دوننا (٤: ٣٥٠)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٢: ٣٨٧).

الواحديّ: [مثل الزّجّاج ثمّ نقل قول الكسائيّ وقال:]

وهذا معنى قوله: ﴿أَوْ تَقُولُوا﴾ يا معشر العرب ﴿لَوْ أَنّا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْكِتابُ لَكُنّا أَهْدى مِنْهُمْ﴾ من اليهود والنّصارى ﴿فَقَدْ جاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ الأنعام: ١٥٧، رسول من ربّكم بلسان عربيّ مبين حين لم تعرفوا دراسة الطّائفتين. (٢: ٣٤)

البَغَويّ: ﴿عَنْ دِراسَتِهِمْ﴾ قراءتهم ﴿لَغافِلِينَ﴾ لا نعلم ما هي، معناه: أنزلت عليكم القرآن لئلّا تقولوا: إنّ الكتاب أُنزل على من قبلنا بلسانهم ولغتهم، فلم نعرف ما فيه وغفلنا عن دراسته، فتجعلونه عذرًا لأنفسكم. (٢: ١٧٣)

الزّمَخْشَريّ: ﴿وَإِنْ كُنّا﴾ هي «إن» المخفّفة من الثّقيلة، واللّام هي الفارقة بينها وبين النّافية، والأصل: وإنّه كنّا عن دراستهم غافلين، على أنّ الهاء ضمير الشّأن ﴿عَنْ دِراسَتِهِمْ﴾ عن قراءتهم، أي لم نعرف مثل دراستهم. (٢: ٦٢)

نحوه الفخر الرّازيّ (١٤: ٥)، والبَيْضاويّ (١: ٣٣٨)، والنَّسَفيّ (٢: ٤١)، والنَّيسابوريّ (٨: ٥٩)، والشِّربينيّ (١: ٤٥٩)، والبُرُوسَويّ (٣: ١٢١).

ابن عطيّة: والدّراسة: القراءة والتّعلّم بها، و«إن» في قوله: ﴿وَإِنْ كُنّا﴾ مخفّفة من الثّقيلة، واللّام في قوله: ﴿لَغافِلِينَ﴾ لام توكيد، هذا مذهب البصريّين، وحكى سيبويه عن بعض العرب أنّهم يخفّفونها ويبقونها على عملها، ومنه قراءة بعض أهل المدينة (وَإِنْ كُلًّا) هود: ١١١، وأمّا المشهور فإنّها إذا خُفّفت رجعت حرف ابتداء لا تعمل. وأمّا على مذهب الكوفيّين فـ«إن» في هذه الآية بمعنى «ما» النّافية، واللّام بمعنى «إلّا» فكأنّه قال: وما كنّا عن دراستهم إلّا غافلين.

معنى هذه الآية إزالة الحجّة عن أيدي قريش وسائر العرب، بأنّهم لم يكن لهم كتاب، فكأنّه قال: وهذا القرآن يا معشر العرب أُنزل حجّة عليكم لئلّا تقولوا: إنّما أُنزلت التّوراة والإنجيل بغير لساننا على غيرنا، ونحن لم نعرف ذلك، فهذا كتاب بلسانكم ومع

رجل منكم. (٢: ٣٦٥)

القرطبيّ: أي عن تلاوة كتبهم وعن لغاتهم، ولم يقل: عن دراستهما، لأنّ كلّ طائفة جماعة. (٧: ١٤٤)

أبو حيّان: ﴿دِرَاسَتِهِمْ﴾ قراءتهم ودرسهم، والمعنى: عن مثل دراستهم. وأعاد الضّمير جمعًا، لأنّ كلّ طائفة منهم جمع، كما أعاده في قوله: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾، و(إن) هنا هي المخفّفة من الثّقيلة.

وقال الكوفيّون: (إن) نافية، واللّام بمعنى إلّا، والتّقدير: وما كنّا عن دراستهم إلّا غافلين.

وقال قطرب في مثل هذا التّركيب: (إن) بمعنى «قد» واللّام زائدة. وليس هذا الخلاف مقصورًا على ما في هذه الآية، بل هو جار في شخصيّات هذا التّركيب وتقريره في علم النّحو. وقال الزّمخشريّ: ﴿وَإِنْ كُنَّا﴾ هي المخفّفة من الثّقيلة، واللّام هي الفارقة بينها وبين النّافية، والأصل: وإنّه كنّا عن دراستهم غافلين، على أنّ الهاء ضمير. انتهى

وما ذهب إليه من أنّ أصله: «وإنّه كنّا» والهاء ضمير الشّأن، يلزم منه أنّ (إن) المخفّفة من الثّقيلة عاملة في مضمر محذوف حالة التّخفيف، كما قال النّحويّون في «أن» المخفّفة من الثّقيلة، والّذي نصّ النّاس عليه أنّ «إن» المخفّفة من الثّقيلة إذ لزمت اللّام في أحد الجزءين بعدها، أو في أحد معمولي الفعل النّاسخ الّذي يليها، إنّها مهملة لا تعمل في ظاهر ولا مضمر لا مثبت ولا محذوف. فهذا الّذي ذهب إليه مخالف للنّصوص، وليست إذا وليها النّاسخ داخلة في الأصل على ضمير شأن البتّة.

و﴿عَنْ دِرَاسَتِهِمْ﴾ متعلّق بقوله: ﴿لَغَافِلِينَ﴾ وهذا يدلّ على بطلان مذهب الكوفيّين في دعواهم أنّ «اللّام» بمعنى «إلّا» ولا يجوز أن يعمل ما بعد «إلّا» فيما قبلها، وكذلك «اللّام» الّتي بمعناها. ولهم أن يجعلوا «عنها» متعلّقًا بمحذوف. ويدلّ أيضًا على أنّ «اللّام» لام ابتداء لزمت للفرق، فجاز أن يتقدّم معمولها عليها لمّا وقعت في غير ما هو لها أصل، كما جاز ذلك في: «إنّ زيدًا طعامك لآكل» حيث وقعت في غير ما هو لها أصل، ولم يجز ذلك فيها إذا وقعت فيما هو لها أصل، وهو دخولها على المبتدإ. (٤: ٢٥٧)

ابن كثير: أي وما كنّا نفهم ما يقولون لأنّهم ليسوا بلساننا ونحن في غفلة وشغل مع ذلك عمّا هم فيه. (٣: ١٢٩)

نحوه القاسميّ. (٦: ٢٥٧٥)

أبو السّعود: [نحو الزّمخشريّ إلّا أنّه قال:]

ومرادهم بذلك دفع ما يرد عليهم من أنّ نزوله عليهما لا ينافي عموم أحكامه، فلم لم تعملوا بأحكامه العامّة؟ أي وإنّه كنّا ﴿عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ﴾ لا ندري ما في كتابهم؛ إذ لم يكن على لغتنا حتّى نتلقّى منه تلك الأحكام العامّة ونحافظ عليها وإن لم يكن منزلًا علينا.

وبهذا تبيّن أنّ معذرتهم هذه مع أنّهم غير مأمورين بما في الكتابين، لاشتمالهما على الأحكام المذكورة المتناولة لكافّة الأمم، كما أنّ قطع تلك

المعذرة بإنزال القرآن، لاشتماله أيضًا عليها لا على سائر الشرائع والأحكام فقط (٢١: ٤٦٣)

الشّوكانيّ: أي عن تلاوة كتبهم بلغاتهم ﴿لَغَافِلِينَ﴾، أي لا ندري ما فيها، ومرادهم إثبات نزول الكتابين مع الاعتذار عن اتّباع ما فيهما، بعدم الدّراية منهم والغفلة عن معناهما (٢: ٢٢٦)

الآلوسيّ: ﴿وَإِنْ كُنَّا﴾ (إن) هي المخفّفة من «إنّ» واللّام الآتية فارقة بينها وبين النّافية، وهي مهملة لما حقّقه النّحاة من أنّ (إن) المخفّفة إذا لزمت اللّام في أحد جزأيها ووليها النّاسخ فهي مهملة لا تعمل في ظاهر ولا مضمر، لا ثابت ولا محذوف، أي وإنّه كنّا ﴿عَنْ دِرَاسَتِهِمْ﴾ أي قراءتهم ﴿لَغَافِلِينَ﴾ غير ملتفتين، لا ندري ما هي، لأنّها ليست بلغتنا، فلم يمكننا أن نتلقّى منها ما فيه نجاتنا. ولعلّهم عنوا بذلك التّوحيد. وقيل: تلك الأحكام المذكورة في قوله تعالى ﴿قُلْ تَعَالَوْا...﴾ الأنعام: ١٥١، لأنّها عامّة لجميع بني آدم لا تختلف في عصر من الأعصار. وعلى هذا حمل الآية شيخ الإسلام [أبو السّعود] ثمّ قال: وبهذا تبيّن... [فذكر كلامه وقد سبق] (٨: ٦١)

رشيد رضا: وإن حقيقة حالنا وشأننا أنّنا كنّا غافلين عن دراستهم وتعليمهم لجهلنا بلغاتهم، وعليه الأمّيّة علينا. (٨: ٢٠٤)

عزّة دروزة: ولقد قلنا في سياق شرح جملة ﴿كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ﴾: إنّها لإزالة سبب احتجاج العرب بأنّ نزول الكتب المنزلة بغير لغتهم وقد سبقهم من آية سورة الأحقاف: ١٢، هذه ﴿وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَانًا عَرَبِيًّا لِيُنْذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ﴾ وآية سورة فصّلت: ٤٤، هذه ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ءَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ﴾، ومن آيات سورة الشّعراء: ١٩٢–١٩٩، الّتي مرّ تفسيرها [إلى أن قال:]

ونظنّ أنّنا في غنى عن التّنبيه إلى أنّ الآية: ١٥٦، ليس من شأنها نقض ما قرّرناه مرارًا، من أنّ العرب قد عرفوا كثيرًا من المعارف الدّينيّة وغير الدّينيّة من طريق أهل الكتاب، وأنّ كثيرًا ممّا عرفوه وارد في أسفار العهد القديم والجديد، فالمحكيّ مفروض هو عدم اطّلاعهم ودراستهم وفهمهم هذه الأسفار مباشرة، على اعتبار أنّ الهداية لا تتمّ إلّا بذلك. (٤: ٢٤٠)

مغنيّة: وضمير ﴿دِرَاسَتِهِمْ﴾ يعود إلى أهل الكتاب، والمعنى: يا معشر العرب لقد أنزلنا القرآن بلسانكم، وعلى رجل منكم وفيكم، لئلّا تعتذروا عن شرككم بأنّه لم ينزل كتاب من السّماء بلسانكم، وإنّما نزّل على اليهود والنّصارى، ونحن كنّا غافلين عن دراسة كتابهم وتعاليمه، لا ندري ما فيه، لأنّه نزل بغير لساننا. (٣: ٢٨٧)

الطّباطبائيّ: إن كنّا غافلين عن دراستهم وتلاوتهم، ولا بأس علينا مع الغفلة. (٧: ٣٨٣)

عبد الكريم الخطيب: ولم ندرس ما عندهم.

و لم نتلقّ عنهم، لأنّنا أُمّة لنا كيان و اعتبار، و تأبى علينا أنفسنا أن نجيء إليهم متطفّلين على ما في أيديهم فما هو ذا الكتاب الّذي كانوا يتطلّعون إليه قد جاءهم، فما حجّتهم إذا لم يتّبعوه و يؤمنوا به؟

(٤: ١٣٥١)

فضل الله: ﴿أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا﴾ إنّ هذا الكتاب المنزل المبارك يُبطل مثل هذا القول، لأنّه لم يبق هناك فرق بينكم و بين اليهود و النّصارى، و هما الطّائفتان اللّتان أُنزل التّوراة على إحداهما، و الإنجيل على الأخرى، فقد أُنزل عليكم كما أُنزل عليهم، فلا مجال لأن تعتذروا به، أو تقولوا: ﴿وَ إِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ﴾، لأنّكم لا تحتاجون إلى دراسة كتاب آخر، و معكم هذا الكتاب.

(٩: ٣٨٥)

الأُصول اللّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة: الدَّرْس، بقيّة الشّيء و أثره الطّامس، يقال: دَرَسَ الشّيء يَدْرُس دُرُوسًا، أي عفا و زال أثره، و دَرَسَ القومُ الرّسمَ: عفّوا أثرَه، و درست الرّيحُ الأثرَ تَدْرُسُه دَرْسًا: محَتْه، و منه: الدَّرْس: الطّريق الخفيّ.

و الدِّرْس: الثّوب الخَلَق البالي، و الجمع: دُرْسان، و هو الدَّرْس، و الجمع: دِرْسان، و الدَّرِيس، و الجمع: دِرْسان، و الدَّرِيس، و الجمع: دُرْسان و دِرْسان، و هو على التّشبيه، يقال: درستُ الثّوبَ أدرُسه دَرْسًا فهو مَدْرُوس، أي أخلقتُه، و جاء فلان في دَرِيسٍ له، و بساط دَرِيس، و سيف دَرِيس، و درع دَرِيس، و مغفر دريس، أي خَلَق.

و الدَّرْس: ضرب من الجرب، يبقى له أثر منقش في الجلد، على التّشبيه أيضًا، يقال: هذا بعير مدروس، إذا ذهب وَبَرُه، و وَلّى جربتُه، و لم يظهر وَبَرُه، و درس البعيرُ: جرب جربًا شديدًا فقُطِر، و درس البعير يدرُس: ابتدأ فيه الجرب، و منه: المُدارِس: الّذي قارف الذّنوب و تلطّخ بها، على المجاز.

و الدَّرْس: دَوْس الطّعام، يقال: دَرَسْتُ الحِنْطة، أي دُسْتُها أو طحنتُها، و درس الطّعام يدرُسه دَرْسًا و دِراسًا: داسه، و دُرِس يُدْرَس دِراسًا: ديس، قال ابن فارس: «كالطّريق الّذي يُدْرَس و يُمشى فيه».

و الدَّرْس: الحيض، لأنّ أيّا درس ـ أي فرج مرأة ـ يعفو أثره فترة الحيض، يقال: دَرَسَت المرأة، أي حاضت فهي دارس، و إنّ بها لَدَرْسًا، و قد درست الجارية تَدْرُس دَرْسًا و دُرُوسًا، و هنّ جوارٍ دُرَّس و دوارس.

و الدَّرْس: رياضة الدّابّة و تذليلها للرّكوب، لأنّه يكسر من سَوْرتها، و يُزيل وحشتها و نُورتها، حيث يقال: درس النّاقة يَدْرُسُها دَرْسًا، أي راضها، و بعير لم يُدرَس، و لم يُدرَّس: لم يُركَب، و منه: الدِّرْواس: البعير الذّلول الغليظ العنق، و قيل: الكبير الرّأس من الكلاب، و الجمع: دَرَاوِس.

و الدَّرْس: تعهّد الكتاب و قراءته حتّى يُحفظ، و كأنّه من درس الدّابّة دَرْسًا: راضها، يقال: درس الكتاب يَدْرُسُه دَرْسًا و دراسةً، أي ذلّله بكثرة القراءة

حتّى خفّ حفظه عليه. و درستُ الصّبيّ القرآن: لقّنته و تعهّدته لأحفظه و يخفّ على لساني. و درستُ الكتب و تدارستُها و ادّارستُها: درستُها. فأنا مُدرِّس.

و المدراس: المُدارِسة. يقال: درّستُه إيّاه و أدرستُه و دارستُ فلانًا كتابًا لكي أحفظ.

و المَدرَس: الكتاب، و المكان الّذي يُدرَس فيه أيضًا.

و المِدراس: البيت الّذي يُدرَس فيه القرآن، و كذلك مِدراس اليهود.

٢ ـ خطّأ بعضهم من قال: «هو ما يكفي دراسته في الجامعة»، و صوّبه على زعمه بقوله: «هو ما يكفيه للدّراسة في الجامعة»، و عبّر بذلك قائلًا: «لأنّه هو الّذي يحتاج إلى المال للدّراسة، و ليست الدّراسة نفسها في حاجة إلى المال».

و يكرّ كلا القولين صحيح، فنحو قولهم: سدّ خلّته، و قضى حاجته، و في المثل: «أكل الدّهر عليه و شرب»، فأسند السّدّ إلى الخلّة و القضاء إلى الحاجة و هو المحتاج، كما أسند الأكل و الشّرب إلى الدّهر، و هو لا يأكل و لا يشرب، و يضاف الشّيء إلى من لا يختصّ به في كلامهم كثيرًا، كقولهم: عيم الرّاعي، و كلّ ذلك على المجاز، و هو باب واسع في اللّغة.

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها مجرّدًا «الماضي» مرّتين، و «المضارع» ٣ مرّات، و «المصدر»: (دراسة) مرّة، في ٦ آيات:

١ ـ ﴿...أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَ دَرَسُوا مَا فِيهِ...﴾ الأعراف ١٦٩

٢ ـ ﴿وَ كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ وَ لِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَ لِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ الأنعام ١٠٥

٣ ـ ﴿وَ مَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ كُتُبٍ يَدْرُسُونَهَا...﴾ سبأ ٤٤

٤ ـ ﴿...كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَ بِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ آل عمران ٧٩

٥ ـ ﴿أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ﴾ القلم ٣٧

٦ ـ ﴿أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَ إِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ﴾ الأنعام ١٥٦

و في كلّ منها بحوث:

في (١): ﴿أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَ دَرَسُوا مَا فِيهِ﴾

١ ـ ترجموا «درس» مجرّدًا في جميع الآيات بـ«قرأ»، و «تعلّم»، و «حفظ»، و «درّس» مزيدًا بـ«أقرأه» و «علّمه» حتّى حفظ، و كلّها صحيح و الأصل في «درس الكتاب»: تعهّده و مارسه حتّى حفظه [لاحظ الأصول اللّغويّة]

فالدّرس يلازم التّكرار و الممارسة لكي يتهيّؤوا لحفظه. و لذا قال البغويّ: «درس الكتاب: قرأه و تدبّره مرّة بعد أخرى» و قال القاسميّ: «قرؤوا ما في الكتاب من الميثاق مرّة بعد مرّة». و قال مكارم الشّيرازيّ: «و الدّرس في اللّغة يعني تكرار شيء، و حيث إنّ الإنسان عند المطالعة، و تلقّي العلم من الأستاذ و المعلّم يكرّر المواضيع، لهذا أطلق عليه لفظ

الدَّرس..»

وأيضًا الدَّرس يستلزم الفهم والمعرفة التامّة للشّيء المدروس، ولهذا نراهم يعطفون على حفظها «معرفتها» أو ما بمعناها. قال الماوَرْديّ: «إنّهم قد تلوه ودرسوه، فهم لا يجهلون ما فيه». وقال المَيْبُديّ: «وقرؤوا ما في الكتاب، أي لم يغفلوا عن جهل». وقال الفخر الرّازيّ: «أي فهم ذاكرون لما أخذ عليهم لأنّهم قد قرؤوه ودرسوه». وقال القُرطُبيّ: «قرؤوه وعلموه». وقال أبو حيّان: «وعرفوا ما فيه المعرفة التّامّة من الوعيد». وقد جمع بين التّكرار والمعرفة في كلامه وقال: «حفظوا لفظه، وكرّروه وما نسوه، وفهموا معناه». و«معنى ﴿وَدَرَسُوا مَا فِيهِ﴾ هو التّكرار لقراءته والوقوف عليه». وقال سيّد قُطب: «وهم درسوا هذا الكتاب وعرفوا ما فيه! بلى، ولكن الدّراسة لا تجدي ما لم تخالط القلوب...». وقال مَغْنِيّة: «وقد درسوها وفهموا كلّ ما فيها». وقال الطَّباطَبائيّ: «والمعنى... وتحمّلوا ما فيه من المعارف والأحكام والمواعظ والعبر...».

٢ــ هذا معنى هو الشّائع بين المفسّرين لـ﴿دَرَسُوا﴾، وهناك معنًى آخر له احتمله الماوَرْديّ، ونقله الطَّبَريّ عن بعضهم، وأوضحه القُرطُبيّ حيث قال: «قال بعض العلماء: إنّ معنى ﴿وَدَرَسُوا مَا فِيهِ﴾ أي محوه بترك العمل به والفهم له، من قولك: «درست الرّيح الآثار» إذا محتها، وخطّ دارس، وربع دارس، إذا امّحى وعفا أثره. وهذا المعنى مواطئ ــ أي موافق ــ لقوله تعالى: ﴿نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ﴾ البقرة: ١٠١، وقوله: ﴿فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ﴾ آل عمران: ١٨٧، حسب ما تقدّم بيانه في البقرة».

وقد ردّه أبو حيّان، وقال: «فيه بُعد، ولو كان كما قيل، لقيل: ربع مَدْرُوس، وخطّ مَدْرُوس، وإنّما قالوا: ربع دارس، وخطّ دارس، بمعنى داثر».

٣ــ في إعراب ﴿دَرَسُوا﴾ خلاف، فأكثرهم قالوا: إنّه عطف على قوله قبله: ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ﴾. قال الزّمخشريّ: «فكأنّه قيل: أخذ عليهم ميثاق الكتاب ودرسوا ما فيه». وقيل: إنّه معطوف على قوله ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ﴾.

وقد حكاه ابن عطيّة عن الطَّبَريّ وغيره، ثمّ قال: «وفي هذا نظر لبعد المعطوف عليه، لأنّ قوله ﴿وَدَرَسُوا﴾ يزول منه معنى إقامة الحجّة بالتّقدير الّذي في قوله: ﴿أَلَمْ﴾» ومراده أنّ ﴿دَرَسُوا﴾ معناه علموه وفهموا ما فيه، فقد قامت عليهم الحجّة، وهي توبيخ وتقريع لهم.

قال الطَّبَريّ: «وورثوا الكتاب فعلموا ما فيه ودرسوه فضيّعوه، وتركوا العمل به وخالفوا عهد الله إليهم في ذلك». وقال ابن الجَوْزيّ: «قرؤوه، فكأنّه دلّ جحدهم على علم». وقال ابن عطيّة: «يقدّر: أليس قد أخذ عليهم ميثاق الكتاب ودرسوا ما فيه، وبهذين الفعلين تقوم الحجّة عليهم في قولهم الباطل». وقال الآلوسيّ: «وقيل: إنّ الجملة في موضع الحال من ضمير ﴿يَقُولُوا﴾ بإضمار «قد» أي أخذ عليهم الميثاق بأن لا يقولوا على الله إلّا الحقّ الّذي تضمّنه

كتابهم في حال دراستهم ما فيه وتذكّرهم له، وهو كما ترى» وقال الطّباطبائيّ: «وقوله: ﴿وَدَرَسُوا مَا فِيهِ﴾ كأنّ «الواو» للحال، والجملة حال عن ضمير ﴿عَلَيْهِمْ﴾، وقيل: الجملة معطوفة على قوله: ﴿وَرِثُوا الْكِتَابَ﴾ في صدر الآية، ولا يخلو من بُعْد.»

٤ ــ في قراءتها: القراءة المشهورة الّتي لم يذكر الطّبريّ وغيره غيرها: ﴿وَرِثُوا﴾، وقال أبو حيّان: «وقرأ عليّ والسُّلَميّ: وَ ﴿دَرَسُوا﴾ وأصله: وتدارسوا، كقوله: ﴿فَادَّارَأْتُمْ﴾ أي تدارأتم، وقد مرّ تقريره في العربيّة. وهذه القراءة توضّح أنّ معنى ﴿وَدَرَسُوا مَا فِيهِ﴾ هو التّكرار لقراءته والوقوف عليه، وأنّ تأويل من تأوّل ﴿وَدَرَسُوا مَا فِيهِ﴾ بأنّ معناه: ومحوه بترك العمل والفهم له، من قولهم: «درست الرّيح الآثار» إذا محتها، فيه بُعْد.» قلت: لو لم يكن لهذه القراءة أثر سوى توضيح معنى: ﴿وَدَرَسُوا﴾ كما سبق فهي مقبولة.

وفي (٢١): ﴿وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ﴾

١ ــ قالوا في معنى ﴿دَرَسْتَ﴾: قرأتَ، وتعلّمتَ، وتقادمتْ وامّحتْ، قرأتَ الكتب، تعلّمتَ من اليهود وامتحنتَ. وكأنّ «امّحتْ» إشارة إلى المعنى الثّاني لـ ﴿دَرَسُوا﴾، ويؤيّده قراءة (دَرَسَتْ) كما يأتي. وقال الآلوسيّ: «وأصله على ما قال الأصمعيّ ــ من قولهم: درس الطّعام يدرسه دَرْسًا، إذا داسه، كأنّ التّالي يدوس الكلام فيخفّ على لسانه.»

٢ ــ في قراءتها: قال الطّبريّ: «واختلفت القرأة في قراءة ذلك: فقرأته عامّة قرأة أهل المدينة والكوفة ﴿وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ﴾، يعني قرأتَ أنت يا محمّد، بغير ألف.

وقرأ ذلك جماعة من المتقدّمين، منهم ابن عبّاس، ــ على اختلاف عنه فيه ــ وغيره وجماعة من التّابعين، وهو قراءة بعض قرأة أهل البصرة (وَلِيَقُولُوا دَارَسْتَ) بألف، بمعنى قارأت وتعلّمت من أهل الكتاب.

وروي عن قتادة أنّه كان يقرؤه: (دُرِسَتْ) بمعنى قُرئت وتُليت. وعن الحسن أنّه كان يقرؤه: (دَرَسَتْ) بمعنى انمحت.

وأولى القراءات في ذلك عندي بالصّواب، قراءة من قرأه: ﴿وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ﴾، بتأويل: قرأت وتعلّمت، لأنّ المشركين كذلك كانوا يقولون للنّبيّ ﷺ، وقد أخبر الله عن قيلهم ذلك بقوله: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ النّحل: ١٠٣. ــ إلى أن قال في القراءة الأولى: ما أشبهه بالحقّ، وأولى بالصّواب من قراءة من قرأه (دَارَسْتَ) بمعنى: قارأتهم وخاصمتهم، وغير ذلك من القراءات ــ إلى أن قال ــ وقرأ ذلك آخرون (دَرَسَ) من «درس الشّيء» بلاه.»

وقال الزّجّاج: «فيها خمسة أوجه ــ وذكر دَرَسْتَ، ودارسْتَ، ودَرُسَتْ بمعنى مضت، وامّحت، ودُرِسَتْ، ودَرَسَ ــ» ونحوه غيره؛ ومنهم الفارسيّ ذكر القراءات تفصيلًا، وذكر أنّ أُبيًّا وابن مسعود قرءا

(درّس). و ذكر قراءة اللّام في ﴿وَلِيَقُولُوا﴾ بالكسر والجزم، فلاحظ.

و كذلك حكى الماوَرْديّ و غيره جميع قراءات كما سبق. و قال القُرطُبيّ: «و في ﴿دَرَسْتَ﴾ سبع قراءات» فذكر نحو ابن عطيّة بتفاوت.

و اختلافهم في القراءة بهذه الوجوه يحكي عن عدم التزامهم بنقل القراءات عن الصّحابة و التّابعين لاحظ «المدخل» فصل القراءات.

٣ـ قال الفخر الرّازيّ في ربط هذه الآية بما قبلها: «اعلم أنّه تعالى لمّا تمّم الكلام في الإلهيّات إلى هذا الموضع ـ يعني من سورة الأنعام ـ شرع من هذا الموضع في إثبات النّبوّات، فبدأ تعالى بحكاية شبهات المنكرين لنبوّة محمّد ﷺ.

فالشبهة الأولى قولهم: يا محمّد إنّ هذا القرآن الّذي جئتنا به كلام تستفيده من مدارسة العلماء و مباحثة الفضلاء، وتنظمُه من عند نفسك، ثمّ تقرأه علينا، وتزعم أنّه وحي نزل عليك من الله تعالى. ثمّ إنّه تعالى أجاب عنه بالوجوه الكثيرة.»

٤ـ و قال القُرطُبيّ في عطف هذه الجملة على ما قبلها: «الواو للعطف مضمر، أي نصرّف الآيات لتقوم الحجّة، و ليقولوا: دَرَسْتَ. و قيل: أي و ليقولوا: دَرَسْتَ صرّفناها، فهي لام الصّيرورة». و أشار بذلك إلى صدر الآية: ﴿وَكَذٰلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾.

و حكي عن الزّجّاج أنّه قال: «هذا كما تقول: كتب فلان هذا الكتاب لحتفه، أي آل أمره إلى ذلك. و كذا لمّا صرفت الآيات، آل أمرهم إلى أن قالوا: دَرَسْتَ و تعلّمتَ من جبر و يسار، و كانا غلامين نصرانيّين بمكّة، فقال أهل مكّة: إنّما يتعلّم منهما».

قال النّحّاس: «و في المعنى قول آخر حسن، و هو أن يكون معنى ﴿نُصَرِّفُ الْآيَاتِ﴾ نأتي بها آية بعد آية، ليقولوا: دَرَسْتَ علينا، فيذكرون الأوّل بالآخر، فهذا حقيقة، و الّذي قاله أبو إسحاق مجاز» ـ و هو الزّجّاج ـ.

و قال البُرُوسَويّ: «علّة لمحذوف و اللّام للعاقبة أي و ليقولوا في عاقبة أمرهم: دَرَسْتَ صرّفنا» ـ و ذكر نحو القُرطُبيّ، و قال: ـ «كانا عبدين لقريش من سبي الرّوم».

و في (٣) ﴿وَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ كُتُبٍ يَدْرُسُونَهَا﴾

١ـ قالوا في معنى ﴿يَدْرُسُونَهَا﴾ يقرؤون فيها ما يقولون؛ إذ لم يكن عند العرب كتاب يدرسونه، فيعلموا به أنّ ما جاءهم النّبيّ ﷺ حقّ أو باطل، أو ليعلموا أنّ لله شريكًا على ما زعموه و يكون برهانًا على صحّة الشّرك.

قال ابن عطيّة: «معنى هذه الآية أنّهم يقولون بآرائهم في كتاب الله، فيقول بعضهم: سحر، و بعضهم: افتراء، و ذلك منهم تصوّر لا يستندون فيه إلى إثارة علم و لا إلى خبر من يُقبل خبره، فإنّا ما آتيناهم كتبًا يدرسونها، و لا أرسلنا إليهم نذيرًا فيمكنهم أن يدّعوا أنّ أقوالهم تستند إلى أمره».

و قال القُرطُبيّ: «أي لم يقرؤوا في كتاب أوتوه بطلان ما جئت به، و لا سمعوه من رسول بُعث إليهم،

كما قال: ﴿أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا مِنْ قَبْلِهِ فَهُمْ بِهِ مُسْتَمْسِكُونَ﴾ الزّخرف: ٢١، فليس لتكذيبهم وجه يُتشبّث به ولا شبهة متعلّق، كما يقول أهل الكتاب ـ وإن كانوا مبطلين ـ نحن أهل كتاب وشرائع ومستندون إلى رسُل من رسُل الله». ونحوه أبو السُّعود، وقد أضاف قوله تعالى: ﴿أَمْ أَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُوا بِهِ يُشْرِكُونَ﴾ الرّوم: ٣٥.

وقد أشار الشّربينيّ إلى ما سبق من دلالة «درس» على التّكرار فقال: «أي يجدّدون دراستها كلّ حين فيها دليل على صحّة الإشراك».

٢ـ قال الطّبرسيّ في إعراب ﴿يَدْرُسُونَهَا﴾: «يجوز أن يكون في محلّ جرّ صفة لـ﴿كُتُبٍ﴾، ويجوز أن يكون في محلّ نصب على موضع الجارّ والمجرور، لأنّ المعنى: وما آتيناهم كتبًا مدروسة...».

٣ـ القراءة المشهورة الّتي لم يذكر الطّبريّ ولا غيره غيرها ﴿يَدْرُسُونَهَا﴾ بالتّخفيف، كما قال ابن عطيّة: «وقرأ جمهور النّاس ﴿يَدْرُسُونَهَا﴾ بسكون الدّال، وقرأ أبو حيوة (يُدَرِّسُونَهَا) بفتح الدّال وشدّها وكسر الرّاء».

ونقلها أبو حيّان أيضًا عن أبي حيوة وقال: «من التّدريس، وهو تكرير الدّرس، أو من درّس الكتاب مخفّفًا، ودرّس الكتاب مشدّدًا للتّضعيف باعتبار الجمع».

٤ـ ونكتفي من مكارم الشّيرازيّ وفضل الله كلام في الآية، قال مكارم الشّيرازيّ: «ويستفاد من هذه الآية أيضًا أنّ الإنسان لا يمكنه أن يطوي طريق الحياة بعقله فقط، بل لابدّ أن يستمدّ المعونة من وحي السّماء، ويتقدّم إلى الأمام بالاستعانة بالشّرائع...».

وقال فضل الله وصفًا للكتب: «تشكّل لهم صفائح فكريّة تميّز بين الحقّ والباطل، ليحكموا على الأشياء من موقع العمق الّذي يوازن بين الأمور».

٥ـ وأمّا الإشارة فيها فقد قال القُشيريّ: «الإشارة من هذا إلى أهل الغفلة، يعارضون أصحاب القلوب فيما يجري من الأمور، بما تُسوّل لهم نفوسهم، ويخطر ببالهم من هواجسهم عن مُقتضى تفرقة قلوبهم ـ على قياس ما يقع لهم ـ من غير استناد إلى إلهام، أو اعتماد على تقدير من الله وإفهام.

وأهل الحقائق ـ الّذين هم بسّان الوقت ـ إذا قالوا شيئًا أو أطلقوا حديثًا، فلو طولبوا بإقامة البرهان عليه لم يمكنهم، لأنّ الّذي يتكلّم عن الفراسة أو عن الإلهام أو كان مُستنطَقًا، فليس يمكن لهؤلاء إقامة الحجّة على أقوالهم، وأصحاب الغفلة ليس لهم إيمان بذلك، فإذا سمعوا شيئًا منه عارضوهم فيهلكون. فسبيل هؤلاء الأكابر عند ذلك أن يسكتوا، ثمّ الأيّام تجيب أولئك».

وفي (٤): ﴿كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾.

١ـ هذه الآية خطاب لأهل الكتاب، كما يحاكي الآيات قبلها، فأوائلها خطاب للنّصارى، وأواخرها لليهود أو للفريقين؛ حيث يخاطبهم مرّات بـ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ﴾ آل عمران: ٦٥، ومنها هذه الآية وصدرها ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ

ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ ﴾. وبعدها ﴿ وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾.

وقد فسّر الطّبريّ ﴿ بِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ ﴾ بقوله «وبدراستهم كتاب ربّهم وتلاوته، وقد قيل: دراستهم الفقه ـ ثمّ رجّح الأوّل وقال: ـ فلأن تكون الدّراسة معنيًّا بها دراسة القرآن أولى من أن تكون معنيًّا بها دراسة الفقه الّذي لم يجر له ذكر ...».

وفيه أوّلًا أنّ الخطاب لأهل الكتاب، والمراد بـ﴿ الْكِتَابَ ﴾ كتابهم دون القرآن. وقد صدر هذا الخطاء عن السّمين أيضًا

وثانيًا: لاريب ظهور الآية في دراسة الكتاب، والظّاهر أنّ المراد به ـ كما قال ـ دراسته وتعلّمه لأنفسهم. واحتمل الزّمخشريّ وغيره أنّ المراد دراسته للنّاس، كقوله: ﴿ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ ﴾ الإسراء: ١٠٦، ويقوّي هذا الوجه أنّه عطف على ﴿ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ ﴾، والتّعليم هو دراسة المعلّم للمتعلّمين.

ولك أن تقول: إذا أريد به التّعليم فهو تكرار، وإن أريد به الدّراسة لأنفسهم فتشمل الآية التّعليم والتّعلّم جميعًا، كأنّه قال: أنتم تتعلّمون الكتاب وتعلّمونه النّاس.

٢ ـ وقد حكى ابن عطيّة وغيره قراءة (تُدَرِّسُونَ) بالتّشديد عن أبي حَيْوة أيضًا كالآية (٣)، وعليه فهو تكرار لـ﴿ تُعَلِّمُونَ ﴾ بغير لفظه تأكيدًا، أي إنّكم تعلّمون النّاس الكتاب وتفهّمونهم معانيه. وقد دام منكم الفعلان، كما قال: ﴿ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ ﴾، فقد أكّد بتكرار ﴿ بِمَا كُنْتُمْ ﴾ مرّتين.

وقال ابن عطيّة: «وقرأ أبو حَيْوة: (تَدْرِسُونَ) بكسر الرّاء، وهذا على أنّه يقال في مضارع دَرَس: يَدْرُس ويَدْرِس»

وقد حكى أبو حيّان قراءة التّشديد أيضًا، وقال: «ويجوز أن يكون التّضعيف للتّكثير لا للتّعدية».

وقال السّمين في قراءة التّشديد: «وفيه وجهان: أحدهما: أن يكون التّضعيف فيه للتّكثير، فيكون موافقًا لقراءة (تُعَلِّمُونَ) بالتّخفيف. والثّاني أنّ التّضعيف للتّعدية، ويكون المفعولان محذوفين لفهم المعنى [أو كما عبّر به الرّوي] والتّقدير: تُدَرِّسُون غيركم العلم، أي تحملونهم على الدّرس. ثمّ قال: وقرئ: (تُدْرِسُونَ) من «أدرس»، كـ«تُكرمون» من «أكرم»، على أنّ «أفعل» بمعنى «فعّل» بالتّشديد، فـ«أدرس ودرّس» واحد، كأكرم وكرّم وأنزل ونزّل

٣ ـ وفي معنى الآية قال الطّبريّ: «فمعنى الآية: ولكن يقول لهم: كونوا أيّها النّاس، سادة النّاس، وقادتهم في أمر دينهم ودنياهم، ﴿ رَبَّانِيِّينَ ﴾ بتعليمكم إيّاهم كتاب الله وما فيه من حلال وحرام، وفرض وندب، وسائر ما حواه من معاني أمور دينهم، وبتلاوتكم إيّاه ودراستكموه».

وقال الزّمخشريّ: «وفيه أنّ من علم ودرّس العلم ولم يعمل به فليس من الله في شيء، وأنّ السّبب

بينه و بين ربّه منقطع؛ حيث لم يثبت النّسبة إليه إلّا للمتمسّكين بطاعته»

و قال النّسفيّ: «و المعنى بسبب كونكم عالمين و بسبب كونكم دارسين للعلم، كانت الرّبّانيّة الّتي هي قوّة التّمسّك بطاعة الله مسبّبة عن العلم و الدّراسة و كفى به دليلًا على خيبة سعي من جهد نفسه و كدّ روحه في جمع العلم، ثمّ لم يجعله ذريعة إلى العمل، فكان كمن غرس شجرة حسناء تؤنقه بمنظرها و لا تنفعه بثمرها»

و قال الطّباطبائيّ: «و محصّل الكلام أنّ البشر الّذي هذا شأنه إنّما يدعوكم إلى التّلبّس بالإيمان و اليقين بما في الكتاب الّذي تعلّمونه و تدرّسونه من أصول المعارف الإلهيّة، و الاتّصاف و التّحقّق بالملكات و الأخلاق الفاضلة الّتي يشتمل عليها، و العمل بالصّالحات الّتي تدعون النّاس إليها، حتّى تنقطعوا بذلك إلى ربّكم و تكونوا به علماء ربّانيّين»

و كأنّه حمل ﴿الكتاب﴾ على القرآن أيضًا، و قد قلنا: إنّ الظّاهر منه كتابهم، أي التّوراة و الإنجيل، فإنّ الله يريد الاحتجاج على أهل الكتاب بكتابهم على صدق القرآن لا به.

و في (٥) ﴿أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ﴾ و الآية و ما قبلها و ما بعدها من أوّل السّورة إلى آخرها خطاب للمشركين و احتجاج عليهم و قبلها و بعدها ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ * أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ * أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ * إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ * أَمْ لَكُمْ أَيْمَانٌ عَلَيْنَا بَالِغَةٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِنَّ لَكُمْ لَمَا تَحْكُمُونَ * سَلْهُمْ أَيُّهُمْ بِذَلِكَ زَعِيمٌ * أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ فَلْيَأْتُوا بِشُرَكَائِهِمْ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾ القلم: ٣٤ - ٤١.

فهذه الآية نظير الآية (٣) تنكر وجود كتاب للمشركين يدعوهم إلى الشّرك و إلى ما يدّعون من أنّهم على حقّ و أنّهم النّاجون دون النّبيّ ﷺ و من تبعه، أو يدّعون تسوية الفريقين في الجزاء، أو ما سوى ذلك من دعاويهم. و نظيرها: ﴿أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا فَهُمْ عَلَى بَيِّنَتٍ مِنْهُ﴾ فاطر: ٤٠، و ﴿أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُبِينٌ﴾ الصّافّات: ١٥٦. لاحظ «ك ت ب: «كتاب» و كتابكم»

أ - و اختلفوا في معناه و إن اتّحدت ألفاظهم

فقال الطّبريّ: «يقول تعالى ذكره للمشركين به من قريش: ألكم أيّها القوم بتسويتكم بين المسلمين و المجرمين في كرامة الله كتاب نزل من عند الله، أتاكم به رسول من رسله، بأنّ لكم ما تخيّرون، فأنتم تدرسون فيه ما تقولون»

و قال الطّوسيّ - و نحوه الطّبرسيّ - معناه: «ألكم كتاب تدرسون فيه خلاف ما قد قامت عليكم الحجّة به، فأنتم متمسّكون به و لا تلتفتون إلى خلافه؟! و ليس الأمر على ذلك فقد قد عدمتم الثّقة بما أنتم عليه، و في هذا عليكم أكبر الحجّة و أوكد الموعظة...»

و قال الزّمخشريّ: «﴿تَدْرُسُونَ﴾ في ذلك الكتاب أنّ ما تختارونه و تشتهونه لكم»، ثمّ بحث في قراءة «إنّ» بالكسر و الفتح، و سيأتي.

و قال ابن عطيّة: «أي تدرسون في الكتاب أنّ

لكم ما تختارون من النّعيم».

وقال القُرطُبيّ: «أي ألكم كتاب تجدون فيه المطيع كالعاصي؟»، وفي معناها أقوال الآخرين.

٢ــ واختلفوا في قراءة (إنّ) بفتح الهمزة وكسرها، قال الطّبرسيّ ــ وهو أجمع الأقوال فيها ــ: «العامّة على كسر الهمزة، وفيها ثلاثة أوجه:

أحدها: أنّها معمولة لـ﴿تَدْرُسُونَ﴾ أي تدرسون في الكتاب أنّ لكم ما تختارونه. فلمّا دخلت اللّام [أي لام لـمَا] كُسرت الهمزة.

والثّاني: أن يكون على الحكاية للمدروس، كما في قوله: ﴿وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ * سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ﴾ الصّافّات: ٧٨، ٧٩، قاله الزّمخشريّ، وفي الفرق بين الوجهين عُسْر.

والثّالث: أنّها على الاستئناف على معنى: إن كان لكم كتاب فلكم فيه مُتخيَّر، ثمّ قال:

وقرأ طلحة والضّحّاك (أَنَّ لَكُمْ) بفتح الهمزة، وهو منصوب بـ﴿تَدْرُسُونَ﴾، إلّا أنّ فيه زيادة لام التّأكيد، وهي نظيرة قراءة (إلّا أنّهم ليأكلون) بالفتح. وقرأ الأعرج (آإنّ لكم) في الموضعين بالاستفهام».

٣ــ أمّا إعرابها: فقال الآلوسيّ: «﴿فِيهِ﴾ أي في الكتاب، والجارّ متعلّق بقوله تعالى: ﴿تَدْرُسُونَ﴾ أي تقرؤون فيه، والجملة صفة ﴿كِتَابٌ﴾، وجُوّز أن يكون ﴿فِيهِ﴾ متعلّقًا بمتعلّق الخبر، أو هو الصّفة، والضّمير للحكم أو الأمر، و﴿تَدْرُسُونَ﴾ مستأنف أو حال من ضمير الخطاب. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ﴾ مفعول ﴿تَدْرُسُونَ﴾ إذ هو المدروس،

فهو واقع موقع المفرد، وأصله (أنّ لَكُمْ فيه مَا تَخَيَّرُونَ) بفتح همزة (أنّ) وترك اللّام في خبرها، فلمّا جيء بـ«اللّام» كُسرت الهمزة وعُلّق الفعل عن العمل ومن هنا قيل: إنّه لابدّ من تضمين ﴿تَدْرُسُونَ﴾ معنى العلم ليجري فيه العمل في الجمل والتّعليق.

وجُوّز أن يكون هذا حكاية للمدروس كما هو عليه، فيكون بعينه لفظ «الكتاب» من غير تحويل من الفتح للكسر، وضمير ﴿فِيهِ﴾ على الأوّل للكتاب، وأُعيد للتّأكيد، وعلى هذا يعود لأمرهم أو للحكم، فيكون محصّل ما خطّ في الكتاب أنّ الحكم أو الأمر مفوّض لهم، وسقط قول صاحب التّقريب: أنّ لفظ ﴿فِيهِ﴾ لا يستقيم، فلا يستقيم ﴿فِيهِ﴾ أوّلًا من غير حاجة، إلى جعل ضمير ﴿فِيهِ﴾ ليوم القيامة بقرينة المقام، أو للمكان المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ وعلى الاستئناف هو للحكم أيضًا...». والحقّ أنّ هذا الكلام الطّويل وما بعده فيه تحميل على القرآن يجب الاجتناب عنه.

وقال ابن عاشور: «و«في» للتّعليل أو الظّرفيّة المجازيّة، كما تقول: ورد كتاب في الأمر بكذا، أو في النّهي عن كذا، فيكون ﴿فِيهِ﴾ ظرفًا مستقرًّا صفة لـ﴿كِتَابٌ﴾. ويجوز أن يكون الضّمير عائدًا إلى ﴿كِتَابٌ﴾ ويتعلّق المجرور بفعل ﴿تَدْرُسُونَ﴾ جُعلت الدّراسة العميقة بمنزلة التّبصّر في ما يتضمّنه الكتاب بمنزلة الشّيء المظروف في الكتاب، كما تقول: لنا درس في كتاب سيبويه [إلى أن قال:]

وجملة ﴿إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ﴾ في موضع

معمول ﴿تَدْرُسُونَ﴾ على أنّها محكيّ لفظها، أي تدرسون هذه العبارة، كما جاء قوله تعالى: ﴿وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ * سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ﴾ الصّافّات: ٧٨، ٧٩، أي تدرسون جملة ﴿إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ﴾.

ويكون ﴿فِيهِ﴾ توكيدًا لفظيًّا لنظيرها من قوله ﴿فِيهِ تَدْرُسُونَ﴾ قصد من إعادتها مزيد ربط الجملة بالّتي قبلها، كما أعيدت كلمة (مِنْ) في قوله تعالى ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا﴾ النّحل: ٦٧، وأصله تتّخذون سكرًا».

٤ ـ وفي مجرى هذه الآيات مضى قال الرّاغب: «وقصارى هذا الحجاج نفي جميع ما يمكن أن يتمسّكوا به في تحقيق دعواهم، فنبّه أوّلًا إلى نفي الدّليل العقليّ بقوله ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ ثمّ إلى نفي السّند النّقليّ بقوله ﴿أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ﴾ ثمّ إلى نفي الوعد بذلك ـ ووعد الكريم دين عليه ـ بقوله ﴿أَمْ لَكُمْ أَيْمَانٌ عَلَيْنَا﴾، ثمّ إلى نفي التّقليد الّذي هو أوهى من حبال القمر بقوله ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ﴾». وقد أشار قبله القُشيريّ بذلك، حيث قال: «كيف تحكمون؟ هل لديكم حجّة؟ أم لكم كتاب فيه تدرسون؟ أم لكم منّا عهود فيها تحكمون؟ والمقصود من هذه الأسئلة نفي ذلك».

وفي (٦) ﴿وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ﴾ وهذا أيضًا خطاب للمشركين في مكّة، واحتجاج عليهم ـ مثل الآية (٥) بتفاوت ـ في جملة آيات من سورة الأنعام المكّيّة: ١٥٥ ـ ١٥٧ ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ * أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ﴾

وآيتا (٥، و٦) مع اشتراكهما في الحجاج على المشركين فيما يرجع إلى «الكتاب» افترقتا في أنّ (٦) حجاج عليهم في سبيل إثبات القرآن، فقد بدأت بقوله ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ﴾ دفعًا لدعواهم أنّه لم يُنزل عليهم الكتاب كما قال: ﴿أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ﴾.

أمّا (٥) فحجاج عليهم بأنّ دعاويهم لم تستند إلى الكتاب؛ إذ لم يُنزل عليهم كتاب ولم يسبقها ذكر عن القرآن في سورة القلم، إلّا في الآية ١٥، منها بفصل كبير عنها، في سياق يغايرها، وهي ﴿إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾.

٦ ـ قالوا في ﴿عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ﴾: عن قراءتهم التّوراة والإنجيل، لانعلم ما هي، لأنّ كتابهم لم يكن بلغتنا، فأنزل الله كتابًا بلغتهم كيلا يعتذروا بأنّ الكتاب لم يأتهم، وأنّ الرّسول لم يُبعث إليهم. أو تقولوا: وقد كنّا عن تلاوة الطّائفتين الكتاب الّذي أنزلت عليهم غافلين لاندري ما هي، ولانعلم ما يقرؤون وما يقولون، وأنزل إليهم في كتابهم، لأنّهم كانوا أهله دوننا، ولم نُعن به، ولم نؤمر بما فيه، ولاهو بلساننا، فيتّخذوا ذلك حجّة، فقطع الله بإنزاله القرآن

على نبيّه محمّد ﷺ حُجّتهم بذلك. وما كنّا إلّا غافلين عن تلاوة كتبهم. وإن كنّا لم ندرس كتبهم عن تلاوة كتبهم وعن لغاتهم. وإنّ حقيقة حالنا وشأننا أنّا كنّا غافلين عن دراستهم وتعليمهم، لجهلنا بلغاتهم وعليه الأمّة علينا إنّا كنّا غافلين عن دراستهم وتلاوتهم، ولا بأس علينا مع الغفلة، لم ندرس ما عندهم، ولم نتلقّ عنهم لأنّنا أُمّة لنا كيان واعتبار، وتأبى علينا أنفسنا أن نجيء إليهم متطفّلين على ما في أيديهم.

٢ــ وفي معنى الآية قال ابن عطيّة: «معنى هذه الآية إزالة الحجّة عن أيدي قريش وسائر العرب، بأنّهم لم يكن لهم كتاب. فكأنّه قال: وهذا القرآن يا معشر العرب أُنزل حجّة عليكم لئلّا تقولوا: إنّما أُنزلت التوراة والإنجيل بغير لساننا على غيرنا ونحن لم نعرف ذلك. فهذا كتاب بلسانكم ومع رجل منكم».

وقال أبو السُّعود: «ومرادهم بذلك دفع ما يرد عليهم من أنّ نزوله عليهما لا ينافي عموم أحكامه، فلم لم تعملوا بأحكامه العامّة؟ أي وإنّه كنّا ﴿عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ﴾ لا ندري ما في كتابهم إذ لم يكن على لغتنا حتّى نتلقّى منهم تلك الأحكام العامّة ونحافظ عليها، وإن لم يكن منزلًا علينا. وبهذا تبيّن أنّ معذرتهم هذه مع أنّهم غير مأمورين بما في الكتابين، لاشتمالهما على الأحكام المذكورة المتناولة لكافّة الأمم، كما أنّ قطع تلك المعذرة بإنزال القرآن لاشتماله أيضًا عليها لا على سائر الشرائع والأحكام فقط».

وما ذكره من «الأحكام العامّة» بعيد عن سياق الآية، بل الأوفق بها قول ابن عطيّة.

وقال عزّة دروزة: «إنّها لإزالة سبب احتجاج العرب بأنّ لغة الكتب المنزلة بغير لغتهم. وهذا مستلهم من آية سورة الأحقاف: ١٢، هذه: ﴿وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً ۚ وَهَٰذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَانًا عَرَبِيًّا لِيُنْذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَىٰ لِلْمُحْسِنِينَ﴾، وآية سورة فصّلت: ٤٤، هذه: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ۖ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ۗ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ ۖ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى ۚ أُولَٰئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ﴾، ومن الآيات رقم ١٩٢ــ١٩٩، من سورة الشعراء التي من نصّها، وهي: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۞ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ۞ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ ۞ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ۞ وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ ۞ أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةً أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ ۞ وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَىٰ بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ ۞ فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ مَا كَانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ﴾ لاحظ «الكتاب والقرآن»، وج رب «عربي»».

ثمّ قال: وخطر لنا في عليّ عن التنبيه إلى أنّ الآية، ١٥٦، ليس من شأنها نقض ما قرّرناه مرارًا من أنّ العرب قد عرفوا كثيرًا من المعارف الدينيّة وغير دينيّة من طريق أهل الكتاب، وأنّ كثيرًا ممّا عرفوه ولرد في أسفار العهد القديم والجديد. فالحكي المعروض هو عدم اطّلاعهم ودراستهم وفهمهم هذه الأسفار مباشرة على اعتبار أنّ الهداية لا تتمّ إلّا بذلك»

٣- وفي إعراب الآية قال ابن عطيّة: «و«إنْ» في قوله ﴿وإنْ كُنّا﴾ مخفّفة من الثّقيلة، واللّام في قوله ﴿لغافلين﴾ لام توكيد، هذا مذهب البصريّين، وحكى سيبويه عن بعض العرب أنّهم يخفّفونها ويبقونها على عملها، ومنه قراءة بعض أهل المدينة (وإنْ كُلًّا) هود ١١١، وأمّا المشهور فإنّها إذا خُفّفت ترجع حرف ابتداء لا تعمل. وأمّا على مذهب الكوفيّين فـ(إنْ) في هذه الآية بمعنى «ما» النّافية، واللّام بمعنى إلّا، فكأنّه قال: وما كنّا عن دراستهم إلّا غافلين».

وقال أبوحيّان -ونقل قول الكوفيّين-: وقال قُطْرُب في مثل هذا التّركيب: (إنْ) بمعنى «قد» واللّام زائدة، وليس هذا الخلاف مقصورًا على ما في هذه الآية، بل هو جارٍ في شخصيّات هذا التّركيب، وتقريره في علم النّحو.

وقال الزّمخشريّ -ومثله الآلوسيّ-: «(إنْ) المخفّفة من الثّقيلة، واللّام هي الفارقة بينها وبين النّافية، والأصل: وإنّه كنّا عن دراستهم غافلين، على أنّ «الهاء» ضمير...» ثمّ أشكل عليه بأنّ لازمه أن يعمل (إنْ) المخفّفة في مضمر محذوف حالة التّخفيف، كما قال النّحويّون في «أنْ» المخفّفة من الثّقيلة...».

وقال: «﴿عَنْ دِرَاسَتِهِمْ﴾ متعلّق بقوله ﴿لَغَافِلِينَ﴾، وجعله دليلًا على بطلان مذهب الكوفيّين». فلاحظ كلامه بطوله.

ويقول: قُدّم ﴿عَنْ دِرَاسَتِهِمْ﴾ للاهتمام به وأُخّر ﴿لَغَافِلِينَ﴾ رعاية لرويّ بعض آيات السّورة.

ويلاحظ ثانيًا: أنّ أربعًا من هذه الآيات، وهي (٢ و٣ و٥ و٦) خطاب إلى المشركين، وكلّها مكّيّ، واثنتان منها وهما (١ و٤) خطاب إلى أهل الكتاب، وأحدهما وهو (٤) مدنيّ فناسبت أهل الكتاب، والآخر وهو (١) مكّيّ جاءت خلال آيات في الأُمم الماضية المشركة، وعطف عليهم «أهل الكتاب» في الآية ١١٨ من سورة الأعراف: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هٰذَا الْأَدْنٰى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ﴾ إلى آخر ١٧١: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ ونحن نعلم أنّ القرآن قد تحدّث في السّور المكّيّة عن أهل الكتاب أيضًا، فلاحظ.

ثالثًا: من نظائر هذه المادّة في القرآن:

القراءة: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ النّحل ٩٨

الوعي: ﴿لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾ الحاقّة ١٢

وسنذكر سائر نظائرها في «د ر ي».

درك

١٢ لفظًا، ١٢ مرّة: ٨ مكّيّة، ٤ مدنيّة
في ٩ سور ٨ مكّيّة، ١ مدنيّة

أدْرَكه	١ ١	لمُدْرَكون	١٠١
تُدْرِك	١ ١	تداركه	١ ـ ١
يُدْرِكه	١:ـ١	ادّارك	١.١
يدرككم	١.ـ١	ادّاركوا	١:١
تُدْرِك	١ ١	الدَّرْك	١ ـ١
تُدْرِكه	١ ١	دركًا	١:١

النُّصوص اللُّغويّة

الخليل: لذلك إدراك الحاجة والطَّلِبة، تقول: بَكّرتُ فيه دَرَك

والدَّرَك: أسفل قعر الشّيء.

والدَّرَك: واحد من أدراك جهنّم من السّبع

والدَّرْك لغة في الدَّرَك الّذي هو من القعر

... اللَّحَق من التَّبِعة

والتَّدارُك: إتباع الشّيء بعضه على بعض في كلّ شيء، يطعنه طعنًا دِراكًا متداركًا، أي تِباعًا واحدًا إثْرَ واحد، وكذلك في جري الفرس، ولحاقه الوحش. قال الله تعالى: ﴿حَتّى إذا ادّارَكوا فيها جميعًا﴾ الأعراف ٣٨، أي تداركوا، أدرك آخرهم أوّلهم فاجتمعوا فيها.

والدَّرَكة: حلقة الوتر الّتي تقع في الفُرْضة، ـ [illegible] ـ وهي أيضًا ما يُوصَل به وتر القوس العربيّة.

والمُتَدارَك من القوافي والحروف المختلفة: ما اتّفق فيه متحرّكان بعدهما ساكن، مثل «فَعُو» وأشباه ذلك.

والإدراك: بلوغ الشّيء، أدرك عِلمُه الشّيءَ، أي فَنِي. وقوله عزّ وجلّ عن الحسن: ﴿بَلِ ادّارَكَ عِلْمُهُمْ

في الآخرة، النمل ٦٦.[١] أي جهلوا علم الآخرة، أي لاعلم عندهم في أمرها وأدرك علمي فيه [ثمّ استشهد بشعر]

والدَّرَك حَبْل من ليف يُعقَد على عراقي الدّلو، ثمّ يُعقد طرف الرِّشاء به (٥: ٣٢٧)

اللّيث: [نقل قول الخليل]: «والدَّرْك اللَّحق من التّبعة» [ثمّ قال:] ومنه ضمان الدَّرَك في عهدة البيع (الأزهريّ ١٠: ١١١)

[وقال:] والعرب تقول: عندنا مداريك، أي بالعون، جمع مُدرك (الأزهريّ ١٠: ١١٤)

أبو عمرو الشّيبانيّ: المُدارك من المطر الّذي يُمطر بعد آخر قد كان له ثرى، وكان قبل ذلك بشهر أو نحوه (١: ٥٥)

الدَّرَك: حبْل يُصنع من شعر أو غيره، أغلظ من الطُّنُب قدر ذراع أو أطول، أو يُربَط به طرف الطُّنُب، ثم يُجعَل في حلقه المظلّة لئلّا يقطع الطُّنُب (١: ٢٤٢)

قال السّعديّ: الدَّرَك: صلة في الحبْل، في السّانية وهي الدّركة، وهي التبلعة (١: ٢٤٥)

وقال السّعديّ: الدّرك: حبل يُعلّق في قتب السّانية، ثمّ يُعقد إليه الرِّشاء الطّويل وهو التّبلعة (١: ٢٤٨)

والدّركة تقول: خذ بدركة الدّلو لاينقطع، وهو بين الكرَب ومَعقِد العناج الأعلى. (١: ٢٦٤)

قال أبو الصّلت في «الدّراك»:

مُحتَزِم بدراك الحَبْل مُحتَجِر
سَبْطُ اليدَين بعيد السّقي جَنّاح
(١: ٢٧١)

الفَرّاء: يقال: الدَّرْك والدَّرَك، أي أسفل دَرَج في النّار (١: ٢٩٢)

الأصمَعيّ: الدَّرَك حبْل يُوثَق في طرف الحبْل الكبير، ليكون هو الّذي يلي الماء، فلا يَعفَن طرف الرِّشاء (الأزهريّ ١٠: ١١١)

اللِّحيانيّ: ورجل مُدرِكة، بالهاء، سريع الإدراك (ابن سيده ٦: ٧٤٩)

والمُداركة غير المواترة، والمواترة للشّيء يكون هُنَيهة ثمّ يجيء الآخر، فإذا تتابعت فليست مُتواترة، هي مُداركة متتابعة (ابن سيده ٦: ٧٥٠)

الدَّرَكة: القطعة الّتي تُوصَل في الحبْل إذا قصُر، أو الحِزام (ابن سيده ٦: ٧٥١)

ابن الأعرابيّ: الدَّرْك الطّبق من أطباق جهنّم. (الأزهريّ ١٠: ١١٠)

والتّداريك من المطر: أن يُدارك القطر، كأنّه يُدرك بعضه بعضًا. [ثمّ استشهد بشعر] (ابن سيده ٦: ٧٥٠)

شَمِر: الدَّرْك أسفل كلّ شيء ذي عُمق كالرّكيّة ونحوها

وقال أبو عدنان: أدركوا ماء الرّكيّة إدراكًا ودَرَكًا

ودَرَك الرّكيّة: قعرها الّذي أدرك فيه الماء (الأزهريّ ١٠: ١١٠)

وقال في قوله: ﴿بَلِ ادّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾: هذه

---

(١) القراءة المشهورة ﴿بَلِ ادّارَكَ عِلْمُهُمْ﴾.

الكلمة فيها أشياء، وذلك أنّا وجدنا الفعل اللازم والمتعدّي فيها في أفعل وتفاعل وافتعل واحداً، وذلك أنّك تقول: أدرك الشيء وأدركتُه، وتدارك القوم وادّاركوا وادّركوا إذا أدرك بعضهم بعضاً

ويقال: تداركتُه وادّاركتُه وادّركتُه [ثم استشهد بأشعار] (الأزهري ١٠: ١١٣)

وروي لنا حرف عن ابن المظفّر، ولم أسمعه لغيره، ذكر أنّه يقال: أدرك الشيء إذا فني، وإن صحّ فهو في التأويل فني علمهم في معرفة الآخرة

أدرك الشيء، إذا فني ولا يعرَّج على هذا القول، ولكن يقال: أدركت الثمار إذا انتهى نضجها (الأزهري ١٠: ١١٤)

ابن دُرَيْد: أدركتُ الرّجل إدراكاً، إذا لحقته، فهو مُدرك

والدّرك أيضاً: الاسم من أدركته

وأدرك الشجر وغيره: إذا آن أن يُؤكل أو يُشرب

وأدرك الغلام والجارية: إذا بلغا إدراكاً

والدّرك: القطعة من الحبل تُقرَن بالأخرى، والجمع أدراك ودركة ودُرُوك.

والدّرك أيضاً: قعر البئر وقعر كلّ شيء: دَرَكُه

والدّرك أيضاً: حبل يُشَدّ بطرف الرِّشاء ثم يُشَدّ بعناج الدّلو لئلا يأكل الماء الرِّشاء

وربّما سمّيت الطّريدة: دَرِيكة

ورجل درك الطّريدة، إذا كان لا تفوته طريدة؛ والفرس كذلك

ويوم الدّرك: يوم من أيّام العرب، وأحسبه من أيّام الأوس والخزرج بينهم

ومن كلامهم: دراك دراك، معدول عن «أدرك».

والدّرك: المنزلة، وكذلك جاء في التنزيل: ﴿فِي الدَّرْكِ الأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ النساء: ١٤٥، فالنّار دركات، والجنّة درجات، والله أعلم

وقد سمّت العرب: مُدرِكاً ودرّاكاً ودُرَيكاً (٢: ٢٥٤)

وقوله: «درّاكُ الطّريدة»، أي هو إدراك الطّريدة، ويقال: ما لك في هذا دركٌ، وإنّما هو إدراك. (٣: ٥٠٥)

الأزهريّ: سمعت بعض العرب يقول للحبل الذي يُعلّق في حلقة التّصدير فيشدّ به القتب: التّدرك والتّبيعه

ويقال للحبل الذي يُشدّ به العراقيّ ثمّ يُشدّ الرِّشاء فيه، وهو مثنيّ: الدّرك

ودرك رشاء السّانية: الّذي يُشدّ إليه طرف الرِّشاء ويمدّه بعير السّانية

والعرب تقول: عِلْمان مَداريك، أي بالغون، جمع مُدرك (الأزهري ١٠: ١١٠)

الصّاحب: [نحو الخليل وأضاف:]

وادّركته: بمعنى أدركته

والإدراك: بلوغ الشّيء إناه، وفناء الشّيء إذا فني

والدَّرَكُ: لغة في الدّرْك

ويقولون: لا بارك الله فيك، ولا دارك ولا تارك

وامرأة مُدارك: لا تشبع من الجماع ولا تُفضَح.

وتسمّى الجحفة بين الكتفين مُدرَكة ٦١ ٨: ٢٠٨

الجوهريّ: الإدراك: اللُّحوق. يقال: مشيتُ حتّى أدركتُه، وعشتُ حتّى أدركتُ زمانه.

وأدركتُه ببصري، أي رأيته.

وأدرك الغلام وأدرك الثّمر، أي بلغ. وربّما قالوا: أدرك الدّقيق، بمعنى فني.

واستدركتُ ما فات وتداركتُه، بمعنًى.

وتدارك القوم، أي تلاحقوا، أي لحق آخرهم أوّلهم. ومنه قوله تعالى: ﴿حَتّى اِذَا ادّارَكُوا فيها جَميعًا﴾ الأعراف ٣٨، وأصله: تداركوا فأدغمت التّاء في الدّال، واجتُلبت الألف ليسلم السّكون.

وتدارك الثّريان، أي أدرك ثرى المطر ثرى الأرض.

وقولهم: دَراكِ، أي أدرِك. وهو اسم لفعل الأمر وكُسرت الكاف لاجتماع السّاكنين، لأنّ حقّها السّكون للأمر.

والدَّريكة: الطّريدة.

والدَّرَك بالتّحريك: قطعة حبل تُشدّ في طرف الرِّشاء إلى عَرْقُوَة الدّلو، ليكون هو الّذي يلي الماء، فلا يَعفن الرِّشاء.

والدَّرْك: التّبعة، يُسكَّن ويُحرَّك. يقال: ما لحقك من دَرَك فعليّ خلاصه.

ودَرَكات النّار: منازل أهلها.

والنّار دركات، والجنّة درجات.

والقعر الآخر: درْك ودرَك.

والدَّرَك: المُدركة. يقال: دارك الرّجل صوته، أي تابعه.

ودِراك أيضًا: اسم كلب. [ثمّ استشهد بشعر]

ويقال: لا بارك الله فيه ولا تارك ولا دارك، كلّه بمعنًى.

ومُدرِكة: لقب عمرو بن إلياس بن مضر، لقّبه بها أبوه لمّا أدرك الإبل.

والدَّرّاك: الكثير الإدراك. وقلّما يجيء «فعّال» من أفعل يُفعل، إلّا أنّهم قد قالوا: حسّاس درّاك، لغة أو ازدواج. (٤: ١٥٨٢)

ابن فارس: الدّال والرّاء والكاف أصل واحد، وهو لحوق الشّيء بالشّيء، ووصوله إليه. يقال: أدركت الشّيء أدركه إدراكًا.

ويقال: فرس دَرَك الطّريدة، إذا كانت لا تفوته طريدة.

ويقال: أدرك الغلام والجارية، إذا بلغا.

وتدارك القوم: لحق آخرهم أوّلهم. وتدارك الثّريان: إذا أدرك الثّرى النّدي المطر الأوّل.

فأمّا قوله تعالى: ﴿بَلِ ادّارَكَ عِلْمُهُمْ فِى الْاٰخِرَةِ﴾ النّمل ٦٦، فهو من هذا، لأنّ علمهم أدركهم في الآخرة حين لم ينفعهم.

والدَّرَك: القطعة من الحبل تُشدّ في طرف الرِّشاء إلى عَرْقُوَة الدّلو، لئلّا يأكل الماء الرِّشاء. وهو وإن كان هذا فيه[1] تُدرَك الدّلو. ومن ذلك الدَّرْك، وهي منازل أهل النّار. وذلك أنّ الجنّة درجات، والنّار

(1) في الهامش في الأصل: فيه تُدرَك الدّلو.

دركات قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ النّساء: ١٤٥، وهي منازلهم الّتي يُدركونها ويلحقون بها، نعوذ بالله منها! (٢-٢٦٩)

أبو هلال: الفرق بين العلم والإدراك أنّ الإدراك موقوف على أشياء مخصوصة، وليس العلم كذلك.

والإدراك يتناول الشّيء على أخصّ أوصافه وعلى الجملة، والعلم يقع بالمعدوم ولا يُدرك إلّا الموجود.

والإدراك طريق من طُرُق العلم، ولهذا لم يجز أن يقوى العلم بغير المُدرك قوّته بالمُدرك؛ ألا ترى أنّ الإنسان لا ينسى ما يراه في الحال، كما ينسى ما رآه قبل. (٧٠)

الفرق بين الوجدان والإدراك أنّ الوجدان في أصل اللّغة لما ضاع، أو لما يجري مجرى الضّائع، في أن لا يُعرَف موضعه، وهو على خلاف النّشدان، فأُخرج على مثاله. يقال: نشدتُ الضّالّة إذا طلبتها نشدانًا، فإذا وجدتها قلت: وجدتها وجدانًا، فلمّا صار مصدره موافقًا لبناء النّشدان، استدلّ على أنّ «وجدت» هاهنا إنّما هو للضّالّة.

والإدراك قد يكون لما يسبقك؛ ألا ترى أنّك تقول: وجدتُ الضّالّة ولا تقول: أدركتُ الضّالّة، وإنّما يقال: أدركتُ الرّجل، إذا سبقك ثمّ اتّبعته فلحقته.

وأصل الإدراك في اللّغة: بلوغ الشّيء وتمامه، ومنه إدراك الثّمرة، وإدراك الغلام، وإدراكك من تطلب يرجع إلى هذا، لأنّه مبلغ مرادك، ومنه قوله تعالى: ﴿قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ الشّعراء

٦١

والدَّرَك: الحبل يُقرن بحبل آخر، ليبلغ ما يحتاج إلى بلوغه.

والدَّرَك: المنزلة، لأنّها مبلغ من تجعل له.

ثمّ توسّع في الإدراك والوجدان فأُجريا مجرًى واحدًا، فقيل: أدركتُه ببصري ووجدتُه ببصري، ووجدتُ حجمه بيدي، وأدركتُ حجمه بيدي، ووجدتُه بسمعي وأدركتُه بسمعي، وأدركتُ طعمه بفمي ووجدتُ طعمه بفمي، وأدركتُ ريحه بأنفي ووجدتُ ريحه بأنفي.

وحدّ المتكلّمون الإدراك، فقالوا: هو ما يتجلّى به المُدرَك تجلّي الظّهور، ثمّ قيل: «يجدُ» بمعنى يعلم، ومصدره الوجود، وذلك معروف في العربيّة، ومنه قول الشّاعر:

وجدت الله أكبر كلّ شيء

محاولة وأكثرهم جنودًا

أي علمته كذلك، إلّا أنّه لا يقال للمعدوم: موجود، بمعنى أنّه معلوم؛ وذلك أنّك لا تسمّي واجدًا لما غاب عنك، فإن علمته في الجملة فذلك في المعدوم أبعد. وقال الله تعالى: ﴿يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ النّساء: ١١٠، أي يعلمه كذلك.

وقيل: يجدونه حاضرًا، فالوجود هو العلم بالموجود، وسمّي العالم بوجود الشّيء واجدًا له لا غير، وهذا ممّا جرى على الشّيء اسم ما قاربه، وكان من سببه. ومن هاهنا يفرق بين الوجود والعلم. (٧٢)

الفرق بين الذّوق وإدراك الطّعم: أنّ الذّوق

ملابسة يحسّ بها الطّعم، وإدراك الطّعم يتبيّن به من ذلك الوجه وغير نصيص ملابسة الجُبْل. وكذلك يقال: ذُقْتُه فلم أجد له طعمًا. (٢٥٤)

أبو سَهْل الهَرَويّ: إذا لم يُدرك بثأره، أي إذا أبطل وأذهب بغير حقّ، لأنّه لم يقتل قاتله، أو لم تأخذ ديته. (١٤)

ابن سيده: الدَّرَك: اللّحاق، وقد أدركه.

ورجل دَرّاك: مُدْرِك، ولم يجئ «فَعّال» من «أفعل» إلّا دَرّاك، من أدرك، و«جبّار» من أجبره على الحكم: أكرهه، و«سَآر» من قوله: أسأر في الكأس، إذا أبقى فيها سُؤْرًا من الشّراب، وهي البقيّة.

ومُدْرِكة: إسم رجل، مشتقّ من ذلك.

وتدارك القوم: لحق آخرهم أوّلهم، وفي التّنزيل: ﴿حَتّٰى اِذَا ادّٰارَكُوا فيها جَمِيعًا﴾ الأعراف: ٣٨، وأصله تداركوا.

والدَّرَاك: لحاق الفرس الوحش وغيرها.

وفرس دَرَك الطّريدة: يُدْرِكها، كما قالوا: فرسٌ قيد الأوابد، أي إنّه يُقيّدها.

والدَّرِيكة: الطّريدة.

والدِّرَاك: إتباع الشّيء بعضه على بعض في الأشياء كلّها، وقد تدارك.

والمُتدارِك من الشّعر: كلّ قافية توالى فيها حرفان متحرّكان بين ساكنين، وهي «متفاعلن، ومستفعلن، ومفاعلن، وفعلن»، إذا اعتمد على حرف ساكن، نحو «فعولُنْ فعلْ»، فاللّام من «فعلْ» ساكنة، والنّون من «فعولُنْ» ساكنة، و«فعلْ»، إذا اعتمد على حرف متحرّك، نحو «فعولُ فلْ» اللّام من «فلْ» ساكنة، والواو من «فعولُ» ساكنة، سمّي بذلك لتوالي حركتين فيها، وذلك أنّ الحركات - كما قدّمنا - من آلات الوصل وأماراته، فكأنّ بعض الحركات أدرك بعضًا، ولم يَعُقْه عنه اعتراض السّاكن بين المتحرّكين.

وطعنه طعنًا دِراكًا، وشَرِب شُرْبًا دِراكًا، وضَرْب دِراك: متتابع.

واستدرك الشّيء بالشّيء: حاول إدراكه به، واستعمل هذا الأخفش في أجزاء العروض، فقال: لأنّه لم يبقَ من الجزء شيء فيستدركه به.

وأدرك الشّيء: بلغ وقته، وانتهى. وأدرك أيضًا: فني.

والمتدارِك من القوافي ومن الحروف المتحرّكة: ما اتّفق فيه حرفان بعدهما ساكن.

والدَّرَك والدَّرْك: أقصى قعر الشّيء.

والدَّرْك الأسفل في جهنّم، نعوذ بالله منها: أقصى قعرها، والجمع أدراك.

والدَّرَك: حبل يُوثَق في طرف الحبل الكبير، ليكون هو الّذي يلي الماء، فلا يعفن الرِّشاء عند الاستقاء.

والدَّرَكة: حلقة الوتر الّتي تقع في الفُرْضة، وهي أيضًا سَيْر يُوصَل بوتر القوس العربيّة.

ويقال: لا بارك الله فيه ولا تارك ولا دارك، إتباع.

ويوم الدَّرَك: يوم معروف من أيّامهم.

ومُدْرِك، ومُدْرِكة: اسمان، ومُدْرِك بن الجاريّ: فرس كلثوم بن الحارث. (٦: ٧٤٩)

الدَّرَك: القطعة من الحَبْل تُقرَن بأُخرى؛ والجمع أدراك، ودِرَكة، ودُرُوك (الإفصاح ٢: ١٠١٧)

الطُّوسيّ: الإدراك في اللّغة، فقد يكون بمعنى اللُّحوق، كقولهم: أدرك قتادة الحسَن، ويكون بمعنى النُّضج، كقولهم: أدركت الثّمرة، وأدركت القِدْر، وأدرك الغلام، إذا بلغ حال الرِّجال.

وأيضًا: فإنّ الإدراك إذا أُضيف إلى واحد من الحواسّ أفاد ما تلك الحاسّة آلة فيه، ألا ترى أنّهم يقولون: أدركته بأُذني، يريدون سمعته، وأدركته بأنفي، يريدون شممته، وأدركته بفمي، يريدون ذقته، وكذلك إذا قالوا: أدركته ببصري، يريدون رأيته؟

وأمّا قولهم: أدركتُ حرارة الميل ببصري، فغير معروف، ولا مسموع، ومع هذا ليس بمطلق بل هو مقيّد، لأنّ قولهم: حرارة الميل تقييد، لأنّ الحرارة تُدرك بكلّ محلّ فيه حياة، ولو قال: أدركتُ الميل ببصري، لما استُفيد منه إلّا الرّؤية.

وقولهم: إنّ الإدراك هو الإحاطة، باطل، لأنّه لو كان كذلك، لقالوا: أدرك الجراب بالدّقيق، وأدرك الحُبّ بالماء، وأدرك السّور بالمدينة، لإحاطة جميع ذلك بما فيه، والأمر بخلاف ذلك. (٤: ٢٤١)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٢: ٣٤٣)

فالإدراك الإلحاق، وأدركته ببصري، إذا رأيته، وأدرك قتادة الحسَن، أي لحقه، وأدرك الزّرع، إذا لحق ببلوغه، وأدرك الغلام، إذا بلغ، وأدركت القِدْر، إذا نضجت. (٨: ٢٨)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٤: ١٩١)

الرّاغب: الدَّرْك كالدَّرَج، لكن الدَّرَج يقال اعتبارًا بالصُّعود، والدَّرْك اعتبارًا بالحُدور، ولهذا قيل: درجات الجنّة، ودركات النّار، ولتصوّر الحُدور في النّار سمّيت هاوية، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ النّساء: ١٤٥

والدَّرْك: أقصى قعر البحر.

ويقال للحبل الّذي يوصل به حبل آخر ليُدرَك: ماء: دَرَك، ولما يلحق الإنسان من تَبِعَة: دَرَك، كالدَّرَك في البيع، قال تعالى: ﴿لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى﴾ طه: ٧٧، أي تبعة.

وأدرك: بلغ أقصى الشّيء، وأدرك الصّبيّ: بلغ غاية الصِّبا، وذلك حين البلوغ، قال: ﴿حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ﴾ يونس: ٩٠

والتّدارك في الإغاثة والنّعمة أكثر، نحو قوله تعالى: ﴿لَوْلَا أَنْ تَدَارَكَهُ نِعْمَةٌ مِنْ رَبِّهِ﴾ القلم: ٤٩، وقوله: ﴿حَتَّى إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا﴾ الأعراف: ٣٨، أي لحق كلّ بالآخر.

وقال: ﴿بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾ النّمل: ٦٦، أي تدارك، فأُدغمت التّاء في الدّال، وتُوصّل إلى السّكون بألف الوصل، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا﴾ الأعراف: ٣٨، ونحوه ﴿اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ﴾ التّوبة: ٣٨، و﴿اطَّيَّرْنَا بِكَ﴾ النّمل: ٤٧. (١٦٧)

الزَّمَخْشَريّ: طلبه حتّى أدركه، أي لحق به، وأدرك منه حاجته.

وأدرك الثّمر، وأدركت القِدْر: بلغت إناها.

و تدارك القوم: لحق آخرهم بأوّلهم

و متدارك الشّريان: أدرك الشّرى التّامي الشّرى الأوّل.

و رجل درّاك: مُدرك ما يرومه

قالت الخنساء

اذهب فلا يبعدنّك الله من رجل

درّاك ضيم و طلّاب بأوتار

و «درّاك» بمعنى أدرك

و اتّهم أعيني على درك الحاجة أي على إدراكها

و ما أدركه من درك فعليّ خلاصه. و هو اللّحق من التّبعة أي ما يلحقه منها

و تداركه الله برحمته. و تدارك ما فرط منه بالتّوبة

و تدارك خطأ الرّأي بالصّواب و استدركه

و استدرك عليه قوله

و فرس درك الطّريدة. و تقول: فرس قيد الأوابد و درك الطّرائد

و بلغ الغوّاص درك البحر، و هو قعره، و منه درك النّار

و تداركت الأخبار و تلاحقت و تقاطرت

و دارك الطّعن تابعه و طعن دراك

(أساس البلاغة ١٢٩)

الطّبرسيّ: و أصل الدّرك: الحبل الّذي يوصل به الرّشاء، و يُعلّق به الدّلو، ثمّ لمّا كان في النّار سفال من جهة الصّورة و المعنى قيل له: درك و درك

و جمع الدّرك أدراك و دروك و جمع الدّرك: د ل

١٣ ٢١

ابن الأثير: و في الحديث: «أعوذ بك من درك الشّقاء». الدّرك: اللّحاق و الوصول إلى الشّيء، أدركته إدراكًا و دركًا.

و منه الحديث: «لو قال: إن شاء الله لم يحنث و كان دركًا لحاجته».

و فيه ذكر «الدّرك الأسفل من النّار» الدّرك بالتّحريك، و قد يُسكّن، و احد الأدراك، و هي منازل في النّار

و الدّرك إلى أسفل، و الدّرج إلى فوق.

(٢: ١١٤)

الفيّوميّ: أدركته، إذا طلبته فلحقته، و أدرك الغلام: بلغ الحلم، و أدركت الثّمار: نضجت، و أدرك الشّيء: بلغ وقته

و أدرك الثّمن المشتري: لزمه، و هو لحوق معنويّ

و الدّرك بفتحتين و سكون الرّاء لغة: اسم من أدركت الشّيء، و منه ضمان الدّرك

و المُدرَك بضمّ الميم يكون مصدرًا، و اسم زمان و مكان، تقول: أدركته مُدرَكًا أي إدراكًا، و هذا مُدرَكه، أي موضع إدراكه و زمن إدراكه

و مدارك الشّرع: مواضع طلب الأحكام، و هي حيث يُستدلّ بالنّصوص و الاجتهاد، من مدارك الشّرع

و الفقهاء يقولون في الواحد: مَدرَك، بفتح الميم، و ليس لتخريجه وجه، و قد نصّ الأئمّة على طرد الباب، فيقال: «مُفعَل» بضمّ الميم، من «أفعل».

و استُثنيت كلمات مسموعة خرجت عن القياس،

قالوا: المأوى من أويت، ولم يُسمع فيه الضمّ. وقالوا: مَصْبَح ومُمْسى لموضع الإصباح والإمساء، ولوجه المَخْدَع من أخدعتُ الشيء، وأجْرَأت عنك مُجْزَأ فلان، بالضمّ في هذه على القياس، وبالفتح شذوذاً. ولم يذكروا المُدْرَك فيما خرج عن القياس، فالوجه الأخذ بالأصول القياسيّة حتّى يصحّ سماع. وقد قالوا: الخارج عن القياس لا يقاس عليه، لأنّه غير مؤصّل في بابه.

وتدارك القوم: لحق آخرهم أوّلهم.

واستدركتُ ما فات وتداركتُه.

وأصل التدارك: اللّحوق.

يقال: أدركتُ جماعة من العلماء، إذا لحقتهم.

و«دارك» قيل: قرية من قرى أصبهان، منها النّوويّ رحمه الله. (١٩٢٠:١)

الفيروزاباديّ: الدَّرَك محرّكة: اللَّحاق. أدركه: لحقه. ورجل دَرّاك ومُدْرِكة ومُدْرِك.

وتداركوا: لحق آخرهم أوّلهم.

والدِّراك ككتاب: لحاق الفرس الوحش، وإتباع الشيء بعضه على بعض.

والمُتدارك: قافية توالى فيها حرفان متحرّكان بين ساكنين كـ«مُتفاعِلُن، وفعولن فعل، وفعول فل». كأنّ بعض الحركات أدرك بعضاً، ولم يعقه عنه اعتراض ساكن بين المتحرّكين.

والتّدريك: من مطر أن يدرك القطر.

واستدرك الشيء بالشيء: حاول إدراكه به.

وأدرك الشيء: بلغ وقته وانتهى، وفني.

و﴿ادّاركوا فيها جميعًا﴾ الأعراف: ٣٨، أصله تداركوا.

و﴿بل ادّارك علمُهُمْ في الآخرة﴾ النّمل: ٦٦، جهلوا علمها، ولا علم عندهم من أمرها. والدَّرَك ويُسكّن: التبعة، وأقصى قعر الشيء، جمعه أدراك، وحبل يوثّق في طرف الحبل الكبير، ليكون هو الّذي يلي الماء.

والدِّرْكة بالكسر: حلقة الوتر وسير يوصل بوتر القوس، وقطعة توصل في الحزام إذا قصُر.

ولا بارك الله تعالى فيه ولا دارك: إتباع.

ويوم الدَّرَك محرّكة: كان بين الأوس والخزرج.

والمُداركة: الّتي لا تشبع من الجماع. والمُدْرِكة كمُحْسنة: هامة لبني يربوع، والمَجْمَعة بين الكتفين.

ودَراكِ ككتاب: كسع.

وكقطام، أي أدرك.

وكسفينة: الطّريدة.

ودركات النّار محرّكة: منازل أهلها. (٣: ٣١)

الطُّريحيّ: والدَّرَك بالتحريك وقد يُسكّن أيضًا: اللّحاق والتّبعة.

ومنه الدّعاء «وأعوذ بك من درك الشّقاء».

والشّقاء بالفتح والمدّ: الشّقاوة الّتي هي خلاف السّعادة.

ومنه قوله: «ما لحقك من دَرَك فعليّ خلاصه» أي تبعة.

والإدراك: اللّحوق، يقال: مشيتُ حتّى أدركتُه، أي لحقته.

ومنه الحديث «أدركتُ خيرَ منّي ومن لا يحتسب».

ومنه «لو أدركتُ عكرمة لنفعته»

وفيه «قد يكون اليأس إدراكًا والطمع هلاكًا»

و«عشتُ حتى أدركتُ الإجابة» أي لحقتها

والله تعالى مُدْرِك أي عالم بالمدركات

والإدراك هو اطّلاع الحيوان على الأمور الخارجيّة بواسطة الحواسّ، وهو زائد على العلم في حقّنا لا في حقّ الحقّ تعالى لأنّا نعلم قطعًا بحرارة النار، ونحسّ بأمر زائد عند المباشرة، وذلك إنّما هو بواسطة الحواسّ.

والباري تعالى لمّا كان منزّهًا عن الحواسّ التي هي من صفات الأجسام، لم يبق من معناه إلّا علمه بالمُدركات، كعلمه بالصّوت الّذي يُدركه السّمع ونحو ذلك. (٥: ٢٦٤)

العدنانيّ: الدَّرَج، والدَّرْك

ويخطّئون من يسمّي ما يُنحدر فيه درجًا، ويقولون: يجب أن يسمّى دَرْكًا أو دَرَكًا، لأنّ الدَّرَج هو ما يُرتقى فيه، ويعتمدون على:

١ـ الآية ٨٣، من سورة الأنعام ﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾. وقد جاءت «الدَّرَجات» للارتفاع والارتقاء أربع عشرة مرّة في القرآن الكريم.

٢ـ وعلى الآية ١٤٥، من سورة النّساء: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا﴾

٣ـ وعلى الحديث الشّريف: «إنّ الجنّة درجات والنّار دركات». ولكنّ الزّمخشريّ يرى في «الأساس» أنّ الدَّرَك هو القعر.

ويرى الآلوسيّ في «كشف الطُّرّة»: أنّ ما يُنحدر فيه يُرتقى فيه أيضًا.

وأرى أنّ الّذي ترفعه أعماله في الدّنيا درجات في الجنّة، يظلّ في المكانة السّامية الّتي ارتقى إليها، والّذي ينحدر إلى إحدى دركات جهنّم، يستقرّ فيها، ولا أمل له في الارتقاء إلى مكانة يكون فيها العذاب أقلّ من الدّركة الّتي كان فيها. لذا قُلْ: ارتقيتُ في الدَّرَج وانحدرتُ فيه. (معجم الأخطاء الشّائعة: ٨٨)

مَجْمَعُ اللُّغة: أدركه: لحقه، واسم المفعول: مُدْرَك، وجمعه: مُدْرَكون.

أدرك الثّمر المرئيّ: راه.

الدَّرَك بفتح الرّاء: التّحاق والإدراك.

تداركه: أدركه، وأكثر ما يكون ذلك في الإغاثة والنّعمة.

ادّارك: تتابع، وأصله تدارك، فحُوِّل بالإدغام.

الدَّرْك بسكون الرّاء: قعر الشّيء ذي العُمق.

ودرك البئر: أسفله، ويُجمع على أدراك.

وأدراك جهنّم: طبقاتها ومنازلها. (١: ٣٨٨)

نحوه محمّد إسماعيل إبراهيم. (١: ١٨٦)

محمود شيت: ورجال المدرك: الشُّرطيّون لإدراكهم الفارّ والمجرم.

والدَّرَكة: حلقة الوتر، وسير يوصل بوتر القوس، جمعه: دَرَك.

أدرك الجُنْد: تلاحقوا، فلحق كلٌّ منهم الآخر.

تدرك الأخبار: تتابعت. تداركت الأخبار: تتابعت.

الدّرك: صنف من قوات الدّولة، للأمن الدّاخليّ، و لقضاء على التّمرّد البسيط، هواجبهم مجمع إلى حدّ ما بين واجب الشُّرَط و واجب الجيش.

و للدّرك نظام خاصّ و قانون خاصّ (١: ٢٤١).

المُصْطَفَويّ: و التّحقيق أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة هو الوصول و الإحاطة، سواء كان المحيط أمرًا مادّيًّا أو معنويًّا، و كذلك فيما يُحاط و يُسلّط عليه. قال: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ﴾ يس: ٤٠، ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ الأنعام: ١٠٣، ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ﴾ النّساء: ٧٨.

و قد سبق في «الحسّ»: أنّ المحيط فيه أمر محسوس، و في «الحوط»: أنّ الرّعاية و الحفظ مأخوذان في معنى الإحاطة.

و أمّا مفاهيم اللُّحوق و البُلوغ و الحُصول، فمن لوازم الأصل، فإنّ التّسلّط و الإحاطة و الوصول تلازم تلك المفاهيم.

و الفعل المجرّد من هذه المادّة لم يُستعمل. و التّدارك «تفاعل»: يدلّ على الاستدامة، و المطاوعة و الاختيار، و كذلك الادّارك، فإنّ أصله التّدارك كالاثّاقل و الإثّاقل في التّثاقل و التّثاقل، و لعلّ صيغة الادّارك بمناسبة التّشديد في حروفه، تدلّ على شدّة و تأكّد.

و المدرك: فعل يدلّ على ما يتحصّل و يتحقّق من عمل في الخارج، كالكرم و الشّرف من الإكرام و الإشراف. فالدّرك هو المتحصّل في الخارج في أثر الإدراك أي ما يتراءى بعد الوصول و الاستيلاء من العمل. (٣: ٢٠٢)

النُّصوص التّفسيريّة

أدْرَكَهُ

وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدْوًا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ يونس: ٩٠

ابن عبّاس: أحمته. (١٧٩)

الطّبريّ: ﴿حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ﴾ يقول: حتّى إذا أحاط به الغرق، و في الكلام متروك، قد تُرك ذكره لدلالة ما ظهر من الكلام عليه، و ذلك: ﴿فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدْوًا﴾ فيه «فغرّقناه». (٦: ٦٠٤)

الثّعلبيّ: أي أحاط به. (٥: ١٤٧)

البغويّ: أي غمره الماء و قرب هلاكه. (٢: ٤٣٢)

ابن عطيّة: و قوله: ﴿أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ﴾ أي في البحر. و روي في ذلك: أنّ فرعون لمّا انتهى إلى البحر فوجده قد انفرق، و مضى فيه بنو إسرائيل، قال لقومه: إنّما انفلق بأمري، و كان على فرس ذكر، فبعث الله جبريل على فرس أنثى وديق، فدخل بها البحر و لجّ فرس فرعون وراءه، و حثّت الجيوش خلفه، فلمّا رأى الانفراق يثبت له استمرّ، و بعث الله ميكائيل يسوق النّاس حتّى حصل جميعهم في البحر، فانطبق

عليهم حينئذ (٣: ٤)

نحوه أبو حيّان (٥: ١٨٨)

الطَّبْرِسيّ: أي وصل إليه الغرق، وأيقن بالهلاك (٣: ٣)

أبو الفُتُوح: يعني وجده الغرق (١٠: ١٩٧)،

القُرطُبيّ: أي ناله ووصله (٨: ٣٧٧)

البَيْضاويّ: لحقه (٤٥٦)

مثله النَّسَفيّ (٢: ٣٥)

أبو السُّعُود: أي لحقه، ألجمه (٣: ٢٧)

نحوه البُرُوسَويّ (٤: ٧٦)، والشَّوكانيّ (٢: ٥٨٧)

الآلوسيّ: أي لحقه، والمراد بلحوقه إيّاه وقهره فيه وتلبّسه بأوائله. وقيل معنى أدركه: قارب إدراكه له «جاء الشتاء فأهّب» لأنّ حقيقته تحقّق لحقه من القول الّذي قصّه سبحانه بقوله جلّ شأنه: ﴿قَالَ آمَنْتُ﴾. (١١: ١٨١)

رشيد رضا: أي خاض البحر وراءهم حتّى إذا وصل إلى حدّ الغرق. (١١: ٤٧٥)

نحوه المراغيّ. (١١: ١٥١)

ابن عاشور: ﴿حَتّى﴾ ابتدائيّة لوقوع ﴿إِذَا﴾ الفجائيّة بعدها، وهي غاية للإتباع، أي استمرّ إتباعه إيّاهم إلى وقت إدراك الغرق إيّاه. كلّ ذلك لا يمنع عدّ في إدراكهم إلى أن أنجى الله بني إسرائيل فعبروا البحر، وردّ الله غمرة الماء على فرعون وجنوده فغرقوا وهلك فرعون غريقًا. فمنتهى الغاية هو زمن المستفاد من ﴿إِذَا﴾، والجملة المضافة هي إليه، وفي ذلك إيجاز حذف.

والتقدير: حتّى أدركه الغرق، فإذا أدركه الغرق ﴿قَالَ آمَنْتُ﴾، لأنّ الكلام مسوق لكون الغاية وهي إدراك الغرق إيّاه فعند ذلك انتهى الإتباع. وليست الغاية هي قوله: ﴿آمَنْتُ﴾ وإن كان الأمران متقاربين.

والإدراك: اللّحاق وانتهاء السّير، وهو يؤذن بأنّ الغرق دنا منه تدريجيًّا بهول البحر ومصارعته الموج وهو يأمل النّجاة منه، وأنّه لم يُظهر الإيمان حتّى أيس من النّجاة وأيقن بالموت، وذلك لتصلّبه في الكفر.

وتركيب الجملة يجار، لأنّها فاتت مقام خصّ حمل.

جملة: تفيد أنّ فرعون حاول اللّحاق ببني إسرائيل إلى أقصى أحوال الإمكان والطّمع في اللّحاق.

وجملة: تفيد أنّه لم يلحقهم. وهاتان مستفادتان من ﴿حَتّى﴾ وهاتان منّة على بني إسرائيل.

وجملة: تفيد أنّه غمره الماء فغرق. وهذه مستفادة من قوله: ﴿أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ﴾ وهي عقوبة له وكرامة لموسى عليه السلام.

وجملة: تفيد أنّه لم يسعه إلّا الإيمان بالله، لأنّه قهر بأدلّة الإيمان. وهذه مستفادة من ربط جملة إيمانه بالظّرف في قوله: ﴿إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ﴾. وهذه منقبة للإيمان، وأنّ غيره معتقد الباطل في النّهاية.

وجملة: تفيد أنّه ما آمن حتّى أيس من النّجاة لتصلّبه في الكفر، ومع ذلك غلبه الله. وهذه موعظة للكافرين وعزّة لله تعالى.

وقد بُني نظم الكلام على جملة ﴿إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ﴾ وجمع ما معها كالوسيلة إليها، فجُعلت

﴿حَتَّى﴾ لبيان غاية الإتباع و جُعلت الغاية أن قال: ﴿آمَنْتُ﴾ لأنّ إتباعه بني إسرائيل كان مسدّداً إليه بدافع حنقه عليهم، لأجل الدّين الّذي جاء به رسولهم ليخرجهم من أرضه، فكانت غايتُه إيمانه بحقّهم.
(١١: ١٦٩)

تُدْرِكُهُ

لاتُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ
الأنعام: ١٠٣

النّبيّ ﷺ: لو أنّ الجنّ و الإنس و الشّياطين و الملائكة منذ خُلقوا إلى أن فنوا صفّوا صفّاً واحداً ما أحاطوا بالله أبداً. (ابن كثير ٣: ٧٤)

إنّكم سترون ربّكم عياناً. (البغويّ ٢: ١٤٨)

الإمام عليّ ﷺ: ﴿لاتُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ لاتحيط به الأوهام، ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ بمعنى يحيط بها.
(الكاشانيّ ٢: ١٤٥)

عائشة: من حدّثك أنّ رسول الله ﷺ رأى ربّه فقد كذب! ﴿لاتُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾، ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ الشّورى: ٥١، و لكن قد رأى جبريل في صورته مرّتين. (الطّبريّ ٥: ٢٩٥)

من قال: إنّ أحداً رأى ربّه فقد أعظم الفرية على الله! قال الله: ﴿لاتُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾. (الطّبريّ ٥: ٢٩٦)

ابن عبّاس: ﴿لاتُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ في الدّنيا و لا يرى الخلق ما يرى هو، و تنقطع دونه الأبصار بالكيفيّة في الآخرة و بالرّؤية في الدّنيا ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ في الدّنيا و الآخرة، و يرى ما لم يرَ الخلق، و لا يخفى عليه شيء، و لا يفوته. (١١٦)

لايحيط بصر أحد بالملك. (الطّبريّ ٥: ٢٩٤)

لاتدركه الأبصار في الدّنيا، و هو يُرى في الآخرة. (البغويّ ٢: ١٤٩)

مثله مُقاتل (البغويّ ٢: ١٤٩)، و نحوه الحسن (ابن الجوزيّ ٣: ٩٨).

لاتحيط به الأبصار. (ابن الجوزيّ ٣: ٩٨)

مثله ابن المسيّب و عطاء. (ابن الجوزيّ ٣: ٩٨)

لاتدركه الأبصار إذا تجلّى بنوره الّذي هو نوره. (ابن الجوزيّ ٣: ٩٨)

لاتحيط به و هو يحيط بها. (القرطبيّ ٧: ٥٤)

كلّت أبصار المخلوقين عن الإحاطة به. (الخازن ٢: ١٣٨)

مثله عطاء. (البغويّ ٢: ١٤٩)

الحسن: في الدّنيا و يراه أهل الجنّة في الجنّة. (الواحديّ ٢: ٣٠٧)

القُرَظيّ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ القيامة: ٢٢، ٢٣، هم ينظرون إلى الله لاتحيط أبصارهم به من عظمته، و بصره محيط بهم فذلك قوله: ﴿لاتُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾. (الطّبريّ ٥: ٢٩٤)

الإمام الباقر ﷺ: أوهام القلوب أدقّ من أبصار العيون، أنت قد تُدرك بوهمك السّند و الهند و البلدان الّتي لم تدخلها و لم تُدركها ببصرك، و أوهام القلوب لاتُدركه فكيف أبصار العيون؟! (الكاشانيّ ٢: ١٤٥)

قَتادَة: وهو أعظم من أن تُدركه الأبصار.

(الطّبريّ ٥: ٢٩٤)

الإمام الصّادق عليه السلام: يعني إحاطة الوهم، ألا ترى إلى قوله: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ الأنعام: ١٠٤، ليس يعني بصر العيون، ﴿فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ﴾ الأنعام: ١٠٤، ليس يعني من البصر بعينه، ﴿وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا﴾ الأنعام: ١٠٤، لم يعن عمى العيون، إنّما عنى إحاطة الوهم، كما يقال: فلان بصير بالشّعر، وفلان بصير بالفقه، وفلان بصير بالدّراهم، وفلان بصير بالثّياب، الله أعظم من أن يُرى بالعين.

(الكاشانيّ ٢: ١٤٥)

السُّدّيّ: لا يراه شيء، وهو يرى الخلائق. (٢: ١٤٩)

الإمام الرّضا عليه السلام: يا أبا العبّاس من وصف نفسه خلاف ما وصف به نفسه فقد أعظم الفرية على الله، قال الله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ هذه ﴿الْأَبْصَارُ﴾ ليست هي الأعين، إنّما هي الأبصار الّتي في القلب، لا يقع عليه الأوهام ولا يُدرك كيف هو.

(العيّاشيّ ٢: ٤)

[في حديث]: قال أبو قُرّة: إنّا روينا أنّ الله قسّم الرّؤية والكلام بين نبيّين، فقسّم الكلام لموسى، ولمحمّد الرّؤية.

فقال أبو الحسن عليه السلام: فمن المبلّغ عن الله إلى الثّقلين من الجنّ والإنس ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ الأنعام: ١٠٣، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ طه: ١١٠، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ الشّورى: ١١، أليس محمّد صلّى الله عليه وآله؟ قال: بلى.

قال: كيف يجيء رجل إلى الخلق جميعًا فيخبرهم أنّه جاء من عند الله وأنّه يدعوهم إلى الله بأمر الله، فيقول: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ و﴿لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ثمّ يقول: أنا رأيته بعيني، وأحطت به علمًا، وهو على صورة البشر؟ أما يستحيون؟ ما قدرت الزّنادقة أن ترميه بهذا، أن يكون يأتي من عند الله بشيء، ثمّ يأتي بخلافه من وجه آخر؟

قال أبو قُرّة: فإنّه يقول: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ النّجم: ١٣.

فقال أبو الحسن عليه السلام: إنّ بعد هذه الآية ما يدلّ على ما رأى، حيث قال: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ النّجم: ١١، يقول: ما كذب فؤاد محمّد ما رأت عيناه، ثمّ أخبر بما رأى، فقال: ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ النّجم: ١٨، فآيات الله غير الله، وقد قال الله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ طه: ١١٠، فإذا رأته الأبصار فقد أحاطت به العلم ووقعت المعرفة.

فقال أبو قُرّة: فتُكذّب بالرّوايات؟

فقال أبو الحسن عليه السلام: إذا كانت الرّوايات مخالفة للقرآن، كذّبتها، وما أجمع المسلمون عليه أنّه لا يُحاط به علمًا، ولا تُدركه الأبصار، وليس كمثله شيء.

(البحرانيّ ٤: ٢٣)

الطّبريّ: اختلف أهل التّأويل في تأويل قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾، [ثمّ ذكر اختلافهم في رؤية الله بالعيون في كلام طويل، فلاحظ] (٥: ٢٩٤).

الزّجّاج: أعلم عزّ وجلّ أنّه يُدرك الأبصار، وفي

هذا الإعلام دليل أنّ حقيقته لا يُدركون الأبصار. أي لا يعرفون كيف حقيقة البصر، وما الشيء الّذي صار به الإنسان، يُبصر بعينيه دون أن يُبصر من غيرهما من سائر أعضائه. فأعلم أنّ خلقًا من خلقه لا يُدرك المخلوقون كنهه، ولا يحيطون بعلمه، فكيف به عزّ وجلّ. فالأبصار لا تحيط به ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ ؟!

فأمّا ما جاء من الأخبار في الرُّؤية وصحّ عن رسول الله فغير مدفوع

وليس في هذه الآية دليل على دفعه، لأنّ معنى هذه الآية معنى إدراك الشيء، والإحاطة بحقيقته وهذا مذهب أهل السنّة والعلم والحديث. (٢: ٢٧٨)

القُمّي: وقوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، أي لا تحيط به. ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾، أي يحيط بها، وخلق كلّ شيء. (١: ٢١٢)

الماوَرْدِيّ: فيه لأهل التأويل خمسة أقاويل

أحدها معناه لا تحيط به الأبصار، وهو يحيط بالأبصار، واعتلّ قائل هذا بقوله: ﴿حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ﴾ يونس: ٩٠، فوصف الله الغرق بأنّه أدرك فرعون، وليس الغرق موصوفًا بالرُّؤية، كذلك الإدراك هنا، وليس ذلك مانع من الرُّؤية بالأبصار، غير أنّ هذا اللّفظ لا يقتضيه وإن دلّ عليه قوله ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ القيمة: ٢٣

والقول الثّاني: معناه لا تراه الأبصار وهو يرى الأبصار، واعتلّ قائلو ذلك بأمرين:

أحدهما: أنّ الأبصار ترى ما بينها ولا ترى ما لاصقها، وما بين البصر فلابدّ أن يكون بينهما فضاء، فلو رأته الأبصار لكان محدودًا، ولخلا منه مكان، وهذه صفات الأجسام الّتي يجوز عليها الزّيادة والنّقصان.

والثّاني: أنّ الأبصار تُدرك الألوان، كما أنّ السّمع يُدرك الأصوات، فلمّا امتنع أن يكون ذا لون امتنع أن يكون مرئيًّا، كما أنّه لمّا امتنع أن يكون ذا صوت امتنع أن يكون مسموعًا.

والقول الثّالث: لا تُدركه أبصار الخلق في الدّنيا، بدليل قوله ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ وتدركه في الآخرة بدليل قوله ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ القيمة: ٢٣، وهو يُدرك الأبصار في الدّنيا والآخرة.

والرّابع: لا تُدركه أبصار الظّالمين في الدّنيا والآخرة، وتُدركه أبصار المؤمنين، وهو يُدرك الأبصار في الدّنيا والآخرة، لأنّ الإدراك له كرامة تنتفي عن أهل المعاصي.

والقول الخامس: أنّ الأبصار لا تُدركه في الدّنيا والآخرة، ولكنّ الله يُحدث لأوليائه حاسّة سادسة سوى حواسّهم الخمس يرونه بها، اعتلالًا بأنّ الله أخبر برؤيته، فلو جاز أن يُرى في الآخرة بهذه الأبصار وإن زيد في قواها، جاز أن يُرى بها في الدّنيا وإن ضعف قواها بأضعف من رؤية الآخرة، لأنّ ما خُلق لإدراك شيء لا يُعدَم إدراكه، وإنّما يختلف الإدراك بحسب اختلاف القوّة والضّعف، فلمّا كان هذا مانعًا من الإدراك وقد أخبر الله تعالى بإدراكه، اقتضى أن يكون ما أخبر به حقًّا لا يدفع بالشّبه، وذلك بخلق حاسّة أخرى يقع بها الإدراك. (٢: ١٥١)

الطُّوسيّ: في هذه الآية دلالة واضحة على أنّه تعالى لا يُرى بالأبصار، لأنّه تمدّح بنفي الإدراك عن نفسه، وكلّما كان نفيه مدحًا غير متفضّل به فإثباته لا يكون إلّا نقصًا، والنّقص لا يليق به تعالى.

فإذا ثبت أنّه لا يجوز إدراكه، ولا رؤيته. وهذه الجملة تحتاج إلى بيان أشياء:

أحدها: أنّه تعالى تمدّح بالآية.

والثّاني: أنّ الإدراك هو الرّؤية.

والثّالث: أنّ كلّما كان نفيه مدحًا لا يكون إثباته إلّا نقصًا.

والّذي يدلّ على تمدّحه شيئان:

أحدهما: إجماع الأمّة، فإنّه لا خلاف بينهم في أنّه تعالى تمدّح بهذه الآية، فقولنا: تمدّح بنفي الإدراك عن نفسه لاستحالته عليه.

وقال المخالف: تمدّح لأنّه قادر على منع الأبصار من رؤيته، فالإجماع حاصل على أنّ فيها مدحة.

والثّاني: أنّ جميع الأوصاف الّتي وصف بها نفسه قبل هذه الآية وبعدها مدحة، فلا يجوز أن يتخلّل ذلك ما ليس بمدحة.

والّذي يدلّ على أنّ الإدراك يفيد الرّؤية أنّ أهل اللّغة لا يفرّقون بين قولهم: أدركتُ ببصري شخصًا وآنستُ، وأحسستُ ببصري، وأنّه يراد بذلك أجمع الرّؤية. فلو جاز الخلاف في الإدراك، لجاز الخلاف فيما عداها من الأقسام. [إلى أن قال:]

وقوله: ﴿حَتّىٰ إِذا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ﴾ يونس: ٩٠، فليس المراد به الإحاطة بل المعنى حتّى إذا لحقه الغرق، كما يقولون: أدركتُ فلانًا إذا لحقته، ومثله ﴿فَلَمّا تَراءَا الْجَمْعانِ قالَ أَصْحابُ مُوسىٰ إِنّا لَمُدْرَكُونَ﴾ الشّعراء: ٦١، أي لملحقون. والّذي يدلّ على أنّ المدح إذا كان متعلّقًا بنفي، فإثباته لا يكون إلّا نقصًا، قوله: ﴿لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ﴾ البقرة: ٢٥٥، وقوله: ﴿مَا اتَّخَذَ اللهُ مِنْ وَلَدٍ وَما كانَ مَعَهُ مِنْ إِلٰهٍ﴾ المؤمنون: ٩١، لمّا كان مدحًا متعلّقًا بنفي، فلو ثبت في حال لكان نقصًا.

فإن قيل: كيف يتمدّح بنفي الرّؤية ومع هذا يشاركه فيها ما ليس بممدوح من المعدومات والأبصار؟

قلنا: إنّما كان ذلك مدحًا بشرط كونه مُدرِكًا للأبصار، وبذلك يتميّز من جميع الموجودات، لأنّه ليس في الموجودات ما يُدرِك ولا يُدرَك.

فإن قيل: ولم إذا كان يُدرِك ولا يُدرَك يجب أن يكون ممدوحًا؟

قلنا: قد ثبت أنّ الآية مدحة بما دلّلنا عليه، ولا بدّ فيها من وجه مدحة، فلا يخلو من أحد وجهين: إمّا أن يكون وجه المدحة أنّه يستحيل رؤيته مع كونه رائيًا، أو ما قالوه من أنّه يقدر على منع الأبصار من رؤيته بأن لا يفعل فيها الإدراك، وما قالوه باطل لقيام الدّلالة على أنّ الإدراك ليس بمعنى الإحاطة، فإذا بطل ذلك لم يبق إلّا ما قلناه، وإلّا خرجت الآية من كونها مدحة.

وقد قيل: إنّ وجه المدحة في ذلك أنّ من حقّ المرئيّ أن يكون مقابلًا أو في حكم المقابل، وذلك يدلّ على حدثه، وهذا دليل من أصل المسألة لا يمكن أن يكون جوابًا في الآية.

فإن قيل: إنّه تعالى نفى أن تكون الأبصار تُدركه، فمن أين أنّ المبصرين لا تدركونه؟

قلنا: الأبصار لا تُدرك شيئًا ألبتّة، فلا اختصاص لها به دون غيره. وأيضًا فإنّ العادة أن يضاف الإدراك إلى الأبصار ويراد به ذوو الأبصار، كما يقولون: بطشت يدي، وسمعت أذني، وتكلّم لساني، ويراد به أجمع ذووا الجارحة.

فإن قيل: إنّه تعالى نفى أنّ جميع المبصرين لا يدركونه، فمن أين أنّ البعض لا يدركونه وهم المؤمنون؟

قلنا: إذا كان تمدّحه في استحالة الرّؤية عليه لما قدّمناه، فلا اختصاص لذلك براءٍ دون راءٍ، ولنا أن نستدلّ بأن نقول: هو تعالى نفى الإدراك عن نفسه نفيًا عامًّا، كما أنّه أثبت لنفسه ذلك عامًّا، فلو جاز أنّ يخصّ ذلك بوقت دون وقت لجاز مثله في كونه مُدركًا.

وإذ ثبت نفي إدراكه على كلّ حال، فكلّ من قال بذلك قال: الرّؤية مستحيلة عليه.

ومن أجاز الرّؤية لم ينفها نفيًا عامًّا، فالقول بنفيها عمومًا مع جواز الرّؤية عليه قول خارج عن الإجماع.

فإن عورضت هذه الآية بقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ القيمة: ٢٢، ٢٣، فإنّا نبيّن أنّه لا تعارض بينهما وأنّه ليس في هذه الآية ما يدلّ على جواز الرّؤية، إذا انتهينا إليها إن شاء الله. (٤: ٢٤٠)

نحوه أبو الفُتوح (٧: ٣٩٩)

القُشَيْريّ: قدّس الصّمديّة عن كلّ لحوق ودَرْك، فأنّى بالإدراك ولا حدّ له ولا طرف. (٢: ١٨٨)

الواحديّ: الإدراك: الإحاطة بكنه الشّيء وحقيقته، وهو غير الرّؤية، لأنّه يصحّ أن يقال: رآه وما أدركه، فالأبصار ترى الباري عزّ وجلّ ولا تحيط به، كما أنّ القلوب تعرفه ولا تحيط به، قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ طه: ١١٠، قال ابن عبّاس في رواية عطاء: كلّت أبصار المخلوقين عن الإحاطة به، وقال سعيد بن المسيّب: لا تحيط به الأبصار.

وعلى هذا التّفسير نقول: إنّ الباري سبحانه يُرى ولا يُدرك، لأنّ معنى الإدراك الإحاطة بالمرئيّ، وإنّما يجوز ذلك على من كان محدودًا، وله جهات.

وذهب جماعة من أهل التّفسير إلى تخصيص هذه الآية، قال ابن عبّاس في رواية أبي صالح: تنقطع عنه الأبصار في الدّنيا. وقال مُقاتِل: لا تراه الأبصار في الدّنيا، وهو يُرى في الآخرة.

والدّليل على أنّ هذه الآية مخصوصة بالدّنيا، قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ القيمة: ٢٢، ٢٣، فقيّد النّظر إليه بيوم القيامة وأطلق في هذه، والمطلق يُحمل على المقيّد. [ثمّ ذكر قول الحسن، وقال:]

وإنّما خصّ ﴿الْأَبْصَارُ﴾ بوزر كه إيّاها مع أنّه يُدرك كلّ شيء للمعنى الّذي ذكرنا، لأنّ غير الله تعالى لا يجوز أن يرى البصر ولا يراه البصر. (٢: ٣٠٦)

نحوه المَيْبُديّ. (٣: ٤٤٦)

الرّاغِب: فمنهم من حمل ذلك على البصر الّذي هو الجارحة، ومنهم من حمله على البصيرة، وذكر أنّه قد نبّه به على ما رُوي عن أبي بكر رضي الله عنه في

قوله «يا من غاية معرفته القصور عن معرفته» إذ كان غاية معرفته تعالى أن تعرف الأشياء فتعلم أنّه ليس بشيء منها، ولا يُشبهها، بل هو موجد كلّ ما أدركته (١٦٨).

البغويّ: يتمسّك أهل الاعتزال بظاهر هذه الآية في نفي رؤية الله عزّ وجلّ، ومذهب أهل السّنّة إثبات رؤية الله عزّ وجلّ عيانًا، كما جاء به القرآن والسّنّة، قال الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ القيامة: ٢٢، ٢٣، ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ المطفّفين: ١٥.

قال مالك رضي الله عنه: لو لم ير المؤمنون ربّهم يوم القيامة لم يعيّر الله الكفّار بالحجاب، وقرأ النّبيّ ﷺ ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾ يونس: ٢٦، وفسّره بالنّظر إلى وجه الله عزّ وجلّ.

وأمّا قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ فاعلم أنّ الإدراك غير الرّؤية، لأنّ الإدراك هو الوقوف على كنه الشّيء والإحاطة به، والرّؤية المعاينة، وقد تكون الرّؤية بلا إدراك. قال الله تعالى في قصّة موسى عليه السلام ﴿فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ * قَالَ كَلَّا﴾ الشّعراء: ٦١، ٦٢، وقال ﴿لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى﴾ طه: ٧٧، فنفى الإدراك مع إثبات الرّؤية، فالله عزّ وجلّ يجوز أن يُرى من غير إدراك وإحاطة، كما يُعرف في الدّنيا ولا يُحاط به. قال الله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ طه: ١١٠، فنفى الإحاطة مع ثبوت العلم. [ثمّ نقل بعض الأقوال وقال:]

قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ لا يخفى عليه شيء ولا يفوته. (٢: ١٤٨)

الزّمخشريّ: [تقدّم كلامه في ب ص ر «الأبصار» فراجع] (٢: ٤١)

ابن عطيّة: أجمع أهل السّنّة على أنّ الله تعالى يُرى يوم القيامة يراه المؤمنون، وقاله ابن وهب عن مالك بن أنس.

والوجه أن يبيّن جواز ذلك عقلًا، ثمّ يستند إلى ورود السّمع بوقوع ذلك الجائز، واختصار تبيين ذلك يُعتبر بعلمنا بالله عزّ وجلّ، فمن حيث جاز أن نعلمه لا في مكان ولا متحيّز ولا مقابل، ولم يتعلّق علمنا بأكثر من الوجود، جاز أن نراه غير مقابل ولا محاذي ولا مكيّفًا ولا محدودًا.

وكان الإمام أبو عبد الله النّحويّ يقول: مسألة العلم حلف لمسألة الرّؤية[1]، ثمّ ورد الشّرع بذلك وهو قوله عزّ وجلّ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ القيامة: ٢٢، ٢٣.

وتعدية النّظر بـ«إلى» إنّما هو في كلام العرب معنى الرّؤية لا لمعنى الانتظار، على ما ذهبت إليه المعتزلة. وذكر هذا المذهب لمالك فقال: فأين هم عن قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ المطفّفين: ١٥، بدليل الخطاب؟ ذكره النّقّاش.

ومنه قول النّبيّ ﷺ فيما صحّ عنه وتواتر وكثر نقله «إنّكم ترون ربّكم يوم القيامة كما ترون القمر

---

(١) في الأصل «يأتي بها».

ليلة البدر» و نحوه من الأحاديث على اختلاف ترتيب ألفاظها.

و ذهب المعتزلة إلى المنع من جواز رؤية الله تعالى يوم القيامة، واستحال ذلك بآراء مجرّدة، و تمسّكوا بقوله تعالى: ﴿لَاتُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾.

وانفصل أهل السّنّة عن تمسّكهم بأنّ الآية مخصوصة في الدّنيا، و رؤية الآخرة ثابتة بأخبارها. وانفصال آخر وهو أن يُفرّق بين معنى الإدراك و معنى الرّؤية.

و نقول: إنّه عزّ و جلّ تراه الأبصار و لاتُدركه. و ذلك [أنّ] الإدراك يتضمّن الإحاطة بالشّيء، و الوصول إلى أعماقه و حوزه من جميع جهاته، و ذلك كلّه محال في أوصاف الله عزّ و جلّ.

و الرّؤية لاتفتقر إلى أن يحيط الرّائي بالمرئيّ و يبلغ غايته. و على هذا التّأويل يترتّب العكس في قوله: ﴿وَهُوَيُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ و يحسن معناه.

و نحو هذا روي عن ابن عبّاس و قتادة و عطيّة العوفيّ فرّقوا بين الرّؤية و الإدراك. و أمّا الطّبريّ رحمه الله ففرّق بين الرّؤية و الإدراك، واحتجّ بقول بني إسرائيل: ﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ الشّعراء: ٦١، فقال: إنّهم رأوهم و لم يُدركوهم.

و هذا كلّه خطأ، لأنّ هذا الإدراك ليس بإدراك البصر بل هو مستعار منه أو باشتراك.

و قال بعضهم: إنّ المؤمنين يرون الله تعالى بحاسّة سادسة تُخلق يوم القيامة و تبقى هذه الآية في منع الإدراك بالأبصار عامّة سليمة.

و قال بعضهم: إنّ هذه الآية مخصوصة في الكافرين، أي إنّه لاتُدركه أبصارهم، لأنّهم محجوبون عنه. و هذه الأقوال كلّها ضعيفة، و دعاوٍ لاتستند إلى قرآن و لاحديث. (٢: ٣٣٠)

الطّبْرِسيّ: ﴿لاتُدْرِكُهُ الْأبصارُ﴾ أي لاتراه العيون، لأنّ الإدراك متى قرن بالبصر، لم يفهم منه إلّا الرّؤية، كما أنّه إذا قرن بآلة السّمع، فقيل: أدركت بأذني، لم يُفهَم منه إلّا السّماع. و كذلك إذا أضيف إلى كلّ واحد من الحواسّ، أفاد ما تلك الحاسّة آلة فيه عمومًا. أدركتُه بفمي، معناه: وجدت طعمه، و أدركتُه بأنفي معناه: وجدت رائحته. ﴿وَهُوَيُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ معناه: لاتُدركه ذوو الأبصار، و هو يدرك ذوي الأبصار، أي المبصرين، و معناه: أنّه يَرى و لايُرى. و بهذا خالف سبحانه جميع الموجودات، لأنّ منها ما يَرى و يُرى كالأحياء، و منها ما يُرى و لايَرى كالجمادات و الأعراض المُدركة، و منها ما لايَرى و لايُرى كالأعراض غير المُدركة. فالله تعالى خالف جميعها، و تفرّد بأن يَرى و لايُرى، و تمدّح في هذه الآية بمجموع الأمرين، كما تمدّح في الآية الأخرى بقوله: ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَ لَا يُطْعَمُ﴾ الأنعام: ١٤، و روى العيّاشيّ بالإسناد المتّصل أنّ الفضل بن سهل ذا الرّئاستين، سأل أبا الحسن عليّ بن موسى الرّضا عليه السلام فقال: أخبرني عمّا اختلف النّاس فيه من الرّؤية. فقال: «من وصف الله بخلاف ما وصف به نفسه، فقد أعظم الفرية على الله. لاتُدركه الأبصار، و هو يُدرك الأبصار، و هذه الأبصار ليست هي الأعين، إنّما هي الأبصار

الّتي في القلوب ـ لا يقع عليه الأوهام، و لا يدركه كيف هو». (٢: ٣٤٤)

ابن الجوزيّ: قوله تعالى: ﴿لَاتُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ﴾ في الإدراك قولان: أحدهما: أنّه بمعنى الإحاطة.

والثّاني: بمعنى الرّؤية [إلى أن قال:]

و يدلّ على أنّ الآية مخصوصة بالدّنيا، قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ القيامة: ٢٢، ٢٣، فقيّد النّظر إليه بالقيامة، و أطلق في هذه الآية، و المطلق يحمل على المقيّد. (٣: ٩٨)

الفخر الرّازيّ: [نقل قول أهل السّنّة بجواز رؤية الله و أيّده و نقل قول المعتزلة و ردّ عليهم فلاحظ] (١٣: ٣٤٤)

نحوه بتفاوت النّسفيّ (٢: ٢٧)، و النّيسابوريّ (٧: ١٨٠)، و الخازن (٢: ١٣٧) و ابن جزيّ (٣: ٨٨)، و ابن كثير (٣: ٧٣)، و الشّربينيّ (١: ٤٤١)، و أبو السّعود (٢: ٤٢٤)، و الآلوسيّ (٧: ٢٤٤) و المراغيّ (٧: ٢٠٧).

ابن عربيّ: ﴿لَاتُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ﴾ أي لا تحيط به، لأنّه اللّطيف الجليل عن إدراكها، و كيف تدركه؟ و هي لا تدرك أنفسها، الّتي هي نور منه ﴿وَ هُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ﴾ لإحاطته بكلّ شيء، و لطف إدراكه. (١: ٣٩٤)

الرّازيّ: فإن قيل: في قوله تعالى: ﴿لَاتُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ﴾ كيف خصّ الأبصار بإدراكه لها، و لم يقل و هو يدرك كلّ شيء، مع أنّه أبلغ في التّمدّح؟

قلنا: لوجهين: أحدهما: مراعاة لمقابلة اللّفظيّة، فإنّه نوع من البلاغة.

الثّاني: أنّ هذه الصّفة خاصّة به و بين الأبصار أنّه يدركها ـ بمعنى الإحاطة بها ـ و هي لا تدركه، فأمّا غيره ممّا يدرك الأبصار فهي تدركه أيضًا، فلهذا خصّها بالذّكر. (٨٧)

القرطبيّ: قوله تعالى: ﴿لَاتُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ﴾ بيّن سبحانه أنّه منزّه عن سمات الحدوث، و منها الإدراك بمعنى الإحاطة و التّحديد، كما تدرك سائر المخلوقات، و الرّؤية ثابتة و قال ابن عبّاس: ﴿لَاتُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ﴾ في الدّنيا، و يراه المؤمنون في الآخرة لإخبار الله به في قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ و قاله السّدّيّ، و هو أحسن ما قيل لدلالة التّنزيل و الأخبار الواردة برؤية الله في الجنّة. [ثمّ أدام البحث بنقل الأقوال] (٧: ٥٤)

البيضاويّ: ﴿لَاتُدْرِكُهُ﴾ أي لا تحيط به الأبصار جمع بصر، و هي حاسّة النّظر، و قد يقال للعين من حيث إنّها محلّها، و استدلّ به المعتزلة على امتناع الرّؤية و هو ضعيف، لأنّه ليس الإدراك مطلق الرّؤية، و لا النّفي في الآية عامًّا في الأوقات، فلعلّه مخصوص ببعض الحالات، و لا في الأشخاص فإنّه في قوّة قولنا: لا كلّ بصر يدركه مع أنّ النّفي لا يوجب الامتناع. ﴿وَ هُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ﴾ يحيط علمه بها. (١: ٣٢٥)

أبو حيّان: [اكتفى بنقل الأقوال] (٤: ١٩٥)

---

(١) في الأصل «عن».

البُرُوسَوِيّ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ البصر حاسّة النّظر، و قد تُطلق على العين من حيث إنّها محلّه، و إدراك الشّيء عبارة عن الوصول إليه و الإحاطة به، أي لا تصل إليه الأبصار و لا تحيط به. ﴿وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ أي محيط بها علمه [ثمّ تعرّض لأقوال المفسّرين في رؤيته و عدمها] (٣: ٧٧)

شُبّر: أي دون الأبصار، يَرى و لا يُرى. [ثمّ تمسّك بحديث الإمام الباقر و الصّادق عليهما السلام] (٢: ٢٩٨)

القاسميّ: قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ جملة مستأنفة، إمّا مؤكّدة لقوله تعالى: ﴿وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ ذُكرت للتّعريف بأنّه رقيب من حيث لا يُرى فليُحذر، و إمّا هي مؤكّدة لما تقرّر قبل من تنزّهه و تعاليه عن إفكهم أعظم تأكيد، ببيان أنّه لا تراه الأبصار المعهودة و هي أبصار أهل الدّنيا، لجلاله و كبريائه و عظمته، فأنّى يصحّ أن يُنسب إلى علمائه تلك العظيمة؟ و ذلك لأنّه تعالى لم يخلق لأرباب هذه النّشأة الدّنيويّة استعدادًا لرؤيته المقدّسة.

قال العارف الجليل الشّيخ الأكبر قدّس سرّه في «فتوحاته»: سبب حجر النّاس عن رؤية ربّهم في الدّنيا ضعف نشأة هذه الدّار، لا لمن أمدّه الله بالقوّة، بخلاف نشأة الآخرة لقوّتها، و سبب رؤيته تعالى في المنام كون النّوم أخا الموت. و في الحديث: «إنّكم لن تروا ربّكم حتّى تموتوا». فما نفى الشّرع إلّا رؤية الله في الدّنيا يقظة، انتهى.

و قال بعضهم: إنّ الأبصار المعهودة في الدّنيا لا تُدركه تعالى، لأنّ هذه الأحداق ما دامت تبقى على هذه الصّفات الّتي هي موصوفة بها في الدّنيا لا تُدرك الله تعالى، و إنّما تُدركه إذا تبدّلت صفاتها، و تغيّرت أحوالها.

و في «الصّحيحين» من حديث أبي موسى الأشعريّ رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «إنّ الله لا ينام، و لا ينبغي له أن ينام، يخفض القسط و يرفعه، يُرفع إليه عمل النّهار قبل اللّيل، و عمل اللّيل قبل النّهار، حجابه النّور أو النّار، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه». [ثمّ أطال الكلام في الرّؤية] (٦: ٢٤٤٦)

رشيد رضا: [ذكر بعض الأقوال و قال:]

﴿وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ معناه أنّ الله تعالى يرى العيون المبصرة أو قوى الأبصار المودعة فيها رؤية إدراك و إحاطة، بحيث لا يخفى عليه من حقيقتها، و لا من عملها شيء.

و قد عرف البشر من تشريح العين ما تتركّب منه طبقاتها و رطوباتها و وظائف كلّ منها في ارتسام المرئيّات فيها، و عرفوا كثيرًا من سنن الله تعالى في النّور، و وظائفه في رسم صور الأشياء في العينين، و لكن لم يعرفوا كُنه الرّؤية و لا كُنه قوّة الأبصار و لا حقيقة النّور.

و في «لسان العرب» عن أبي إسحاق: أعلم الله أنّه يُدرك الأبصار، و في هذا الإعلام دليل على أنّ خلقه لا يُدركون الأبصار، أي لا يعرفون حقيقة البصر، و ما الشّيء الّذي صار به الإنسان يبصر من عينيه دون أن يبصر من غيرهما من سائر أعضائه، فأعلم أنّ خلقًا

من خلقه اللّطيف الخبير

فأمّا ما جاء من الأخبار في الرّؤية و صحّ عن رسول الله ﷺ، غير مدفوع و ليس في هذه الآية دليل على دفعها، لأنّ معنى هذه الآية إدراك الشّيء و الإحاطة بحقيقته و هذا مذهب أهل السّنّة و العلم بالحديث. (٧: ٦٥٢)

سيّد قُطْب: إنّ الّذين كانوا يطلبون في سذاجة أن يروا الله كالّذين يطلبون في سماجة دليلًا مادّيًّا على الله، هؤلاء و هؤلاء لا يدركون ماذا يقولون!

إنّ أبصار البشر و حواسّهم و إدراكهم الذّهني كذلك، كلّها إنّما منحت لهم ليزاولوا بها التّعامل مع هذا الكون و القيام بالخلافة في الأرض، و إدراك آثار الوجود الإلهي في صفحات هذا الوجود المنظور. فأمّا ذات الله سبحانه فهم لم يوهبوا القدرة على إدراكها، لأنّه لا طاقة للحادث الفاني أن يرى الأزليّ الأبديّ، فضلًا عن أنّ هذه الرّؤية لا تلزم لهم في خلافة الأرض، وهي الوظيفة الّتي هم معانون عليها، و موهوبون ما يلزم لها.

و قد يفهم الإنسان سذاجة الأوّلين، و لكنّه لا يملك أن يفهم سماجة الآخرين. إنّ هؤلاء يتحدّثون عن الذّرّة و عن الكهرب و عن البروتون و عن النّيوترون و واحد منهم لم ير ذرّة و لا كهربًا ولا بروتونًا ولا نيوترونًا في حياته قطّ. فلم يوجد بعد المنظار المكبّر الّذي يضبط هذه الكائنات. ولكنّها مسلّمة من هؤلاء كفرض، و مصدّق هذا الفرض أن يقدّروا آثارًا معيّنة تقع لوجود هذه الكائنات. فإذا وقعت هذه الآثار جزموا بوجود الكائنات الّتي أحدثتها! بينما قصارى ما تصل إليه هذه التّجربة هو احتمال وجود هذه الكائنات على الصّفة الّتي افترضوها! و لكنّهم حين يقال لهم عن وجود الله سبحانه عن طريق آثار هذا الوجود الّتي تعرض نفسها فرضًا على العقول، إذا يجادلون في الله بغير علم ولا هدى و لا كتاب منير و يطلبون دليلًا مادّيًّا تراه الأعين.

كأنّ هذا الوجود بجملته و كأنّ هذه الحياة بأعاجيبها لا تكفي لتكون هذا الدّليل.

و كذلك يعقّب السّياق القرآنيّ على ما عرضه من آيات في صفحة الوجود و في مكنونات النّفوس، بعلى تقريره عن ذات الله سبحانه بأنّه ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾.

يعقّب السّياق على هذا الوصف الّذي لا تملك لغة البشر أن تشرحه أو تصفه بقوله ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ﴾ الأنعام ١٠٤. (٢: ١١٦٦)

ابن عاشور: جملة ابتدائيّة لإفادة عظمته تعالى و سعة علمه. فلعظمته جلّ عن أن يُحيط به شيء من أبصار المخلوقين؛ و ذلك تعريض بانتفاء الإلهيّة عن الأصنام الّتي هي أجسام محدودة محصورة متحيّزة، فكونها مدركة بالأبصار من سمات المحدثات لا يليق بالإلهيّة و لو كانت آلهة لكانت محتجبة عن الأبصار، و كذلك الكواكب الّتي عبدها بعض العرب. و أمّا الجنّ و الملائكة و قد عبدوهما فإنّهما و إن كانا غير مدركين بالأبصار في المتعارف لكلّ النّاس و لا في كلّ

الأوقات، إلّا أنّ المشركين يزعمون أنّ الجنّ تبدو لهم تارات في الفيافي وغيرها [ثمّ استشهد بشعر]

ويتوهّمون أنّ الملائكة يظهرون لبعض النّاس، يتلقّون ذلك عن اليهود.

والإدراك حقيقته الوصول إلى المطلوب. ويطلق مجازًا على شعور الحاسّة بالمحسوس أو العقل بالمعقول، يقال: أدرك بصري وأدرك عقلي، تشبيهًا لآلة العلم بشخص أو فرس وصل إلى مطلوبه تشبيه المعقول بالمحسوس. ويقال: أدرك فلان ببصره وأدرك بعقله، ولا يقال: أدرك فلان بدون تقييد. واصطلح المتأخّرون من المتكلّمين والحكماء على تسمية الشّعور العقليّ إدراكًا، وجعلوا الإدراك جنسًا في تعريف التّصوّر والتّصديق، ووصفوا صاحب الفهم المستقيم بالدّرّاكة.

وأمّا قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ فيجوز أن يكون إسناد الإدراك إلى اسم الله مشاكلة لما قبله من قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، ويجوز أن يكون الإدراك فيه مستعارًا للتّصرّف، لأنّ الإدراك معناه النّوال.

والأبصار جمع بصر، وهو اسم للقوّة الّتي بها النّظر المنتشرة في إنسان العين، الّذي في وسط الحدقة وبه إدراك المبصرات. والمعنى: لا تحيط به أبصار المبصرين لأنّ المُدرك في الحقيقة هو المبصر لا الجارحة، وإنّما الجارحة وسيلة للإدراك، لأنّها توصّل الصّورة إلى الحسّ المشترك في الدّماغ.

والمقصود من هذا بيان مخالفة خصوصيّة الإله الحقّ عن خصوصيّات آلهتهم في هذا العالم، فإنّ الله لا يُرى وأصنامهم تُرى، وتلك الخصوصيّة مناسبة لعظمته تعالى، فإنّ عدم إحاطة الأبصار بالشّيء يكون من عظمته، فلا تطيقه الأبصار. فعموم النّكرة في سياق النّفي يدلّ على انتفاء أن يُدركه شيء من أبصار المبصرين في الدّنيا، كما هو السّياق.

ولا دلالة في هذه الآية على انتفاء أن يكون الله يُرى في الآخرة، كما تمسّك به نفاة الرّؤية من المعتزلة، لأنّ لأمور الآخرة أحوالًا لا تجري على متعارفنا، وأحرى أن لا دلالة فيها على جواز رؤيته تعالى في الآخرة. ومن حاول ذلك فقد تكلّف ما لا يتمّ، كما صنع الفخر في «تفسيره» [ثمّ تعرّض لأقوال المتكلّمين في الرّؤية وعدم الرّؤية إلى أن قال:]

وقوله: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ معطوف على جملة: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ فإسناد الإدراك إلى ضمير اسمه تعالى: إمّا لأنّ فعل ﴿يُدْرِكُ﴾ مستعير لمعنى ينال، أي لا يخرج عن تصرّفه، كما يقال: لحقه فأدركه، فالمعنى يقدر على الأبصار، أي على المبصرين. وإمّا لاستعارة فعل ﴿يُدْرِكُ﴾ لمعنى «يعلم» لمشاكلة قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، أي لا تعلمه الأبصار. وذلك كناية عن العلم بالخفيّات، لأنّ الأبصار هي العدسات الدّقيقة الّتي هي وسطه الحسّاس للرّؤية، أو هي نفس الإحساس، وهو أخفى وجمعه باعتبار المدركين.

(٦: ٢٥٠)

الطّباطبائيّ: وأمّا قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ فهو لدفع الدّخل الّذي يوهمه قوله: ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ

شيءٍ وَكِيلٌ﴾ الأنعام: ١٠٢، بحسب ما تتلقّاه أفهام المشركين السّاذجة -والخطاب معهم- ، وهو أنّه إذا صار وكيلًا عليهم كان أمرًا جسمانيًّا كسائر الجسمانيّات الّتي تتصدّى الأعمال الجسمانيّة، فدفعه بأنّه تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ لتعاليه عن الجسميّة ولوازمها، وقوله ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ دفع ما يسبق إلى أذهان هؤلاء المشركين الّذين اعتادوا بالتفكّر المادّيّ، واخلدوا إلى الحسّ والمحسوس، وهو أنّه تعالى إذا ارتفع عن تعلّق الأبصار به خرج عن حيطة الحسّ والمحسوس وبطل نوع الاتّصال الوجوديّ الّذي هو مناط الشعور والعلم، وانقطع عن مخلوقاته فلا يعلم بشيء كما لا يعلم به شيء، ولا يبصر شيئًا كما لا يبصره شيء، فأجاب تعالى عنه بقوله ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾، ثمّ علّل هذه الدّعوى بقوله ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾.

واللّطيف هو الرّقيق النّافذ في الشّيء، والخبير من له الخبرة، فإذا كان تعالى محيطًا بكلّ شيء بحقيقة معنى الإحاطة، كان شاهدًا على كلّ شيء لا يفقده ظاهر شيء من الأشياء ولا باطنه، وهو مع ذلك ذو علم وخبرة كان عالمًا بظواهر الأشياء وبواطنها، من غير أن يشغله شيء عن شيء، أو يحتجب عنه شيء بشيء، فهو تعالى يدرك البصر والمبصر معًا، والبصر لا يُدرك إلّا المُبصَر.

وقد نسب إدراكه إلى نفس الأبصار دون أُولي الأبصار، لأنّ الإدراك الموجود فيه تعالى ليس من قبيل إدراكاتنا الحسّيّة حتّى يتعلّق بظواهر الأشياء من أعراضها، كالبصر مثلًا الّذي يتعلّق بالأضواء والألوان، ويُدرك به القرب والبعد والعظم والصّغر والحركة والسّكون بنحو، بل الأعراض وموضوعاتها بظواهرها وبواطنها حاضرة عنده مكشوفة له، غير محجوبة عنه ولا غائبة، فهو تعالى يجد الأبصار بحقائقها وما عندها وليست تناله.

ففي الآيتين من سطوح البيان وسهولة الطّريق وإيجاز القول ما يُحيّر اللُّبّ وهما مع ذلك تهديان المتدبّر فيهما إلى أسرار دونها أستار. (٧: ٢٩٢)

حسنين مخلوف: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ لا تحيط بعظمته وجلاله على ما هو عليه أبصار الخلائق في الدّنيا والآخرة، أو لا تُدركه الأبصار إدراك إحاطة بكُنهه وحقيقته فإنّ ذلك محال. والإدراك بهذا المعنى أخصّ من الرّؤية الّتي هي مجرّد المعاينة، فنفيه لا يقتضي نفي الرّؤية، إذ نفي الأخصّ لا يستلزم نفي الأعمّ، فأنت ترى القمر ولا تُدرك حقيقته [إلى أن قال:]

﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ أي وهو يرى القوّة الّتي تُدرك بها المبصرات ويُحيط بها علمًا، إذ هو خالق القوى والحواسّ. (١: ٢٣٥)

عبد الكريم الخطيب: [ذكر الآية وقال:]

إشارة [إلى] أنّه سبحانه لطيف لا يُرى، إذ لو رُؤي لتحدّد، ولو تحدّد لتجسّم، ولو تجسّم لكان مركّبًا، ولو كان مركّبًا لكان مخلوقًا.

سئل الإمام عليّ [عليه السّلام]: هل رأيت ربّك؟ فقال «نور أنّى أراه؟» أي هو نور يملأ الوجود، تُرى في نور

أنوار الموجودات. أمّا النّور فلا تمسك به عين، ولا تحدّه نظر، فكيف يُرى هذا النّور؟

أمّا الله سبحانه و تعالى، فهو يرى كلّ موجود، و يُبصر كلّ مبصر، فهو سبحانه يملأ أعين المبصرين بنوره، و لكنّهم لا يبصرونه (٤ : ٢٥٤).

فضل الله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ لا تبلغه و لا تصل إليه أبصار النّاس، لأنّ الله ليس جسمًا لتبصره العيون. و قد ذكرنا في بعض مباحث هذا التفسير، كيف يذهب بعض المفكّرين من المسلمين إلى إمكان رؤية النّاس لله يوم القيامة، انطلاقًا من الظّواهر القرآنيّة، و كيف يردّ عليهم مفكّرون آخرون باستحالة ذلك، وبتوجيه الظّواهر القرآنيّة بما لا يتنافى مع ذلك، من حمل التّعابير القرآنيّة على أسلوب الاستعارة و الكناية و المجاز، على ما جرى عليه القرآن من التّحدّث عن القضايا المعنويّة بالطّرق الحسّيّة.

و ربّما كانت هذه الفقرة دليلًا على ذلك في مدلولها الّذي ينفي إدراك الأبصار له، و إن كان من الممكن أن تكون واردةً على سبيل الكناية عن علوّه و عظمة شأنه بالمستوى الّذي لا يمكن أن تحيط به الأبصار، مهما بلغت درجة الرّؤية لديها. ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ لأنّ الأشياء كلّها خاضعة له، حاضرة لديه، و بذلك فإنّه يُدركها و يُحيط بها مهما كانت دقيقة و بعيدة.

و لعلّ التّعبير بقوله: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ مع أنّ المقصود هو إدراكه للأشياء الّتي تُدركها الأبصار، للإيحاء بإحاطته بكلّ شيء تُحيط به، لأنّ الأبصار إذا كانت تحت إدراكه، فإنّه يُدرك كلّ ما تُدرك، و يصل إلى كلّ ما تصل إليه. ثمّ استدلّ بحديثين للإمامين [الرّضا] (٩ : ٢٥٥)

مكارم الشّيرازيّ: أي إنّه الخبير بمصالح عبيده و حاجاتهم، و يتعامل معهم بمقتضى لطفه.

في الحقيقة أنّ من يريد أن يكون حافظ كلّ شيء و مربّيه و ملجأه، لابدّ أن يتّصف بهذه الصّفات كما أنّ الآية تقول: إنّه يختلف عن جميع الأشياء في العالم، لأنّ أشياء العالم بعضها يَرى و يُرى، كالإنسان، و بعضها لا يَرى و لا يُرى كصفاتنا الباطنيّة، و بعض آخر يُرى و لا يَرى، كالجمادات. فالوحيد الّذي لا يُرى و لكنّه يرى كلّ شيء هو الله الواحد الأحد.

بحوث

هنا نشير إلى بضع نقاط: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ تثبت الأدلّة العقليّة أنّ الله لا يمكن أن يُرى بالعين، لأنّ العين لا تستطيع أن ترى إلّا الأجسام، أو على الأصحّ بعضًا من كيفيّات الأجسام، فإذ لم يكن الشّيء جسمًا و لا كيفيّة من كيفيّات الجسم، لا يمكن أن تراه العين، و بتعبير آخر، إذا أمكنت رؤية شيء بالعين، فلأنّ لهذا الشّيء حيّزًا و اتّجاهًا و كتلة، في حين أنّ الله أرفع من أن يتّصف بهذه الصّفات، فهو وجود غير محدود، و هو أسمى من عالم المادّة المحدود في كلّ شيء في كثير من الآيات، و على الأخصّ في الآيات الّتي تشير إلى بني إسرائيل و طلبهم رؤية الله، نجد القرآن ينفي بكلّ وضوح إمكان رؤية الله.

و من العجيب أنّ كثيرًا من أهل السّنّة يعتقدون

أنّ الله سيُرى يوم القيامة، و يعبّر صاحب تفسير «المنار» عن ذلك بقوله: هذا من مذاهب أهل السّنّة والعلم بالحديث.

والأعجب من ذلك، أنّ بعض المحقّقين المعاصرين الواعين يميلون أيضًا إلى هذا الاتّجاه ويُصرّون عليه.

أمّا الواقع فإنّ بطلان هذه الفكرة إلى درجة من الوضوح، بحيث لايستوجب نقاشًا، لأنّ الأمر لايختلف بين الدّنيا والآخرة إذا قلنا بالمعاد الجسمانيّ، إنّ الله فوق المادّة، ولا يبدّل يوم القيامة إلى وجود مادّيّ، ولايخرج من لامحدوديّته ليصبح محدودًا، ولايتحوّل في ذلك اليوم إلى جسم لا إلى كيفيّة من كيفيّات الجسم! وهل الأدلّة العقليّة على عدم إمكان رؤية الله في الدّنيا هي غيرها في الآخرة؟ أم هل يتغيّر حكم العقل بهذا الشّأن يوم ذاك؟!

ولايمكن تبرير هذه الفكرة بأنّ من المحتمل أن يصبح للإنسان في الآخرة نوع آخر من الرّؤية والإدراك، لأنّ هذه الرّؤية والإدراك إذا كانت في الآخرة فكريّة وعقلانيّة، فإنّنا في هذه الدّنيا أيضًا نشاهد الله وجماله بعين القلب وقوّة العقل. أمّا إن كانت الرّؤية هي نفسها الّتي نرى بها الأجسام، فإنّ رؤية الله بهذا المعنى مستحيلة في هذه الدّنيا وفي الآخرة على السّواء.

وبناء على ذلك فإنّ القول بأنّ الإنسان لايرى الله في هذه الدّنيا، ولكنّ المؤمنين يرونه يوم القيامة غير منطقيّ وغير مقبول.

إنّ ما حمل هؤلاء على الذّهاب إلى هذا المذهب، والدّفاع عنه، هو وجود أحاديث في كتبهم المعروفة تقول: بإمكان رؤية الله يوم القيامة، ولكنّ من الأفضل أن نقول: ببطلان هذا الرّأي بالدّليل العقليّ، ونحكم باختلاق أمثال هذه الرّوايات وعدم اعتبار الكتب الّتي أوردت مثل هذه الرّوايات. اللّهمّ إلّا إذا قلنا: إنّ المقصود من هذه الرّؤية هي الرّؤية القلبيّة، هل يصحّ أن نجانب حكم العقل والحكمة من أجل أمثال هذه الأحاديث؟!

أمّا الآيات القرآنيّة الّتي يبدو منها لأوّل وهلة أنّها تدلّ على رؤية، مثل ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ القيمة: ٢٢، ٢٣، ﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيهِمْ﴾ الفتح: ١٠، فإنّها من باب الكناية والرّمز، إنّنا نعلم أنّ القرآن لايمكن أن تخالف حكم العقل ومنطق الحكمة.

والملفت للنّظر أنّ الأحاديث والرّوايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام تستنكر هذه العقيدة الخرافيّة أشدّ إستنكار، وتنتقد القائلين بها أشدّ انتقاد من ذلك أنّ أحد أصحاب الإمام الصّادق عليه السلام وسمه هشام يقول: كنت عند الإمام الصّادق عليه السلام فدخل عليه معاوية بن وهب وهو من أصحاب الإمام أيضًا وسأله قائلًا: يا بن رسول الله، ما هو قولك في ما جاء بشأن رسول الله صلّى الله عليه وآله أنّه قد رأى الله، فكيف رآه؟ وكذلك في الحديث المرويّ عنه أنّه صلّى الله عليه وآله قال: إنّ المؤمنين في الجنّة يرون الله، فبأيّ شكل يرونه؟ فتبسّم الإمام الصّادق ابتسامة ألم، وقال: «يا معاوية بن وهب! ما أقبح أن يعيش المرء سبعين أو ثمانين سنة في ملك الله، ويتنعّم

بعمه، ثمّ لا يعرفه حقّ المعرفة. يا معاوية، إنّ رسول الله ﷺ لم يرَ الله رأي العين أبداً، إنّ المشاهدة نوعان: المشاهدة القلبيّة، والمشاهدة البصريّة، فمن قال بالمشاهدة القلبيّة فقد صدق، ومن قال بالمشاهدة البصريّة فقد كذب وكفر بالله وبآياته، فإنّ رسول الله ﷺ قال: «من شبّه الله بالبشر فقد كفر»

وفي «أمالي الصّدوق» بإسناده إلى إسماعيل بن الفضل قال: سألت الإمام الصّادق عليه السلام عن الله تبارك وتعالى، وهل يُرى في المعاد؟ فقال: «سبحان الله وتعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، يا ابن الفضل، إنّ الأبصار لا تدرك إلّا ما له لون وكيفيّة، والله تعالى خالق الألوان والكيفيّة»

من الجدير بالانتباه أنّ هذا الحديث يؤكّد كلمة «لون» ونحن اليوم نعلم أنّ الجسم بذاته لا يرى مطلقاً وإنّما الّذي نراه هو لونه، فإذا لم يكن للجسم أيّ لون فلن يُرى. (٤: ٣٨٠)

يُدْرِكْهُ

وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَن يَخْرُجْ مِن بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللهِ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَحِيمًا النّساء: ١٠

الزّمخشريّ: ﴿ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ﴾ بالرّفع، على أنّه خبر مبتدإ محذوف، وقيل: رفع «الكاف» منقول من الهاء، كأنّه أراد أن يقف عليها ثمّ نقل حركة الهاء إلى الكاف.

وقرئ (يُدْرِكَهُ) بالنّصب على إضمار «أن».

[واستشهد بالشّعر مرّتين] (١: ٥٥٨)

نحوه البيضاويّ. (١: ٢٣٩)

ابن عطيّة: وقرأت الجماعة ﴿ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ﴾ بالجزم عطفاً على ﴿يَخْرُجْ﴾ وقرأ طلحة بن سليمان وإبراهيم النّخعيّ فيما ذكر أبو عمرو (ثُمَّ يُدْرِكُهُ) برفع الكاف.

قال أبو الفتح: هذا رفع على أنّه خبر مبتدإ محذوف، أي ثمّ هو يدركه الموت، فعطف الجملة من المبتدإ والخبر على الفعل المجزوم بفاعله، فهما إذن جملتان، فكأنّه عطف جملة على جملة.

وقرأ الحسن بن أبي الحسن وقتادة ونبيح والجرّاح (ثُمَّ يُدْرِكَهُ) بنصب الكاف، وذلك على إضمار «أن» [ثمّ استشهد بشعر]

قال أبو الفتح: وهذا ليس بالسّهل، وإنّما بابه الشّعر لا القرآن... (٢: ١٠٢)

نحوه النّسفيّ. (٢: ٤٢٠)

ابن الجوزيّ: اتّفقوا على أنّه نزل في رجل خرج مهاجراً، فمات في الطّريق، واختلفوا فيه على ستّة أقوال:

أحدها: أنّه ضمرة بن العيص، وكان ضريراً موسراً، فقال: احملوني فحُمل، وهو مريض، فمات عند التّنعيم، فنزل فيه هذا الكلام، رواه سعيد بن جُبَير.

والثّاني: أنّه العيص بن ضمرة بن زنباع الخزاعيّ، أمر أهله أن يحملوه على سريره، فلمّا بلغ التّنعيم، مات فنزلت فيه هذه الآية، رواه أبو بشر عن سعيد بن

خُبَيْر

والثّالث أنّه ابن ضمرة الجندعيّ مرض، فقال لبنيه: أخرجوني من مكّة، فقد قتلني غمّها. فقالوا: أين؟ فأومأ بيده نحو المدينة، يريد الهجرة، فخرجوا به فمات في الطّريق، فنزل فيه هذا، ذكره ابن إسحاق.

وقال مقاتل: هو جندب بن ضمرة.

والرّابع أنّ اسمه سبرة، فلمّا نزل قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفّٰيهُمُ الْمَلٰئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ﴾ النّساء: ٩٧ إلى قوله: ﴿مُرَاغَمًا كَثِيرًا﴾ قال لأهله وهو مريض: احملوني، فإنّي موسر ولي من المال ما يبلغني إلى المدينة. فلمّا جاوز الحرم مات، فنزل فيه هذا. قاله قتادة.

والخامس أنّه رجل من بني كنانة هاجر فمات في الطّريق، فسخر منه قومه، فقالوا: لا هو بلغ ما يريد، ولا أقام في أهله حتّى يُدفن، فنزل فيه هذا. قاله ابن زيد.

والسّادس أنّه خالد بن حزام أخو حكيم بن حزام، خرج مهاجرًا، فمات في الطّريق، ذكره الزّبير ابن بكّار. (٢: ١٨٠)

العُكْبَريّ: ﴿ثُمَّ يُدْرِكْهُ﴾: مجزوم عطفًا على ﴿يَخْرُجْ﴾.

ويقرأ بالرّفع على الاستئناف، أي ثمّ هو يُدرِكُه.

وقرئ بالنّصب على إضمار «أن» لأنّه لم يعطفه على الشّرط لفظًا، فعطفه عليه معنًى، كما جاء في الواو والفاء. (١: ٣٨٥)

أبو حَيّان: [نحو ابن عطيّة، وذكر الأقوال المختلفة في «رجل مهاجر» كابن الجوزيّ ثمّ قال:]

والصّحيح أنّه ضمرة بن نعيص أو نعيص بن ضمرة بن الزّنباع، لأنّ عِكْرِمَة سأل عنه أربع عشرة سنة وصحّحه. (٣: ٣٣٦)

الآلوسيّ: وقرئ (يُدْرِكُهُ) بالرّفع، وخرّجه ابن جنّيّ كما قال السّمين على أنّه فعل مضارع مرفوع لتجرّده من النّاصب والجازم، و﴿الْمَوْتُ﴾ فاعله، والجملة خبر لمبتدإ محذوف، أي ثمّ هو يدركه الموت، وتكون الجملة الاسميّة معطوفة على الفعليّة الشّرطيّة، وتكون الاسميّة حينئذ كما قال بعض المحقّقين في محلّ جزم وإن لم يصحّ وقوعها شرطًا، لأنّهم يتسامحون في التّابع، وإنّما قدّروا المبتدأ ليصحّ رفعه مع العطف على الشّرط المضارع.

وقال عصام الملّة: ينبغي أن يُعلم أنّه على تقدير المبتدإ يجب جعل (مَنْ) موصولة، لأنّ الشّرط لا يكون جملة اسميّة، ويكون (يخرُجُ) أيضًا مرفوعًا، ويُردّ عليه حينئذ أنّه لا حاجة إلى تقدير المبتدإ، فالأولى أنّ الرّفع بناءً على توهّم رفع (يخرُجُ) لأنّ المقام مظانّ الموصول، ولا يخفى أنّه خبط وغفلة عمّا ذكروا.

وقيل: إنّ ضمّ الكاف منقول من الهاء، كأنّه أراد أن يقف عليها، ثمّ نقل حركاتها إلى الكاف، كقوله:

عجبت والدّهر كثير عجبه

من عنزيّ سبّني لم أضربه

وهو كما في «الكشّاف» ضعيف جدًّا، لإجراء الوصل مجرى الوقف، والنّقل أيضًا، ثمّ تحريك الهاء بعد النّقل بالضّمّ، وإجراء الضّمير المتّصل مجرى الجزء من

الكلمة، والبيت ليس فيه إلّا الثّقل وجرى الضّمير مجرى الجزم.

وقرأ الحسن (يُدرِكَهُ) بالنّصب، وخرّجه غير واحد على أنّه بإضمار «أنْ».

والآية لكون المقصود منها الحثّ على الخروج، وتقدّم الشّرط الّذي هو شديد الشّبه بغير الموجب، كانت أقوى من البيت.

وذكر بعض المحقّقين أنّ النّصب في الآية جوّزه الكوفيّون، لما أنّ الفعل الواقع بين الشّرط والجزاء يجوز فيه الرّفع والنّصب والجزم عندهم إذا وقع بعد الواو والفاء.

وقيل: من عطف المصدر المتوهّم على المصدر المتوهّم مثل: أكرمني وأكرمك، أي ليكن منك إكرام ومنّي، والمعنى من يكن منه خروج من بيته وإدراك الموت له [واستشهد بالشّعر ٣ مرّات] (٥: ١٢٧)

الطَّباطَبائيّ: وإدراك الموت استعارة بالكناية عن وقوعه أو مفاجأته، فإنّ الإدراك هو سعي اللّاحق بالسّير إلى السّابق، ثمّ وصوله إليه. (٥: ٥٣)

أقول: والرّوايات في هذا المعنى [رجل خرج مهاجرًا ثمّ أدركه الموت] كثيرة، إلّا أنّ فيها اختلافًا شديدًا في تسمية هذا الّذي أدركه الموت، ففي بعضها ضمرة بن جندب، وفي بعضها أكثم بن صيفيّ، وفي بعضها أبو ضمرة بن العيص الزّرقيّ، وفي بعضها ضمرة ابن العيص من بني ليث، وفي بعضها جندع بن ضمرة الجندعيّ، وفي بعضها أنّها نزلت في خالد بن حزام خرج مهاجرًا إلى حبشة، فنهشته حيّة في الطّريق فمات. وفي بعض الرّوايات عن ابن عبّاس: أنّه أكثم ابن صيفيّ.

قال الرّاوي: قلت: فأين اللّيثيّ؟ قال: هذا قبل اللّيثيّ بزمان، وهي خاصّة عامّة.

أقول: يعني أنّها نزلت في أكثم خاصّة، ثمّ جرت في غيره عامّة. والمحصّل من الرّوايات أنّ ثلاثة من المسلمين أدركهم الموت في سبيل الهجرة: أكثم بن صيفيّ، والليثيّ، وخالد بن حزام، وأمّا نزول الآية في أيّ منهم، فكأنّه تطبيق من الرّاوي. (٥: ٥٧)

لاحظ: هـ ج ر: «يُهاجر» و«مهاجر».

يُدرِكْكُمُ

﴿اَيْنَ مَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِى بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ﴾ النّساء: ٧٨

الطَّبَريّ: يعني بذلك جلّ ثناؤه: حيثما تكونوا ينالكم الموت. (٤: ١٧٥)

الثَّعلَبيّ: أي ينزل بكم ﴿الْمَوْتُ﴾، نزلت في قول المنافقين لمّا أصيب أهل أحد [قالوا في قتلى أحد]: لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا. (٣: ٣٤٩)

نحوه البغويّ (١: ٦٦٤)، والخازن (١: ٤٦٧).

القَيْسيّ: ﴿أَيْنَ﴾ ظرف مكان فيه معنى الاستفهام والشّرط، ودخلت (ما) ليتمكّن الشّرط ويحسن، و﴿تَكُونُوا﴾ جزم بالشّرط، و﴿يُدْرِكْكُمْ﴾ جوابه. (١: ١٩٨)

نحوه أبو البركات. (١: ٢٦١)

الطُّوسيّ: مثل أصحابهم. (٣: ٢٦٣)

الزَّمخشَريّ: قُرئ: (يُدْرِكُكُم) بالرّفع. وقيل: هو على حذف الفاء، كأنّه قيل: فيدرككم الموت، وشبّه بقول القائل:

* من يفعل الحسنات الله يشكرها *

ويجوز أن يقال: حُمل على ما يقع موقع ﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا﴾ وهو «أين ما كنتم» كما حُمل «ولا ناعب» على ما يقع موقع «ليسوا مصلحين» وهو «ليسوا بمصلحين» فرُفع كما رفع زهير يقول:

* لا غائبٌ مالي ولا حرمٌ *

وهو قول نحويّ سيبويّ.

ويجوز أن يتّصل بقوله ﴿وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ النّساء: ٧٧، أي ولا تنقصون شيئًا ممّا كتب من آجالكم أينما تكونوا في ملاحم حروب أو غيرها، ثمّ ابتدأ قوله ﴿يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ﴾ والوقف على هذا الوجه على ﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا﴾. (١: ٥٤٤)

نحوه النّسفيّ. (١: ٢٣٦)

ابن عَطيّة: ﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ﴾ جزاء وجوابه، وهكذا قراءة الجمهور. وقرأ طلحة بن سليمان (يُدْرِكُكُمُ) بضمّ الكافين ورفع الفعل. قال أبو الفتح: ذلك على تقدير دخول الفاء، كأنّه قال: فـ(يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ) وهي قراءة ضعيفة. وهذا خبر من الله يتضمّن تحقير الدّنيا، وأنّه لا منجى من الفناء والتّنقّل. (٢: ٨٠)

أبو حَيّان: والجزم في ﴿يُدْرِكْكُمُ﴾ على جواب الشّرط، و﴿أَيْنَ مَا﴾ تدلّ على العموم، وكأنّه قيل في أيّ مكان تكونون فيه أدرككم الموت. و(لو) هنا بمعنى «إن»، وجاءت لدفع توهّم النّجاة من الموت بتقدير: «إن» ولو كانوا في بروج مشيّدة، ولإظهار استقصاء العموم في ﴿أَيْنَ مَا﴾. [ثمّ ذكر قراءة (يُدْرِكُكُمْ) برفع الكافين، وقول الزّمخشَريّ فيه، إلى أن قال:]

يعني أنّه جعل (يُدْرِكُكُمْ) ارتفع لكون ﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا﴾ في معنى «أينما كنتم» بتوهّم أنّه نطق به، وذلك أنّه متى كان فعل الشّرط ماضيًا في اللّفظ، فإنّه يجوز في المضارع بعده وجهان: أحدهما: الجزم على الجواب، والثّاني: الرّفع.

وفي توجيه الرّفع خلاف، الأصحّ أنّه ليس الجواب، بل ذلك على التّقديم والتّأخير، والجواب محذوف.

وإذا حذف الجواب فلابدّ أن يكون فعل الشّرط ماضي اللّفظ، فتخريج هذه القراءة على هذا يأباه كون فعل الشّرط مضارعًا.

وحمله على «ولا ناعب» ليس بجيّد، لأنّ «ولا ناعب» عطف على التّوهّم، والعطف على التّوهّم لا ينقاس.

وقال الزّمخشَريّ أيضًا: ويجوز أن يتّصل بقوله ﴿وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾.

وهذا تخريج ليس بمستقيم، لا من حيث المعنى ولا من حيث الصّناعة النّحويّة.

أمّا من حيث المعنى فإنّه لا يناسب أن يكون متصلًا

بقوله ﴿وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾، لأنّ ظاهر انتفاء الظّلم إنّما هو في الآخرة، لقوله ﴿قُلْ مَتَـٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ وَٱلْـَٔاخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ﴾ النساء ٧٧

وأمّا من حيث الصّناعة النّحويّة فإنّه على ظاهر كلامه يدلّ على أنّ ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا﴾ متعلّق بقوله ﴿وَلَا تُظْلَمُونَ﴾، ما فسّره من قوله. أي لاتنقصون شيئًا ممّا كتب من آجالكم، أينما تكونوا في ملاحم الحرب أو غيرها وهذا لايجوز، لأنّ ﴿أَيْنَمَا﴾ اسم شرط، فالعامل فيه إنّما هو فعل الشّرط بعده.

ولأنّ اسم الشّرط لايتقدّم عليه عامله، فلايمكن أن يعمل فيه ﴿وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ بل إذا جاء نحو «اضرب زيدًا متى جاء» لايجوز أن يكون النّاصب لـ«متى» «اضرب».

فإن قال: يُقدّر له جواب محذوف يدلّ عليه ما قبله، وهو ﴿وَلَا تُظْلَمُونَ﴾، كما يُقدّر في «اضرب زيدًا متى جاء» فالتقدير أينما تكونوا فلاتظلمون فتيلًا، أي فلاينقص شيء من آجالكم، وحذفه لدلالة ما قبله عليه.

قيل له: لايُحذف الجواب إلّا إذا كان فعل الشّرط بصيغة الماضي، وفعل الشّرط هنا مضارع تقول العرب: «أنت ظالم إن فعلت» ولاتقول «أنت ظالم إن تفعل». (٣: ٢٩٩)

السّمين: (أَيْنَ) اسم شرط يجزم فعلين و(مَا) زائدة على سبيل الجواز مؤكّدة لها، و(أين) ظرف مكان و﴿تَكُونُوا﴾ مجزوم بها، و﴿يُدْرِكُكُمُ﴾ جوابه والجمهور على جزمه لأنّه جواب الشّرط. [ثمّ قال: نحو الزّمخشريّ وإيراد أبي حيّان عليه، وردّه] (٢: ٣٩٧)

أبوالسّعود: كلام مبتدأ مسوق من قبله تعالى، بطريق تلوين الخطاب، وصرفه عن رسول الله إلى المخاطبين اعتناء بإلزامهم إثر بيان حقارة الدّنيا وعلوّ شأن الآخرة، بواسطته عليه الصّلاة والسّلام فلامحلّ له من الإعراب، أو في محلّ النّصب داخل تحت القول المأمور به، أي أينما تكونوا في الحضر والسّفر يدرككم الموت الّذي لأجله تكرهون القتال، زعمًا منكم أنّه من مظانّه، وتحبّون القعود عنه على زعم أنّه [1] منجاة منه.

وفي لفظ «الإدراك» إشعار بأنّهم في الهرب من الموت، وهو مُجِدّ في طلبهم. [ثمّ قال نحو الزّمخشريّ في إعراب الجملة] (٢: ١٦٦)

شُبّر: [illegible] ويحلّ بكم (٢: ٧١)

الشّوكانيّ: وقوله: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ﴾ كلام مبتدأ، وفيه حثّ لمن قعد عن القتال خشية الموت، وبيان لفساد ما خالطه من الجبن وخامره من الخشية، فإنّ الموت إذا كان كائنًا لامحالة، فمن لم يمت بالسّيف مات بغيره. (١: ٦٢٣)

الآلوسيّ: يحتمل أن يكون ابتداء كلام مسوق من قبله تعالى، بطريق تلوين الخطاب، وصرفه عن سيّد المخاطبين ﷺ إلى من ذكر أوّلًا، اعتناء بإلزامهم إثر بيان حقارة الدّنيا وفخامة الآخرة بواسطته ﷺ فلامحلّ للجملة من الإعراب. ويحتمل أن يكون داخلًا

---

[1] وفي الأصل: أنّ!!

في حيّز القول المأمور به، فمحلّ الجملة النصب

وجعل غير واحد ما تقدّم جوابًا للجملة الأولى من قولهم وهذا جوابًا للثانية منه، فكأنّه لمّا قالوا ﴿لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ﴾ أجيبوا ببيان الحكمة بأنّه كتب عليكم لتكثر تمتّعكم ويعظم نفعكم، لأنّه يوجب تمتّع الآخرة، ولمّا قالوا: ﴿لَوْلَا أَخَّرْتَنَا...﴾ أجيبوا بأنّه ﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا﴾ في السّفر أو في الحضر ﴿يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ﴾ لأنّ الأجل مقدّر، فلا ينفع عنه عدم الخروج إلى القتال.

وفي التّعبير بـ«الإدراك» إشعار بأنّ القوم لشدّة تباعدهم عن أسباب الموت، وقرب وقت حلوله إليهم بعدّ الأنفاس والآنات، كأنّهم في الهرب منه وهو مجدّ في طلبهم، لا يفتر عنهم واحدًا في التّوجّه إليهم. (٥: ٨٦)

ابن عاشور: وجملة ﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ﴾ يجوز أن يكون من تمام القول المحكيّ بقوله ﴿قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾ وإنّما لم تعطف على جملة ﴿مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾، لاختلاف الغرضين، لأنّ جملة ﴿مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾ وما عطف عليها تغليط لهم في طلب التّأخير إلى أجل قريب، وجملة ﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا...﴾ مسوقة لإشعارهم بأنّ الجبن هو الّذي حملهم على طلب التّأخير إلى أمد قريب، لأنّهم توهّموا أنّ موقع القتال تدنى الموت من النّاس.

ويحتمل أن يكون القول قد تمّ، وأنّ جملة ﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا﴾ توجّه إليهم بالخطاب من الله تعالى، أو توجّه لجميع الأمّة بالخطاب، فتكون على كلا الأمرين معترضة بين أجزاء الكلام. (٤: ١٢٩)

مكارم الشّيرازيّ: وعبارة ﴿يُدْرِكْكُمُ﴾ الواردة في الآية تعني الملاحقة، والّلاحق هو الموت الّذي يُدرك الإنسان، وتوحي بأنّ الفرار لا يُنقذ الإنسان من هذا المصير الحتميّ.

وتؤكّد الحقيقة المذكورة الآية الثّامنة من سورة الجمعة، إذ تقول: ﴿قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ﴾

إذن ليس من العقل والمنطق أن يُدرك الإنسان هذه الحقيقة ويفرّ بعد ذلك من ميدان الجهاد، ويحرم نفسه أشرف ميتة وهي الشّهادة في سبيل الله، فيموت على فراشه. فلو عاش الإنسان بعد فراره من الجهاد أيّامًا أو شهورًا أو سنوات لتكرّر ما فعل، ولتكرّرت أمامه المشاهد المناسبة، فهل من العقل أن يحرم الإنسان نفسه لأجل هذه المكرّرات من الثّواب الأبديّ الّذي يناله المجاهد في سبيل الله؟! (٣: ٢٩٩)

تُدْرِكَ

﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ يس: ٤٠

ابن عبّاس: أن تطلع في سلطان القمر فيذهب ضوؤه. (٣٧١)

إذا اجتمعا في السّماء كان أحدهما بين يدي الآخر، فإذا غابا غاب أحدهما بين يدي الآخر. (الطّبريّ ١٠: ٤٤٣)

مُجاهِد: لا يشبه ضوء أحدهما ضوء الآخر، ولا ينبغي ذلك لهما. (الطّبريّ ١٠: ٤٤٢)

الضّحّاك: وهذا في ضوء القمر وضوء الشّمس،

فإذا طلعت الشّمس لم يكن للقمر ضوء، وإذا طلع القمر بضوئه لم يكن للشّمس ضوء. (الطّبريّ ١٠: ٤٤٣)

الحسن: إنّهما لا يجتمعان في السّماء ليلة الهلال خاصّة. (الماورديّ ٥: ١٨)

الإمام الباقر عليه السّلام: الشّمس سلطان النّهار والقمر سلطان اللّيل لا ينبغي للشّمس أن تكون مع ضوء القمر باللّيل. (القمّيّ ٢: ٢١٤)

قتادة: ولكلّ حدّ وعلم لا يعدوه ولا يقصر دونه، إذا جاء سلطان هذا ذهب سلطان هذا، وإذا جاء سلطان هذا ذهب سلطان هذا. (الطّبريّ ١٠: ٤٤٣)

نحوه الثّعلبيّ. (٨: ١٢٨)

لا يجتمع ضوء أحدهما مع ضوء الآخر، لأنّ ضوء القمر ليلًا وضوء الشّمس نهارًا، فإذا جاء سلطان أحدهما ذهب سلطان الآخر. (الماورديّ ٥: ١٨)

زيد بن عليّ: معناه يعلو ضوء هذا على ضوء هذا. (٣٣٨)

يحيى بن سلّام: إنّه لا تدرك الشّمس القمر ليلة البدر خاصّة، لأنّه يبادر بالمغيب قبل طلوعها. (الماورديّ ٥: ١٨)

الفرّاء: يقول: تطلع ليلًا، ولا أن يسبق اللّيل النّهار، يقول: ولا القمر له أن يطلع نهارًا، أي لا يكون له ضوء. ويقال: لا ينبغي للشّمس أن تدرك القمر فتذهب ضوءه، ولا أن يسبق اللّيل النّهار فيظلمه. وموضع ﴿أَنْ تُدْرِكَ﴾ رفع. (٢: ٣٧٨)

أبو عُبَيْدَة: مجازها لا يكون أن تجوب. (٢: ١٦٢)

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره: لا الشّمس يصلح لها إدراك القمر، فيذهب ضوؤها بضوئه، فتكون الأوقات كلّها نهارًا لا ليل فيها. وبنحو الّذي قلنا في ذلك قال أهل التّأويل، على اختلاف منهم في ألفاظهم في تأويل ذلك، إلّا أنّ معاني عامّتهم الّذي قلناه.

و(أن) من قوله: ﴿أَنْ تُدْرِكَ﴾ في موضع رفع بقوله: ﴿يَنْبَغِي﴾. (١٠: ٤٤٢)

الزّجّاج: المعنى لا يذهب أحدهما بمعنى الآخر. (٤: ٢٨٨)

الطّوسيّ: وقوله: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ﴾ حتّى يكون نقصان ضوؤها كنقصان القمر. وقيل: معناه ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ﴾ في سرعة سيره. (٨: ٤٥٩)

نحوه أبو الفتوح. (١٦: ١٥٣)

الواحديّ: أي لا يدخل النّهار على اللّيل قبل انقضائه ولا يدخل اللّيل على النّهار قبل انقضائه. (٣: ٥١٤)

البغويّ: [مثل الواحديّ وأضاف:]

وقيل: لا يدخل أحدهما في سلطان الآخر، لا تطلع الشّمس باللّيل ولا يطلع القمر بالنّهار وله ضوء، فإذا اجتمعا وأدرك كلّ واحد منهما صاحبه قامت القيامة.

وقيل: أي لا تجتمع معه في فلك واحد. (٤: ١٥)

نحوه الخازن. (٦: ٨)

الميبديّ: لاختلاف مكانيهما، فإنّ القمر في سماء الدّنيا، والشّمس في السّماء الرّابعة. (٨: ٢٢٧)

الزّمخشريّ: والمعنى: أنّ الله تعالى قسم لكلّ

واحد من اللّيل والنّهار وآتيهما قسمًا من الزّمان، وضرب له حدًّا معلومًا ودبّر أمرهما على التّعاقب، فلا ينبغي للشّمس، أي لا يتسهّل لها، ولا يصحّ ولا يستقيم لوقوع التّدبير على المعاقبة، وإن جعل لكلّ واحد من النّيّرين سلطان على حياله ﴿أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ﴾ فتجتمع معه في وقت واحد وتداخله في سلطانه، فتطمس نوره ولا يسبق اللّيل النّهار، يعني آية اللّيل آية النّهار وهما النّيّران، ولا يزال الأمر على هذا التّرتيب إلى أن يُبطل الله ما دبّر من ذلك ويَنقض ما ألف فيجمع بين الشّمس والقمر، وتطلع الشّمس من مغربها.

فإن قلت: لم جعلت الشّمس غير مدركة والقمر غير سابق؟

قلت: لأنّ الشّمس لا تقطع فلكها إلّا في سنة، والقمر يقطع فلكه في شهر، فكانت الشّمس جديرة بأن توصف بالإدراك لتباطئ سيرها عن سير القمر، والقمر خليقًا بأن يوصف بالسّبق لسرعة سيره.

(٣: ٣٢٤)

نحوه النّسفيّ. (٤: ٨)

الطَّبْرِسيّ: في سرعة سيره، لأنّ الشّمس أبطأ سيرًا من القمر، فإنّها تقطع منازلها في سنة، والقمر يقطعها في شهر، والله سبحانه يُجريهما إجراء التّدوير باين بين فلكيهما ومجاريهما، فلا يمكن أن يُدرك أحدهما الآخر ما داما على هذه الصّفة. (٤: ٤٢٥)

ابن الجَوْزيّ: [ذكر قول قتادة ثمّ قال:]

فيكون وجه الحكمة في ذلك أنّه لو اتّصل الضّوء، لم يُعرف اللّيل. (٧: ٢)

الفخر الرّازيّ: إشارة إلى أنّ كلّ شيء من الأشياء المذكورة خُلق على وفق الحكمة، فالشّمس لم تكن تصلح لها سرعة الحركة بحيث تُدرك القمر، وإلّا لكان في شهر واحد صيف وشتاء، فلا تُدرك الثّمار.

وقوله: ﴿وَلَا الَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ﴾ قيل في تفسيره: إنّ سلطان اللّيل -وهو القمر- ليس يسبق الشّمس وهي سلطان النّهار، وقيل: معناه ولا اللّيل سابق النّهار، أي اللّيل لا يدخل وقت النّهار، والثّاني بعيد، لأنّ ذلك يقع إيضاحًا للواضح، والأوّل صحيح إن لم يُلحظ ما بيّنته.

والجواب: معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا الَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ﴾ أنّ القمر إذا كان على أفق المشرق أيّام الاستقبال، تكون الشّمس في مقابلته على أفق المغرب، ثمّ إنّ عند غروب الشّمس يطلع القمر، وعند طلوعها يغرب القمر، كأنّ لها[1] حركة واحدة، مع أنّ الشّمس تتأخّر عن القمر في ليلة مقدارًا ظاهرًا في الحسّ، فلو كان للقمر حركة واحدة بها يسبق الشّمس ولا تدركه الشّمس، وللشّمس حركة واحدة بها تتأخّر عن القمر ولا تُدرك القمر، لبقي القمر والشّمس مدّة مديدة في مكان واحد، لأنّ حركة الشّمس كلّ يوم درجة، فخلق الله تعالى في جميع الكواكب حركة أخرى غير حركة الشّهر والسّنة،

(١) كذا، والظّاهر: لهما.

وهي الدّورة اليوميّة، وبهذه الدّورة لايسبق كوكب كوكبًا أصلًا، لأنّ كلّ كوكب من الكواكب إذا طلع غرب مقابله، وكلّما تقدّم كوكب إلى الموضع الّذي فيه الكوكب الآخر بالنّسبة إلينا، تقدّم ذلك الكوكب، فبهذه الحركة لايسبق القمر الشّمس فتبيّن أنّ سلطان اللّيل لايسبق سلطان النّهار

فالمراد من اللّيل القمر ومن النّهار الشّمس، فقوله ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ﴾ اشارة إلى حركتها البطيئة الّتي تتمّ الدّورة في سنة وقوله ﴿وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ﴾ إشارة إلى حركتها اليوميّة الّتي بها تعود من المشرق إلى المشرق مرّة أخرى في يوم وليلة؛ وعلى هذا فيه مسائل.

المسألة الأولى: ما الحكمة في إطلاق اللّيل وإرادة سلطانه ؟

المسألة الثّانية: ما الفائدة في قوله تعالى ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ﴾ بصيغة الفعل، وقوله ﴿وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ﴾ بصيغة اسم الفاعل، ولم يقل ولا اللّيل يسبق، ولاقال: مدركة القمر؟

نقول: الحركة الأولى الّتي للشّمس ولا تدرك بها القمر مختصّة بالشّمس، فجعلها كالصّادرة منها، وذكر بصيغة الفعل، لأنّ صيغة الفعل لاتطلق على من لايصدر منه الفعل، فلايقال: هو يخيط، ولايكون يصدر منه الخياطة

والحركة الثّانية ليست مختصّة بكوكب من الكواكب، بل الكلّ فيها مشتركة بسبب حركة فلك ليس ذلك فلكًا لكوكب من الكواكب، فالحركة ليست كالصّادرة منه، فأطلق اسم الفاعل، لأنّه لايستلزم صدور الفعل، يقال: فلان خيّاط، وإن لم يكن خيّاطًا

فإن قيل قوله تعالى: ﴿يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا﴾ الأعراف: ٥٤، يدلّ على خلاف ما ذكرتم، لأنّ النّهار إذا كان يطلب اللّيل فاللّيل سابقه، وقلتم إنّ قوله ﴿وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ﴾ معناه ما ذكرتم فيكون اللّيل سابقًا ولا يكون سابقًا. نقول قد ذكرنا أنّ المراد باللّيل ههنا سلطان اللّيل وهو القمر وهو لا يسبق الشّمس بالحركة اليوميّة السّريعة، والمراد من اللّيل هناك نفس اللّيل وكلّ واحد لما كان في عقيب الآخر فكأنّه طالبه

فإن قيل فلم ذكر ههنا ﴿سَابِقُ النَّهَارِ﴾ وقد ذكر هناك يطلبه، ولم يقل طالبه؟ نقول ذلك لما بيّنّا من أنّ المراد في هذه السّورة من اللّيل كواكب اللّيل، وهي في هذه الحركة كأنّها لا حركة لها ولا تسبق، ولا من شأنها أنّها سابقة، والمراد هناك نفس اللّيل والنّهار وهما زمانان والزّمان لا قرار له فهو يطلب حثيثًا بصدور التّقضي منه. (٢٦: ٧٣)

الرّازيّ: [نقل سؤال الزّمخشريّ وجوابه ثمّ قال:]

ويرد عليه أنّ سرعة سير القمر يناسب أن ينفي الإدراك عنه، لأنّه إذا قيل: لا القمر ينبغي له أن يدرك الشّمس مع سرعة سيره، عُلم بالطّريق الأولى أنّ الشّمس لا ينبغي لها أن تدرك القمر مع بطء سيرها، فأمّا إذا قيل ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ﴾

أمكن أن يقال: إتمام تُدركه لبطء سيرها، فأمّا القمر فيجوز أن يُدركها لسرعة سيره. (٢٨٨)

البَيْضاويّ: ﴿أن تُدرك القمر﴾ في سرعة سيره، فإنّ ذلك يخلّ بتكوّن النّبات وتعيّش الحيوان، أو في آثاره ومنافعه، أو مكانه بالنّزول إلى محلّه، أو سلطانه فتطمس نوره. وإيلاء حرف النّفي ﴿الشّمس﴾ للدّلالة على أنّها مسخّرة لا يتيسّر لها إلّا ما أُريد بها. (٢: ٢٨١)

نحوه أبو السُّعود (٥: ٣٠٠)، والبُروسَويّ (٧: ٤٠١)، وشُبّر (٥: ٢٢٨).

النّيسابوريّ: ﴿أن تُدرك القمر﴾ لتباطؤ سيرها عن سيره ﴿وَلَا الَّيْلُ﴾ أي ولا تسبق آية اللّيل وهو القمر آية ﴿النَّهار﴾ وهي الشّمس، أي لا يدخل القمر الشّمس في سلطانها. وقيل: أراد أنّ اللّيل لا يدخل في وقت النّهار.

وقيل: إنّه إشارة إلى الحركة اليوميّة الّتي بها يحدث اللّيل والنّهار، والمراد أنّ القمر لا يسبق الشّمس بهذه الحركة، لأنّها تشملهما على السّواء، وهكذا جميع الكواكب فلا يقع بسببها تقدّم ولا تأخّر، ولهذا لم يقل: «يسبق» على قياس ﴿تُدرك﴾ أي ليس من شأنه السّبق، إذ الكواكب كأنّها كلّها ساكنة بهذه الحركة.

وأقول: يحتمل أن يراد ﴿لا الشّمسُ ينبغي لها أنْ تُدرك القمرَ﴾ ولا القمر ينبغي أن يتخلّف، فحذف إحدى القرينتين للعلم به، كقوله ﴿سرابيلَ تقيكُمُ الحرّ﴾ النّحل: ٨١. (٢٣: ١٧)

أبو حَيّان: [اكتفى بنقل الأقوال] (٧: ٣٣٧)

الشَّوْكانيّ: ﴿الشّمسُ﴾ مرفوعة بالابتداء، لأنّه لا يجوز أن تعمل «لا» في المعرفة، أي لا يصحّ، ولا يمكن للشّمس أن تُدرك القمر في سرعة السّير، وتنزل في المنزل الّذي فيه القمر، لأنّ لكلّ واحد منهما سلطانًا على انفراده، فلا يتمكّن أحدهما من الدّخول على الآخر، فيذهب سلطانه إلى أن يأذن الله بالقيامة فتطلع الشّمس من مغربها. [ثمّ نقل بعض الأقوال المتقدّمة] (٤: ٤٦٣)

الآلوسيّ: ﴿أن تُدرك القمرَ﴾ أي في سلطانه بأن تجتمع معه في الوقت الّذي حدّه الله تعالى له وتمكّنه مظهرًا لسلطانه، فإنّه عزّ وجلّ جعل لتدبير هذا العالم بمقتضى الحكمة لكلّ من النّيّرين الشّمس والقمر حدًّا محدودًا ووقتًا معيّنًا يظهر فيه سلطانه، فلا يدخل أحدهما في سلطان الآخر بل يتعاقبان إلى أن يأتي أمر الله عزّ وجلّ. وهذه الجملة لنفي أن تُدرك الشّمس القمر فيما جُعل له. [ثمّ ذكر أقوال بعض المفسّرين وتحليلاتهم] (٢٣: ٢٠)

عزّة دروزة: تُدرك: تلحق. (٢: ٢٢١)

سيّد قُطْب: ولكلّ نجم أو كوكب فلك أو مدار لا يتجاوزه في جريانه أو دورانه. والمسافات بين النّجوم والكواكب مسافات هائلة. فالمسافة بين أرضنا هذه وبين الشّمس تقدّر بنحو ثلاثة وتسعين مليونًا من الأميال، والقمر يبعد عن الأرض بنحو أربعين ومائتي ألف من الأميال، وهذه المسافات على بُعدها ليست شيئًا يُذكر حين تقاس إلى بعد ما بين مجموعتنا الشّمسيّة، وأقرب نجم من نجوم السّماء

الأخرى إلينا وهو يقدّر بنحو أربع سنوات ضوئيّة وسرعة الضّوء تقدّر بستّة وثمانين ومائة ألف من الأميال في الثّانية الواحدة، أي إنّ أقرب نجم إلينا يبعد عنّا بنحو مائة وأربعة مليون مليون ميل!

وقد قدّر الله تعالى هذا الكون الهائل أن تقوم هذه المسافات الهائلة بين مدارات النّجوم والكواكب، ووضع تصميم الكون على هذا النّحو، ليحفظه بقدرته من التّصادم والتّصدّع. (٥: ٢٩٦٩)

ابن عاشور: والإدراك: اللّحاق والوصول إلى البغية، فقوله: ﴿أَنْ تُدْرِكَ﴾ فاعل ﴿يَنْبَغِي﴾، فأفاد الكلام نفي ابتغاء إدراك الشّمس القمر، والمعنى نفي أن تصطدم الشّمس بالقمر خلافًا لما يبدو من قرب منازلهما. فإنّ ذلك من اصطلاحات لا من الاقتراب. وصُوّغ هذا بصيغة الإخبار عن المسند إليه بالمسند الفعليّ لإفادة تقوّي حكم النّفي، فذلك أبلغ في الانتفاء ممّا لو قيل: لا ينبغي للشّمس أن تدرك القمر.

وافتتاح الجملة بحرف النّفي قبل ذكر الفعل المنفيّ، ليكون النّفي متقرّرًا في ذهن السّامع، أقوى ممّا لو قيل: الشّمس لا ينبغي لها أن تدرك القمر، فكان في قوله: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ﴾ خصوصيّات. (٢٣: ٢٣٤)

الطّباطبائيّ: لفظة ﴿يَنْبَغِي﴾ تدلّ على التّرجّح، ونفي ترجّح الإدراك من الشّمس نفي وقوعه منها، والمراد به: أنّ التّدبير ليس ممّا يجري يومًا ويقف آخر، بل هو تدبير دائم غير مختلّ، ولا منقوض حتّى ينقضي الأجل المضروب منه تعالى لذلك.

فالمعنى أنّ الشّمس والقمر ملازمان لما خطّ لهما من المسير، فلا تدرك الشّمس القمر حتّى يختلّ بذلك التّدبير المعمول بهما، ولا اللّيل سابق النّهار وهما متعاقبان في التّدبير، فيتقدّم اللّيل النّهار فيجتمع ليلتان ثمّ نهاران، بل يتعاقبان.

ولم يتعرّض لنفي إدراك القمر للشّمس ولا لنفي سبق النّهار اللّيل، لأنّ المقام مقام بيان انحفاظ النّظم الإلهيّ عن الاختلال والفساد، فنفي إدراك ما هو أعظم وأقوى وهو الشّمس لما هو أصغر وأضعف وهو القمر، ويُعلم منه حال العكس، ونفي سبق اللّيل الّذي هو الفقدان للنّهار الّذي هو ليله واللّيل مضاف إليه متأخّر طبعًا منه، ويُعلم به حال العكس. (١٧: ٩٠)

عبد الكريم الخطيب: أي إنّ من قدرة الله سبحانه وتعالى، ومن إحكام علمه، أن أجرى هذه العوالم بعلمه، وسخّرها بقدرته، وأقامها على نظام محكم، وأجراها في مجار لا تتعدّاها فلا يصطدم بعضها ببعض، ولا يأخذ بعضها من بعض وضعًا غير الّذي أقامه الله فيه. فلا الشّمس ينبغي لها أن تدرك القمر فهي مع سرعتها المذهلة، الّتي تبلغ ألوف المرّات بالنّسبة لسرعة القمر، فإنّها لا تدركه، فهي لها فلك تدور فيه، كما للقمر فلكه الّذي يدور فيه.

وكما أنّ الشّمس لا تدرك القمر، كذلك اللّيل لا يسبق النّهار، إنّهما يجريان بحيث يتبع أحدهما الآخر، دون أن يسبقه ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾. (١٢: ٩٣٤)

مكارم الشّيرازيّ: إنّ التعبيرات القرآنيّة استُعملت بدقّة متناهية لا يمكن الإحاطة بجميع أبعادها ففي هذه الآيات حينما تحدّثت عن الحركة الظّاهريّة للقمر والشّمس خلال المسيرة الشّهريّة والسّنوية تقول: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ﴾ إذ أنّ القمر ينهي مسيرته في شهر واحد بينما الشّمس في عام كامل.

أمّا حينما تحدّثت عن اللّيل والنّهار قالت ﴿وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ﴾ لعدم وجود فاصلة بينهما ولتعاقبهما، فالتعابير غاية في الدّقّة. (١٤: ١٧٤)

مُدْرَكُون

﴿فَلَمَّا تَرَاءَا الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ الشّعراء: ٦١

ابن عبّاس: أي أُدركنا يا موسى. (٣٠٨)

لمّا انتهى موسى إلى البحر وهاجت الرّيح العاصف فنظر أصحاب موسى خلفهم إلى الرّيح وإلى البحر أمامهم ﴿قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ * قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾. (الطّبريّ ٩: ٤٤٧)

السُّدّيّ: ﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ ﴿قَالُوا﴾ يا موسى ﴿أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا﴾ الأعراف: ١٢٩، اليوم يدركنا فرعون فيقتلنا ﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾، البحر بين أيدينا وفرعون من خلفنا. (الطّبريّ ٩: ٤٤٧)

نحوه الشّربينيّ (٣: ١٥)، والمراغيّ (١٩: ٦٨).

الفَرّاء: وقوله ﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ و«مُدَّرَكُون»، مفتعلون من «الإدراك» كما تقول: حفرتُ واحتفرتُ بمعنىً واحد، فكذلك ﴿لَمُدْرَكُونَ﴾ و«لَمُدَّرَكُون» معناهما واحد، والله أعلم. (٢: ٢٨٠)

الطَّبَريّ: يقول تعالى ذكره: فلمّا تناظر الجمعان، جمع موسى وهم بنو إسرائيل وجمع فرعون وهم القبط ﴿قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ أي إنّا ملحقون، الآن يلحقنا فرعون وجنوده فيقتلوننا، وذكر أنّهم قالوا ذلك لموسى تشاؤمًا بموسى.

واختلفت القرّاء في قراءة ذلك فقرأته عامّة قرّاء الأمصار سوى الأعرج ﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾، وقرأه الأعرج (إنّا لمُدَّرَكون) كما يقال: نزلت وأُنزلت.

والقراءة عندنا الّتي عليها قرّاء الأمصار لإجماع الحجّة من القرّاء عليها. (٩: ٤٤٧)

نحوه البُرُوسَويّ. (٦: ٢٧٨)

الزّجّاج: أي سيُدركنا جمع فرعون هذا الكثير، ولا طاقة لنا بهم. (٤: ٩٢)

نحوه الواحديّ (٣: ٣٥٤)، والبغويّ (٣: ٤٦٨)، والطّبرسيّ (٤: ١٩١)، والخازن (٥: ٩٨)، ومغنيّة (٥: ٤٩٩)، والطّباطبائيّ (١٥: ٢٧٧).

النّحّاس: [نحو الزّجّاج ثمّ قال:]

وقرئ (لَمُدَّرَكون) والمعنى واحد. (٥: ٨٤)

الطُّوسيّ: وكان أصحاب موسى فزعوا من فرعون أن يلحقهم وحذّروا موسى، فقالوا: ﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ فقال لهم موسى ﷺ ثقة بالله: ﴿كَلَّا﴾ ليس كما تقولون، ﴿إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾.

وقرأ الأعرج: (إنّا لمُدَّرَكون) مفتعلون، من «الإدراك» وأدغم التّاء في الدّال. (٨: ٢٧)

نحوه البَيضاويّ. (٢: ١٠٨)

الزّمخشريّ: (إنّا لَمُدَّرِكُون) بتشديد الدّال وكسر الرّاء، من ادّرك الشّيء، إذا تتابع ففني، ومنه قوله تعالى: ﴿بَلِ ادّارَكَ عِلْمُهُمْ فِى الْاخِرَةِ﴾ النّمل ٦٦.

قال الحسن: جهلوا علم الآخرة. [ثمّ استشهد بشعر]

والمعنى إنّا لمتتابعون في الهلاك على أيديهم حتّى لا يبقى منّا أحد. (٣: ١١٥)

نحوه الفخر الرّازيّ (٢٤: ١٣٨)، والبيضاويّ (٢: ١٥٩).

ابن عَطيّة: لمّا لحق فرعون بجمعه جمع موسى وقرب منهم، ورأت بنو إسرائيل العدوّ القويّ وراءهم والبحر أمامهم ساءت ظنونهم، وقالوا لموسى ﷺ على جهة التّوبيخ والجفاء: ﴿إنّا لَمُدْرَكُونَ﴾ أي هذا رأيك. فردّ عليهم قولهم وزجرهم، وذكر وعد الله له بالهداية والظّفر.

وقرأ الجمهور ﴿إنّا لَمُدْرَكُونَ﴾ وقرأ الأعرج وابن عمير (إنّا لَمُدَّرَكُون) بفتح الدّال وشدّ الرّاء، ومعناها يتتابع علينا حتّى نفنى. (٤: ٢٣٢)

العُكْبَريّ: قوله تعالى: ﴿لَمُدْرَكُونَ﴾ بالتّخفيف والتّشديد، يقال: أدركته وادّركته. (٢: ٩٩٦)

القُرطُبيّ: أي قرب منّا العدوّ ولا طاقة لنا به. [ثمّ نقل القراءات] (١٣: ١٠٦)

النّسفيّ: أي قرب أن يلحقنا عدوّنا وأمامنا البحر. (٣: ١٨٥)

النّيسابوريّ: لملحقون. (١٩: ٥٢)

مثله الكاشانيّ (٤: ٣٧)، وشُبّر (٤: ٣٨٧)، والقاسميّ (١٢: ٤٦١٩).

أبو حَيّان: ﴿إنّا لَمُدْرَكُونَ﴾: أي ملحقون، قالوا ذلك حين رأوا العدوّ القويّ وراءهم والبحر أمامهم، وساءت ظنونهم...

وقرأ الجمهور: ﴿لَمُدْرَكُونَ﴾، بإسكان الدّال، والأعرج وعبيد بن عمير: بفتح الدّال مشدّدة وكسر الرّاء، على وزن «مفتعلون» وهو لازم، بمعنى الفناء والاضمحلال، يقال منه: ادّرك الشّيء بنفسه، إذا فني تتابعًا، ولذلك كسرت الرّاء على هذه القراءة؛ نصّ على كسرها أبو الفضل الرّازيّ في كتاب «اللّوامح»، والزّمخشريّ في «كشّافه» وغيرهما.

وقال أبو الفضل الرّازيّ: وقد يكون «ادّرك» على «افتعل» بمعنى «أفعل» متعدّيًا، فلو كانت القراءة من ذلك، لوجب فتح الرّاء، ولم يبلغني ذلك عنهم، يعني عن الأعرج وعبيد بن عمير. (٧: ١٩)

نحوه السّمين (٥: ٢٧٥)، والشّوكانيّ (٤: ١٢٨).

ابن كثير: ﴿... إنّا لَمُدْرَكُونَ﴾؛ وذلك أنّهم انتهى بهم السّير إلى سيف البحر وهو بحر القُلزُم، فصار أمامهم البحر، وقد أدركهم فرعون بجنوده. (٥: ١٨٥)

أبو السُّعود: ﴿قالَ اَصْحابُ مُوسى إنّا لَمُدْرَكُونَ﴾ جاءوا بالجملة الاسميّة مؤكّدة بحرفي التّأكيد للدّلالة على تحقّق الإدراك واللّحاق وتنجّزهما، وقرئ (لَمُدَّرَكُون) بتشديد الدّال من ادّرك الشّيء، إذا تتابع ففني، أي لمتتابعون في الهلاك

على أيديهم (٥: ٤٢)

نحوه الآلوسيّ (١٩: ٨٤)

ابن عاشور: وقولهم ﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ بالتّأكيد لشدّة الاهتمام بهذا الخبر، وهو مستعمل في معنى الجزع (١٩: ١٤٧)

فضل الله: ﴿قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى﴾ الّذين عاشوا القهر والاستعباد من فرعون حتّى تأصّل الخوف في نفوسهم، وتعمّق الرّعب منه في قلوبهم، ففقدوا الثّقة بأنفسهم، وابتعدوا عن التّفكير في قوّة الله من فوقهم ﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ فسيدركنا فرعون بجنوده، وسيقضون علينا ويقتلوننا أو يرجعوننا إلى العبوديّة من جديد. (١٧: ١٤٨)

مكارم الشّيرازيّ: ﴿قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ فأمامنا بحر خضمّ متلاطم بالأمواج، ومن ورائنا بحر من الجيوش المتعطّشة للدّماء بتجهيزاتها الكاملة هؤلاء الغاضبون علينا، وهم الّذين قتلوا أطفالنا الأبرياء سنين طوالًا، وفرعون نفسه رجل دمويّ جبّار، فعلى هذا سيحاصروننا بسرعة، ويقتلوننا جميعًا بحدّ السّيوف، أو سيأسروننا ويعذّبوننا، والقرائن جميعها تدلّ على ذلك.

وهنا مرّت لحظات عسيرة على بني إسرائيل لحظات مُرّة لا يمكن وصف مرارتها، ولعلّ جماعة منهم تزلزل إيمانهم، وفقدوا معنويّاتهم وروحيّاتهم، إلّا أنّ موسى عليه السلام كان مطمئنًّا هادئ البال، وكان يعرف أنّ وعد الله في هلاك فرعون وقومه ونجاة بني إسرائيل لا يتخلّف أبدًا ولن يخلف الله وعده رسله. (١١: ٣٤٢)

تَدَارَكَهُ

لَوْلَا أَنْ تَدَارَكَهُ نِعْمَةٌ مِنْ رَبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ. القلم ٤٩

الفرّاء: وفي قراءة عبد الله (لولا أن تداركته) وذلك مثل قوله: ﴿وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةُ﴾ هود ٦٧، ﴿وَأَخَذَتِ﴾ هود ٩٤، في موضع آخر، لأنّ النّعمة اسم مؤنّث مشتقّ من فعل، ولك في فعله إذا تقدّم التّذكير والتّأنيث. (٣: ١٧٨)

الطّبريّ: يقول جلّ ثناؤه: لولا أن تدارك صاحب الحوت نعمة من ربّه، فرحمه بها، وتاب عليه من معصيته ربّه. (١٢: ٢٠٣)

الطّوسيّ: معناه: لولا أنّ الله رحم يونس ولحقته نعمة من جهته (١٠: ٩٠)

نحوه أبو الفتوح (١٩: ٣٦٨)

الواحديّ: أدركه (٤: ٣٤١)

نحوه البغويّ (٥: ١٤٢)

الزّمخشريّ: حسن تذكير الفعل لفصل الضّمير في ﴿تَدَارَكَهُ﴾

وقرأ ابن عبّاس وابن مسعود (تَدَارَكَتْهُ).

وقرأ الحسن: (تَدَّارَكُهُ) أي تتداركه على حكاية الحال الماضية، بمعنى لولا أن كان يقال فيه تتداركه، كما يقال: كان زيد سيقوم فمنعه فلان، أي كان يقال فيه سيقوم، والمعنى كان متوقّعًا منه القيام. (٤: ١٤٨)

نحوه أبو البركات (٢: ٤٥٥)، وابن الجوزيّ (٨: ٣٤٣)، والفخر الرّازيّ (٣٠: ٩٨)، والبيضاويّ (٢: ٤٩٦)، وأبو السّعود (٦: ٢٩١)، والآلوسيّ (٢٩:

٣٧)

ابن عَطِيّة: قرأ جمهور النّاس ﴿لَوْلَا أَنْ تَدَارَكَهُ﴾ أسند الفعل دون علامة تأنيث، لأنّ تأنيث النّعمة غير حقيقيّ، وقرأ أُبَيّ بن كعب وابن مسعود وابن عبّاس (تَدَارَكَتْهُ) على إظهار العلامة. وقرأ ابن هُرْمُز والحسن (تَدَّارَكُهُ) بشدّ الدّال على معنى تتداركه وهي حكاية حال تامّة، فلذلك جاء الفعل مستقبلًا بمعنى لولا أن يقال فيه: تتداركه نعمة من ربّه، ونحوه قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ﴾ القصص ١٥، فهذا وجه القراءة، ثمّ أدغمت التّاء في الدّال. (٥: ٣٥٤)

نحوه القُرطُبيّ. (١٨: ٢٥٣)

السّمين: [نقل القراءة المشهورة وقراءة الحسن (تَدَّارَكُهُ) بتشديد الدّال ثمّ قال:]

وخُرِّجت على أنّ الأصل تتداركه بتاءين مضارعًا فأدغم، وهو شاذّ، لأنّ السّاكن الأوّل غير حرف لين، وهي كقراءة البزّيّ ﴿إِذْ تَّلَقَّوْنَهُ﴾ النّور ١٥، و﴿نَارًا تَّلَظّى﴾ اللّيل ١٤، وهذا على حكاية الحال، لأنّ القصّة ماضية بإيقاع المضارع هنا للحكاية. (٦: ٣٥٩)

الشّربينيّ: أي أدركه إدراكًا عظيمًا. (٤: ٣٦٥)

البُرُوسَويّ: ناله وبلغه ووصل إليه. (١٠: ١٢٦)

ابن عاشور: و«أن» يجوز أن تكون مخفّفة من «أنّ»، واسمها ضمير شأن محذوف، وجملة ﴿تَدَارَكَهُ نِعْمَةٌ مِنْ رَبِّهِ﴾ خبرها. ويجوز أن تكون مصدريّة، أي لولا تدارك رحمة من ربّه.

والتّدارك «تفاعل» من الدَّرَك بالتّحريك، وهو اللّحاق، أي أن يلحق بعض السّائرين بعضًا، وهو يقتضي تسابقهم، وهو هنا مستعمل في مبالغة إدراك نعمة الله إيّاه. (٢٩: ٩٨)

الطَّباطَبائيّ: والتّدارك: الإدراك واللّحوق والمعنى: لولا أن أدركته ولحقت به نعمة من ربّه، وهو أنّ الله قبل توبته لطُرح بالأرض العراء وهو مذموم بما فعل. (١٩: ٣٨٧)

ادّارك

﴿بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ﴾ النّمل ٦٦

ابن عبّاس: يقول: اجتمع علمهم على أنّ الآخرة لا تكون. (٣٢١)

بصّرهم في الآخرة حين لم ينفعهم العلم والبصر. (الطّبريّ ١٠: ٨)

غاب علمهم. (الطّبريّ ١٠: ٨)

مُجاهد: أم أدرك علمهم من أين يُدرك علمهم. (الطّبريّ ١٠: ٩)

الإمام الباقر ﷺ: علموا ما كانوا جهلوا في الدّنيا. (البحرانيّ ٧: ٢٩١)

قَتادة: لم يبلغ لهم فيها علم ولا يصل إليها منهم رغبة. (الطّبريّ ١٠: ٩)

زَيْد بن عليّ ﷺ: معناه اجتمع. (٣٠٧)

السُّدّيّ: معناه اجتمع علمهم يوم القيامة، فلم يشكّوا ولم يختلفوا. (الطّبرسيّ ٤: ٢٣١)

مُقَاتِل: يقول: عموا في الآخرة حين عاينوها ما شكّوا وعموا عنه في الدّنيا. (٣ ٣١٥)

ابن زَيْد: ضلّ علمهم في الآخرة فليس لهم فيها علم. (الطّبريّ ٢٠ ٨)

الفَرّاء: معناه لعلّهم تدارك علمهم. يقول: تتابع علمهم في الآخرة، يريد بعلم الآخرة أنّها تكون، أو لا تكون، لذلك قال: ﴿بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ﴾، وهي في قراءة أُبيّ (أَمْ تَدَارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ) بـ«أم» والعرب تجعل «بل» مكان «أم» و«أم» مكان «بل» إذا كان في أوّل الكلام استفهام [واستشهد بشعر]

وقد اختلف القرّاء في ﴿ادَّارَكَ﴾ فقرأ الحسن والحسن وشيبة ونافع ﴿بَلِ ادَّارَكَ﴾، وقرأ مُجاهد وأبو جعفر المدنيّ (بَلْ أَدْرَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ) من «أدركت» ومعناه: كأنّه قال: هل أدرك علمهم علم الآخرة. وبلغني عن ابن عبّاس أنّه قرأ (بَلَى آدَّارَكَ) يستفهم ويُشدّد الدّال، ويجعل في (بلى) ياء، وهو وجه جيّد، لأنّه أشبه بالاستهزاء بأهل الجحد، كقولك للرّجل تُكذّبه: بلى لعمري لقد أدركت السّلف، فأنت تروي ما لا تروي، وأنت تُكذّبه. (٢ ٢٩٩)

نحوه أبو البركات (٢ ٢٢٦)، وابن الجوزيّ (٦ ١٨٨)، والعُكْبَريّ (٢ ١٠١٢).

ابن قُتَيْبَة: أي تدارك ظنّهم في الآخرة وتتابع بالقول والحدس. (٣٢٦)

الطَّبَريّ: اختلفت القرّاء في قراءة ذلك، فقرأته عامّة قرّاء أهل المدينة سوى أبي جعفر، وعامّة قرّاء أهل الكوفة ﴿بَلِ ادَّارَكَ﴾ بكسر اللّام من (بَلْ) وتشديد الدّال من «ادّارك»، بمعنى بل تدارك علمهم، أي تتابع علمهم بالآخرة هل هي كائنة أم لا؟ ثمّ أُدغمت التّاء في الدّال، كما قيل: ﴿اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ﴾ التّوبة: ٣٨، وقد بيّنّا ذلك فيما مضى، بما فيه الكفاية من إعادته.

وقرأته عامّة قرّاء أهل مكّة (بَلْ أَدْرَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ) بسكون الدّال وفتح الألف، بمعنى: هل أدرك علمهم علم الآخرة؟ وكان أبو عمرو بن العلاء ينكر فيما ذُكر عنه قراءة من قرأ (بَلْ أَدْرَكَ)، ويقول: إنّ (بَلْ) إيجاب والاستفهام في هذا الموضع إنكار، ومعنى الكلام: إذا قرئ كذلك (بَلْ أَدْرَكَ) لم يكن ذلك، لم يُدرك علمهم في الآخرة، وبالاستفهام قرأ ذلك ابن مُحَيْصِن على الوجه الّذي ذكرت أنّ أبا عمرو أنكره.

وبنحو الّذي ذكرت عن المكّيّين أنّهم قرؤوه ذُكر عن مُجاهد أنّه قرأه، غير أنّه كان يقرأ في موضع (بَلْ) «أم»... عن مُجاهد أنّه قرأ (أَمْ أَدْرَكَ عِلْمُهُمْ) وكان ابن عبّاس ـ فيما ذُكر عنه ـ يقرأ بإثبات ياء في (بَلْ)، ثمّ يبتدئ (آدّارك) بفتح ألفها على وجه الاستفهام وتشديد الدّال... (بَلَى آدَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ) إنّما هو استفهام أنّه لم يُدرك، وكأنّ ابن عبّاس وجّه ذلك إلى أنّ مخرجه الاستهزاء بالمكذّبين بالبعث.

والصّواب من القراءات عندنا في ذلك: القراءتان اللّتان ذكرت إحداهما عن قرّاء أهل مكّة والبصرة، وهي (بَلْ أَدْرَكَ عِلْمُهُمْ) بسكون لام (بَلْ) وفتح ألف (أَدْرَكَ) وتخفيف دالها، والأخرى منهما عن قرّاء

الكوفة، وهي (بَلِ ادَّارَكَ) بكسر اللّام وتشديد الدّال من (ادَّارَكَ)، لأنّهما القراءتان المعروفتان في قراءة الأمصار، فبأيّتهما قرأ القارئ فمصيب عندنا.

فأمّا القراءة الّتي ذكرت عن ابن عبّاس، فإنّها وإن كانت صحيحة المعنى والإعراب، فخلاف لما عليه مصاحف المسلمين، وذلك أنّ في (بلى)، زيادة ياء في قراءته ليست في المصاحف، وهي مع ذلك قراءة لانعلمها قرأ بها أحد من قرّاء الأمصار.

وأمّا القراءة الّتي ذكرت عن ابن مُحَيصِن، فإنّ الّذي قال فيها أبو عمرو قول صحيح، لأنّ العرب تحقّق بـ(بَلْ) ما بعدها لاتنفيه.

والاستفهام في هذا الموضع إنكار لا إثبات؛ وذلك أنّ الله قد أخبر عن المشركين أنّهم من السّاعة في شكّ، فقال: ﴿بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ﴾

واختلف أهل التّأويل في تأويل ذلك، فقال بعضهم: معناه (بَلْ اَدْرَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ) فأيقنوها إذ عاينوها حين لم ينفعهم يقينهم بها؛ إذ كانوا بها في الدّنيا مكذّبين.

وقال آخرون: بل معناه: بل غاب علمهم في الآخرة.

وقال آخرون: معنى ذلك: لم يبلغ لهم فيها علم.

وقال آخرون: معنى ذلك (بَلْ اَدْرَكَ) أم أدرك.

وأولى الأقوال في تأويل ذلك بالصّواب على قراءة من قرأ (بَلْ اَدْرَكَ) القول الّذي ذكرناه عن عطاء الخراسانيّ، عن ابن عبّاس، وهو أنّ معناه: إذا قرئ كذلك ﴿وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ النّمل: ٦٥، بل أدرك علمهم نفس وقت ذلك في الآخرة حين يُبعثون، فلاينفعهم علمهم به حينئذ، فأمّا في الدّنيا فإنّهم منها في شكّ، بل هم منها عمون.

وإنّما قلت: هذا القول أولى الأقوال في تأويل ذلك بالصّواب على القراءة الّتي ذكرت، لأنّ ذلك أظهر معانيه. وإذ كان ذلك معناه كان في الكلام محذوف قد استغني بدلالة ما ظهر منه عنه، وذلك أنّ معنى الكلام: ﴿وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ بل يشعرون ذلك في الآخرة، فالكلام إذا كان ذلك معناه ﴿وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ بل أدرك علمهم بذلك في الآخرة، بل هم في الدّنيا في شكّ منها.

وأمّا على قراءة من قرأه (بَلِ ادَّارَكَ) بكسر اللّام وتشديد الدّال، فالقول الّذي ذكرنا عن مُجاهد، وهو أن يكون معنى (بَلْ): «أم»، والعرب تضع «أم» موضع «بل»، وموضع «بل» «أم»، إذا كان في أوّل الكلام استفهام. [ثمّ استشهد بشعر وقال:]

فيكون تأويل الكلام: ﴿وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾، بل تدارك علمهم في الآخرة، يعني تتابع علمهم في الآخرة، أي بعلم الآخرة، أي لم يتتابع بذلك ولم يعلموه، بل غاب علمهم عنه، وضلّ فلم يبلغوه، ولم يدركوه. (١٠: ٧)

نحوه ابن خالويه (٤: ١٢٧)، وأبوزُرْعة (٥٣٥)، والثّعلبيّ (٧: ٢٢)، والقيسيّ (٢: ١٥٤).

النّحّاس: ويقال (بل ادّرك) أي كَمُل لأنّهم عاينوا الحقائق [إلى أن قال:]

في (آدّارك) هذه ألف التوقيف، أي آدّارك علمهم في الدنيا حقيقة الآخرة؟ أي لم يُدرك. وربما جاء مثل هذا بغير ألف استفهام، وقرأ ابن مُحيصن (بل آدّرك علمُهم)، وأنكرها أبو عمرو، قال: لأنّ (بل) لا يقع بعدها إلا إيجاب، وهو جائز على أن يكون المعنى: بل لم يُدرك علمهم، وبل بمعنى هل هذه (١٣: ١٤٥)

الفارسيّ: [نحو الطّبريّ وأضاف:]

وما رواه الأعشى عن أبي بكر عن عاصم (بل ادّرك) فمعناه «فعل» بمعنى «تفاعل»، و«فعل» وتفاعل، قد يجيئان بمعنى، يُعنى بأحدهما ما يُعنى بالآخر، ومن ثَمّ صحّ قولهم «ازدوجوا» و«اعتونوا» في تصحيح حرف العلّة على صورة يجب فيها الانقلاب، ولكنّه صحّ لمّا كان بمعنى «تعاونوا» و«تزاوجوا»، كتصحيح حرف العلّة فيه، لسكون الحرف الّذي قبل حرف العلّة، فصار تصحيح هذا كتصحيح «عَوِرَ» وحولَ لمّا كان في معنى «افعالّ» و«افعالّ» قبل حرف العلّة منه ساكن. وإذ كان كذلك فادّرك وادّارك بمعنى، كما أنّ عور واعورّ بمعنى، ولو قرئ: ﴿حَتّى إِذَا ادّارَكُوا فِيهَا﴾ الأعراف: ٣٨، (وادّركوا) لكان مثل ما في هذه الآية [ثمّ استشهد بشعر] (٣: ٢٤٤)

الماوَرْديّ: وفي صفة علمهم بهذه الصّفة قولان:

أحدهما: أنّها صفة ذمّ، فعلى هذا في معناه أربعة أوجه

أحدها: غاب علمهم، قاله ابن عبّاس.

الثّاني: لم يُدرك علمهم، قاله ابن مُحيصن.

الثّالث: اضمحلّ علمهم، قاله الحسن.

الرّابع: ضلّ علمهم، وهو معنى قول قتادة، فهذا تأويل من زعم أنّها صفة ذمّ.

والقول الثّاني: أنّها صفة حمد لعلمهم وإن كانوا مذمومين، فعلى هذا في معناه ثلاثة أوجه:

أحدها: أدرك علمهم، قاله مُجاهد.

الثّاني: اجتمع علمهم، قاله السُّدّيّ.

الثّالث: تلاحق علمهم، قاله ابن شجرة. (٤: ٢٢٤)

الطُّوسيّ: قرأ ابن كثير، وأهل البصرة (بل ادارك)[1] بقطع الهمزة، يقال: تدارك زيد أمره وأدرك بمعنى واحد، ومثله ﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ الشّعراء: ٦١، ولم يُشدّد الأعرج، وروى الشّمونيّ بكسر اللّام، ووصل الهمزة وتشديد الدّال من غير ألف [ثمّ أدام نقل القراءات إلى أن قال:]

وقيل: إنّه [ابن عبّاس] قرأ: بمعنى ادارك، وأدارك العلم: لحاق الحال الّتي يظهر فيها معلومه، ففي الآخرة يظهر الحقّ بما يُرى من الأمور الّتي من شأنها أن يقع عندها علم مقتضى ما يحدث من عظم الأمور. وقيل: معنى (بل) هاهنا «هل»، فكأنّه قال: هل أدارك علمهم، ومعناه أنّهم لا يعلمون الآخرة ﴿بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا﴾، ومن شدّد الدّال قال: أصله «تدارك»، فأدغموا التّاء في الدّال وجلبوا ألف الوصل. (٨: ١١٦)

البغويّ: [ذكر القراءات، وقال:]

ذكر عليّ بن عيسى الرّمّانيّ: أنّ معنى (بل) هاهنا

---

(١) في الأصل: (تدارك) وهو سهو.

«لو» ومعناه: لو أدركوا في الدّنيا ما أدركوا في الآخرة لم يشكّوا، بل هم في شكّ منها، بل هم اليوم في الدّنيا في شكّ من السّاعة. (٣: ٥١٢)

الزّمخشريّ: وقرئ (بل أدرك)، (بل ادّرك)، (بل ادّارك)، (بل تدارك)، (بل أأدرك) بهمزتين، (بل آأدرك) بألف بينهما، (بل ادرك) بالتّخفيف والنّقل، (بل ادّرك) بفتح اللّام وتشديد الدّال، وأصله: بل أدّرك على الاستفهام، (بلى أدرك)، (بلى أأدرك)، (أم تدارك)، (أم أدرك)، فهذه ثنتا عشرة قراءة. وادّارك أصله تدارك، فأدغمت التّاء في الدّال. و(ادّرك) افتعل. ومعنى أدرك علمهم: انتهى وتكامل. و(ادّرك): تتابع واستحكم. وهو على وجهين:

أحدهما: أنّ أسباب استحكام العلم وتكامله بأنّ القيامة كائنة لا ريب فيها قد حصلت لهم، ومكّنوا من معرفته وهم شاكّون جاهلون، وهو قوله: ﴿بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ﴾ يريد المشركين ممّن في السّماوات والأرض، لأنّهم لمّا كانوا في جملتهم نسب فعلهم إلى الجميع، كما يقال: بنو فلان فعلوا كذا، وإنّما فعله ناس منهم.

فإن قلت: إنّ الآية سيقت لاختصاص الله بعلم الغيب، وأنّ العباد لا علم لهم بشيء منه، وأنّ وقت بعثهم ونشورهم من جملة الغيب وهم لا يشعرون به. فكيف لاءم هذا المعنى وصف المشركين بإنكارهم البعث، مع استحكام أسباب العلم والتّمكّن من المعرفة؟

قلت: لمّا ذكر أنّ العباد لا يعلمون الغيب ولا يشعرون بالبعث الكائن ووقته الّذي يكون فيه، وكان هذا بيانًا لعجزهم ووصفًا لقصور علمهم، وصل به أنّ عندهم عجزًا أبلغ منه، وهو أنّهم يقولون للكائن الّذي لا بدّ أن يكون -وهو وقت جزاء أعمالهم- لا يكون، مع أنّ عندهم أسباب معرفة كونه واستحكام العلم به.

والوجه الثّاني: أنّ وصفهم باستحكام العلم وتكامله تهكّم بهم، كما تقول لأجهل النّاس: ما أعلمك! على سبيل الهزؤ، وذلك حيث شكّوا وعموا عن إثباته الّذي الطّريق إلى علمه مسلوك، فضلًا أن يعرفوا وقت كونه الّذي لا طريق إلى معرفته.

وفي (أدرك علمهم) و(ادّارك علمهم) وجه آخر، وهو أن يكون «أدرك» بمعنى انتهى وفني، من قولك: «أدركت الثّمرة» لأنّ تلك غايتها الّتي عندها تعدم. وقد فسّره الحسن رضي الله عنه باضمحلّ علمهم، و(تدارك) من تدارك بنو فلان، إذا تتابعوا في الهلاك.

فإن قلت: فما وجه قراءة من قرأ (بل أأدرك) على الاستفهام؟

قلت: هو استفهام على وجه الإنكار لإدراك علمهم، وكذلك من قرأ: (أم أدرك) و(أم تدارك) لأنّها «أم» الّتي بمعنى «بل» و«الهمزة».

فإن قلت: فمن قرأ (بلى أدرك)، و(بلى أأدرك)؟

قلت: لمّا جاء بـ«بلى» بعد قوله: ﴿وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ كان معناه: بلى يشعرون، ثمّ فسّر الشّعور بقوله: أدرك علمهم في الآخرة على سبيل التّهكّم الّذي معناه المبالغة في نفي العلم، فكأنّه قال: شعورهم

بوقت الآخرة، وأنّهم لايعلمون كونها، فيرجع إلى نفي الشّعور على أبلغ ما يكون.

وأمّا من قرأ: (بلى أأدرك) على الاستفهام، فمعناه: بلى يشعرون متى يُبعثون، ثمّ أنكر علمهم بكونها، وإذا أنكر علمهم بكونها لم يحصّل لهم شعور بوقت كونها، لأنّ العلم بوقت الكائن تابع للعلم بكون الكائن ﴿فِي الْآخِرَةِ﴾ في شأن الآخرة ومعناها.

فإن قلت: هذه الإضرابات الثّلاثة ما معناها؟

قلت: ما هي إلّا تنزيل لأحوالهم، ووصفهم أوّلًا بأنّهم لايشعرون وقت البعث، ثمّ بأنّهم لايعلمون أنّ القيامة كائنة، ثمّ بأنّهم يخبطون في شكّ ومرية فلايزيلونه والإزالة مستطاعة. ألا ترى أنّ من لم يسمع اختلاف المذاهب وتضليل أرباب بعضهم لبعض كان أمره أهون ممّن سمع بها وهو جاثم لايتشخّص به طلب التّمييز بين الحقّ والباطل. ثمّ بما هو أسوأ حالًا وهو العمى، وأن يكون مثل البهيمة قد عكف همّه على بطنه وفرجه، لايخطر بباله حقًّا ولاباطلًا، ولايفكّر في عاقبة. وقد جعل الآخرة مبدأ عماهم ومنشأه، فلذلك عدّاه بـ(من) دون «عن» لأنّ الكفر بالعاقبة والجزاء هو الّذي جعلهم كالبهائم، لايتدبّرون ولايبصرون. (٣: ١٥٦)

نحوه الفخر الرّازيّ (٢٤: ٢١٢)، والقرطبيّ (١٣: ٢٢٦)، والبيضاويّ (٢: ١٨١)، والنّسفيّ (٣: ٢١٩)، والنّيسابوريّ (٢٠: ١٠)، والشّربينيّ (٣: ٧١)، وأبوالسّعود (٥: ٩٨)، وملخّصًا البروسويّ (٦: ٣٦٥)، والشّوكانيّ (٤: ١٨٥)، والقاسميّ (١٣: ٤٦٨١).

ابن عطيّة: [ذكر القراءات نحو الطّبريّ وقال:]

فأمّا قراءة الاستفهام، فهي على معنى الهزء بالكفرة، والتّقرير لهم على ما هو في غاية البعد عنهم، أي أعلموا أمر الآخرة وأدركها علمهم. وأمّا القراءات المتقدّمة فتحتمل معنيين: أحدهما «بل أدرك علمهم» أي تناهى، كما تقول: أدرك النّبات وغيره، وكما تقول: هذا ما أدرك علمي من كذا وكذا، فمعناه قد تتابع وتناهى علمهم بالآخرة إلى أن لايعرفوا لها مقدارًا فيؤمنوا، وإنّما لهم ظنون كاذبة، أو إلى أن لايعرفوا لها وقتًا، وكذلك (أدرك) و(تدارك) وإن اختلفا. وإن حملت هذه القراءة معنى التّوقيف والاستفهام ساغ، وجاء إنكارًا، لأن أدركوا شيئًا نافعًا. والمعنى الثّاني: (بل أدرك) بمعنى يُدرك، أي إنّهم في الآخرة يُدرك علمهم وقت القيامة، ويرون العذاب والحقائق الّتي كذّبوا بها، وأمّا في الدّنيا فلا، وهذا هو تأويل ابن عبّاس ونحا إليه الزّجّاج، فقوله: ﴿فِي الْآخِرَةِ﴾ على هذا التّأويل ظرف، وعلى التّأويل الأوّل (في) بمعنى الباء، و«العلم» قد يتعدّى بحرف الجرّ، تقول: علمي بزيد كذا. [ثمّ استشهد بشعر]

(٤: ٢٦٨)

الطّبرسيّ: [ذكر القراءات، نحو الطّوسيّ، والفارسيّ إلى أن قال:]

ومن قرأ (بل ادّرك) فإنّه خفّف الهمزة بحذفها، وألقى حركتها على اللّام السّاكنة قبلها نحو (قد فلح) في ﴿قَدْ أَفْلَحَ﴾ المؤمنون: ١، وأمّا قوله: (بل أدّرك) فإنّ

(بَلْ) استئناف و ما بعدها استفهام، كما تقول: أزيد عندك بل أعمرو عندك؟ ترك الأوّل إلى غيره. و أمّا (بَلى) فكأنّه جواب، و ذلك لأنّه لمّا قال: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللهُ﴾ النّمل: ٦٥، فكأنّ قائلًا قال: «ما الأمر كذلك» فقيل له: (بلى) ثمّ استؤنف فقيل: أدرك علمهم في الآخرة. و قد سبق ذكر الاستفهامين فيما تقدّم.

لمّا أخبر سبحانه عن الكفّار أنّهم لا يشعرون متى يُبعثون و أنّهم شاكّون، عقّبه بأنّهم يعلمون حقيقة ذلك يوم القيامة فقال: ﴿بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾ أي تتابع منهم العلم، و تلاحق حتّى كمُل علمهم في الآخرة بما أخبروا به في الدّنيا، فهو على لفظ الماضي و المراد به الاستقبال، أي يتدارك. و من قرأ (أَدرك) فمعناه سيُدرك علمهم هذه الأشياء في الآخرة حين لا ينفعهم العلم. ﴿بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا﴾ في الدّنيا عن ابن عبّاس، و المعنى: أنّ ما جهلوه في الدّنيا و سقط علمه عنهم علموه في الآخرة [ثمّ نقل قول السُّدّيّ و مُقاتل و قال:]

و قيل: إنّ هذا على وجه الاستفهام، فحذف الألف و المراد به النّفي، يعني أنّه لم يُدرك علمهم بالآخرة و لم يبلغها علمهم. و قيل: معناه أدرك هذا العلم جميع العقلاء لو تفكّروا و نظروا، لأنّ العقل يقتضي أنّ الإهمال قبيح فلابدّ من تكليف، و التّكليف يقتضي الجزاء، و إذا لم يكن ذلك في الدّنيا فلابدّ من دار الجزاء.

و قيل: إنّ الآية إخبار عن ثلاث طوائف، طائفة أقرّت بالبعث، و طائفة شكّت فيه، و طائفة نفته، كما قال: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَرِيجٍ﴾ ق: ٥ و قوله: ﴿بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ﴾ أي عن معرفتها، و هو جمع عمي و هو الأعمى القلب، لتركه التّدبّر و النّظر.

(٤: ٢٣١)

الزّراريّ: فإن قيل: قوله تعالى: ﴿بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾ أو (أَدْرَكَ) على اختلاف القراءتين، هل مرجع الضّمير فيه و فيما قبله واحد أم لا؟ و كيف مطابقة الإضراب لما قبله، و مطابقته لما بعده من الإضرابين؟ و كيف وصفهم بنفي الشّعور، ثمّ بكمال العلم، ثمّ بالشّكّ، ثمّ بالعمى؟

قلنا: مرجع الضّمير في قوله تعالى: ﴿بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ﴾ هو الكفّار فقط، و فيما قبله جميع من في السّماوات و الأرض. و قوله تعالى: ﴿بَلِ ادَّارَكَ﴾ معناه بل تتابع و تلاحق و اجتمع، كقوله تعالى: ﴿حَتّٰى إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا﴾ الأعراف: ٣٨، و أصله تدارك، فأدغم التّاء في الدّال، و قوله تعالى: (بَلْ أَدْرَكَ) معناه بل كمُل و انتهى.

و قال السُّدّيّ: يريد اجتمع علمهم يوم القيامة فلم يشكّوا و لم يختلفوا.

و مطابقة الإضراب الأوّل لما قبله أنّ الّذين لا يشعرون وقت البعث لمّا كانوا فريقين، فريق منهم لا يعلمون وقت البعث مع علمهم أنّه يوجد لا محالة و هم المؤمنون، و فريق منهم لا يعلمون وقته لإنكارهم أصل وجوده، أفرد الفريق الثّاني بالذّكر بقوله تعالى: ﴿بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾ تأكيدًا لنفي علمهم

في الدّنيا، كأنّه تعالى قال: بل فريق منهم لا يعلمون شيئًا من أمر البعث في الدّنيا أصلًا، ثمّ أضرب عن الإخبار بتتابع علمهم و تلاحقه بحقيقة البعث في الآخرة إلى الإخبار عن شكّهم في الدّنيا في أمر البعث و السّاعة، مع قيام الأدلّة الشّرعيّة على وجودها لا محالة. و أمّا وصفهم بنفي الشّعور ثمّ بكمال العلم ثمّ بالشّكّ ثمّ بالعمى، فلا تناقض فيه، لاختلاف الأزمنة أو لاختلاف متعلّقات تلك الأمور الأربعة، وهي الشّعور و العلم و الشّكّ و العمى. (٢٥٩١)

أبو حَيّان: [نحو الطّبريّ و الزّمخشريّ في القراءة ومعانيها إلى أن قال:]

و أمّا قراءة من قرأ (بلى) بحرف الجواب الّذي يدلّ (بل) فقال أبو حاتم: إن كان (بلى) جوابًا لكلام تقدّم، جاز أن يستفهم به، كأنّ قومًا أنكروا ما تقدّم من القدرة، فقيل لهم: (بلى) إيجابًا لما نفوا، ثمّ استؤنف بعده الاستفهام، و عودل بقوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا﴾، بمعنى أم هم في شكّ منها، لأنّ حروف العطف قد تتناوب، و كُفّ عن الجملتين بقوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ﴾. انتهى. يعني أنّ المعنى: أدّارك علمهم بالآخرة أم شكّوا؟ فـ(بل) بمعنى «أم» عودل بها الهمزة. وهذا ضعيف جدًّا، وهو أن يكون (بل) بمعنى «أم» وتعادل همزة الاستفهام. (٧: ٩٣)

السّمين: [ذكر القراءات إلى أن قال:] وقرأ سليمان وعطاء ابنا يسار (بَلِ ادَّرَك) بفتح لام (بَلْ) وتشديد الدّال دون ألف بعدها. وتخريجها أنّ الأصل (ادْتَرَك) على وزن «افتعل» فأبدلت تاء «الافتعال» دالًا لوقوعها بعد الدّال.

قال الشّيخ: فصار فيه قلب الثّاني للأوّل كقولهم: اثّرد، وأصله اثترد من الثّرد. انتهى.

قلت: ليس هذا ممّا قلب فيه الثّاني للأوّل لأجل الإدغام كـ«اثّرد» في اثترد، لأنّ تاء «الافتعال» تُبدل دالًا بعد أحرف منها الدّال، نحو «ادّان» في «افتعل» من الدّين، فالإبدال لأجل كون الدّال فاء، لا للإدغام. فليس مثل «اثّرد» في شيء، فتأمّله فإنّه حسن. فلمّا أدغم الدّال في الدّال أدخلت همزة الاستفهام فسقطت همزة الوصل، فصار اللّفظ (أدّرك) بهمزة قطع مفتوحة، ثمّ نقلت حركة هذه الهمزة إلى لام (بل) فصار اللّفظ (بَلَ ادَّرَك) [ثمّ أدام الكلام في توجيه قراءات الأخرى] (٥: ٣٢٤)

الآلوسيّ: ﴿بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾ إضراب عمّا تقدّم على وجه يفيد تأكيده و تقريره، و أصل ﴿ادَّارَكَ﴾ تدارك، فأدغمت التّاء في الدّال و سُكّنت، فاجتُلبت همزة الوصل، و هو من: تدارك بنو فلان، إذا تتابعوا في الهلاك، و هو مراد من فسّر التّدارك هنا بالاضمحلال و الفناء، و إلّا فأصل التّدارك: التّتابع و التّلاحق مطلقًا.

و ﴿فِي الْآخِرَةِ﴾ متعلّق بـ﴿عِلْمُهُمْ﴾ و العلم يتعدّى بـ«في» كما يتعدّى بالباء، و هي حينئذ بمعنى الباء، كما نصّ عليه الفرّاء و ابن عطيّة و غيرهما. و المعنى بل تتابع علمهم في شأن الآخرة الّتي ما ذُكر من البعث حال من أحوالها حتّى انقطع و فني، و لم يبق لهم علم بشيء ممّا سيكون فيها قطعًا مع توفّر أسبابه،

فهو ترقّ عن وصفهم بجهل فاحش إلى وصفهم بجهل أفحش. و ليس تدارك علمهم بذلك على معنى أنّه كان لهم علم به على الحقيقة فانتفى شيئًا فشيئًا، بل على طريقة المجاز بتنزيل أسباب العلم و مبادئه من الدّلائل العقليّة و السّمعيّة منزلة نفسه، و إجراء ساقطها عن درجة اعتبارهم كلّما لاحظوها، مجرى تتابعها إلى الانقطاع.

و جُوّز أن يكون الكلام على تقدير مضاف، أي اتّدارك أسباب علمهم. و التّدارك مجاز عمّا ذُكر من التّساقط [إلى أن قال:]

و جُوّز أن يكون ﴿ادّارَكَ﴾ بمعنى استحكم و تكامل، و وصفهم باستحكام علمهم بذلك و تكامله من باب التّهكّم بهم، كما تقول لأجهل النّاس: ما أعلمك! على سبيل الهزء، و مآل التّهكّم المذكور نفي علمهم بذلك، كما في الوجه السّابق لكن على الوجه الأبلغ، و الإضرابان من باب التّرقّي من الوصف الفظيع إلى الوصف الأفظع نحو ما تقدّم، و هو وجه حسن، و يشعر كلام بعض المحقّقين بترجيحه على ما ذكرنا أوّلًا.

و جُوّز أيضًا أن يكون المراد بالادّراك الاستحكام لكن على معنى استحكم أسباب علمهم بأنّ القاطعة كائنة لامحالة من الآيات القاطعة و الحجج السّاطعة، و تمكّنوا من المعرفة فضل تمكّن و هم جاهلون في ذلك. و فيه أنّ دلالة النّظم الكريم على إرادة «و هم جاهلون» ليست بواضحة.

و قال الكرمانيّ: «التّدارك: التّتابع، و المراد بالعلم الحكم و القول، و المعنى بل تتابع منهم القول و الحكم في الآخرة، و كثر منهم الخوض فيها، فنفاها بعضهم، و شكّ فيها بعضهم، و استبعدها بعضهم» و فيه ما فيه.

و قيل: إنّ ﴿فِى الْأخِرَةِ﴾ متعلّق بـ﴿ادّارَكَ﴾ و إليه ذهب الزّجّاج و الطُّبرسيّ، و اقتصته بعض الآثار المرويّة عن ابن عبّاس رضي الله تعالى عنهما و المعنى على هذا عند بعضهم: بل استحكم في الآخرة علمهم بما جهلوه في الدّنيا، حيث رأوا ذلك عيانًا، و كان الظّاهر «يدّارك» بصيغة الاستقبال إلّا أنّه عبّر بصيغة الماضي لتحقّق الوقوع.

و قيل: «ادّارك» بمعنى «تدارك» من تداركتُ أمر فلان، إذا تلافيته، و معموله هنا محذوف، أي بل تدارك في الآخرة علمهم ما جهلوه في الدّنيا، أي تلافاه، و حاصل المعنى: بل علموا ذلك في الآخرة حين لم ينفعهم العلم، و التّعبير بصيغة الماضي على ما علمت. و لا يخفى أنّ في وجه ترتيب الإضرابات الثّلاثة حسبما في النّظم الكريم على هذين الوجهين خفاء، فتدبّر [ثمّ ذكر القراءات، و قال:]

فهذه عدّة قراءات فما فيه منها استفهام صريح أو مضمّن فهو إنكار و نفي، و ما فيه «بلى» فقد قال فيه أبو حاتم: إن كان «بلى» جوابًا لكلام تقدّم جاز أن يُستأنف بعده، كأنّ قومًا أنكروا ما تقدّم من القدرة، فقيل لهم «بلى» إيجابًا لما نفوا، ثمّ استؤنف بعده الاستفهام و عودل بقوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِى شَكٍّ مِنْهَا﴾ بمعنى أم هم في شكّ منها، لأنّ حروف العطف قد

تساوت، و كفّ عن الجملتين بقوله تعالى ﴿بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ﴾، يعني أنّ المعنى أدرك علمهم بـ .. حرة .. شكّوا؟ فـ (بل) بمعنى « أم » عودل بها الهمزة. و تعقّبه في « البحر » بأنّ جعل (بَلْ » بمعنى « أم » و معادلتها لهمزة الاستفهام ضعيف جدًّا.

و قال بعض المحقّقين ما فيه « بلى » إثبات لشعورهم، و تفسير له بالإدراك على وجه التّهكّم الّذي هو أبلغ وجوه النّفي و الإنكار. و ما بعده من قوله تعالى ﴿بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ ..﴾ إضراب عن التّفسير مبالغة في النّفي، و دلالة على أنّ شعورهم بها أنّهم شاكّون فيها بل إنّهم منها عمون. فهو على منوال: تحيّة بينهم ضرب وجيع. أو ردّ و إنكار لشعورهم على الإضراب بطاليّ فافهم. (٢٠: ١٣)

نحوه المراغيّ. (٢٠: ١٢)

عزّة دروزة: « تدارك » بمعنى تلاحق و من أوجه التّأويلات العديدة للجملة أنّها بمعنى اجتمع علم و تلاحق في الآخرة، أنّها لن تكون.

أو أنّها بمعنى عجز علمهم عن فهم حكمة الآخرة. [إلى أن قال:]

و في الآية الأولى أمر للنّبيّ ﷺ بأن يقرّر و يقول إنّه ليس من أحد في السّماوات و الأرض غير اللّه يعلم الغيب، و أنّه ليس من أحد يعلم وقت البعث و النّشور. و في الثّانية توكيد بعدم إدراكهم لأمر الآخرة و حكمتها، و شكّهم فيها بسبب ذلك، و أنّهم في عماية تامّة عنها. (٦: ٣١)

ابن عاشور: و قرأ الجمهور ﴿ادَّارَكَ﴾ بهمزة وصل في أوّله و تشديد الدّال على أنّ أصله « تدارك » فأدغمت تاء التّفاعل في الدّال لقرب مخرجيها بعد أن سُكّنت، و اجتُلبت همزة الوصل للنّطق بالسّاكن. قال الفرّاء و شَمِر: « و هو تفاعُل من الدَّرْك بفتحتين و هو اللّحاق ».

و قد ارتبكت اللُّغويّين و المفسّرين حيرة في تصوير معنى الآية على هذه القراءة، تثار منه حيرة للنّاظر في توجيه الإضرابين اللّذين بعد هذا الإضراب، و كيف يكونان ارتقاء على مضمون هذا الانتقال و ذكروا وجوهًا مثقلة بالتّكلّف.

و الّذي أراه في تفسيرها على هذا الاعتبار الأوّل: أنّ معنى « التّدارك » هو أنّ علم بعضهم لحق علم بعض آخر في أمر الآخرة، لأنّ العلم، و هو جنس، لمّا أضيف إلى ضمير الجماعة، حصل من معناه علوم عديدة بعدد أصحاب الجماعات الّتي هي مدلول الضّمير، فصار المعنى: تداركت علومهم بعضها بعضًا.

و ذلك صالح معنيين:

أوّلهما: أن يكون « التّدارك » و هو التّلاحق الّذي هو استعمال مجازيّ يساوي الحقيقة، أي تداركت علوم الحاضرين مع علوم أسلافهم، أي تلاحقت و تتابعت فتلقّى الخلف عن السّلف علمهم في الآخرة، و تقلّدوها عن غير بصيرة و لا نظر، و ذلك أنّهم أنكروا البعث، و يُشعر لذلك قوله تعالى عقبه: ﴿وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا ءَاِذَا كُنَّا تُرَابًا وَ اٰبَاؤُنَا اَئِنَّا لَمُخْرَجُونَ * لَقَدْ وُعِدْنَا هٰذَا نَحْنُ وَ اٰبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ اِنْ هٰذَا اِلَّا اَسَاطِيرُ

الأَوَّلِينَ﴾ النمل ٦٧، ٦٨.

و قريب من هذا قوله تعالى في سورة المؤمنون ٨١: ﴿بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الأَوَّلُونَ﴾

الوجه الثاني: أن يكون «التدارك» مُستعملاً مجازاً مرسلاً في الاختلاط و الاضطراب، لأنّ التدارك و التلاحق يلزمه التداخل، كما إذا لحقت جماعة من النّاس جماعة أخرى، أي لم يرسوا على أمر.

و احتمت أقوالهم اختلافاً يؤذن بتناقضها، فهم ينفون البعث، ثمّ يزعمون أنّ الأصنام تشفعوهم عند الله من العذاب، و هذا يقتضي إثبات البعث و لكنّهم لايصدّقون ثمّ يترددون تارةً بالآخرة ببعض أعمالهم الّتي منها أنّهم كانوا يحبسون الرّاحلة على قبر صاحبها و يتركونها لا تأكل و لا تشرب حتّى تموت، و يزعمون أنّ صاحبها يركبها، و يسمّونها البليّة، فذلك من اضطراب أمرهم في الآخرة.

و فعل المضيّ على هذين الوجهين على أصله، و حرف (في) على هذين الوجهين في تفسيرها على قراءة الجمهور مستعمل في السّببيّة، أي بسبب الآخرة.

و يجوز وجه آخر و هو أن يكون ﴿ادَّارَكَ﴾ مبالغة في «أدرك» و مفعوله محذوفاً، تقديره إدراكهم، أي حصل لهم علمهم بوقت بعثهم في اليوم الّذي يُبعثون فيه، أي يومئذ يوقنون بالبعث، فيكون فعل المضيّ مستعملاً في معنى التّحقّق، و يكون حرف (في) على أصله من الظّرفيّة [إلى أن قال:]

و أقول: قد ثبت في اللّغة أدركت الثّمار، إذا انتهى نضجها، و نسبه في «تاج العروس» للّيث و لابن جنّيّ

و حسبك بإثبات هؤلاء الأثبات. قال الكواشيّ في «تبصرة المتذكّر»: المعنى في علمهم في الآخرة، من أدركت الفاكهة، إذا بلغت النّضج، و ذلك مؤذن بفنائها و زوالها.

فحاصل المعنى على قراءة الجمهور ﴿وَ مَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ و قد تلقّى بعضهم عن بعض ما يعلمون في شأن الآخرة، و هو ما اشتهر عنهم من إنكار الحياة الآخرة، أو قد اضطرب ما يعلمونه في شأن الآخرة، و أنّهم سيعلمون ذلك لامحالة في يوم الدّار الآخرة. (١٩: ٢٩٤)

مَغْنِيَّة: ﴿ادَّارَكَ﴾ تتابع، و المعنى أنّ الأنبياء أخبروا المشركين بالآخرة، فلم يصدّقوا، و لمّا نُشروا و رأوا الآخرة رأي العين علموا أنّ إخبار الأنبياء كان حقّاً و صدقاً، فالتّتابع المقصود هنا أنّ علم المشركين بالآخرة حصل بعد إخبار الأنبياء بها و بعد رؤيتها. (٦: ٣٦)

الطَّبَاطَبَائيّ: قوله تعالى: ﴿ادَّارَكَ﴾ في الأصل تدارك، و التّدارك: تتابع أجزاء الشّيء بعضها بعد بعض، حتّى تنقطع و لايبقى منها شيء، و معنى تدارك علمهم في الآخرة: أنّهم صرفوا ما عندهم من العلم في غيرها حتّى نفد علمهم فلم يبق منه شيء يدركون به أمر الآخرة، على حدّ قوله تعالى: ﴿فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَ لَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَوةَ الدُّنْيَا * ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ﴾ النّجم: ٢٩، ٣٠. لمّا انتهى احتجاجه تعالى إلى ذكر عدم شعور أحد غيره تعالى بوقت البعث و تبكيت المشركين بذلك، رجع إلى بيئة

ﷺ وذكر أنّهم في معزل عن الخطاب بذلك، إذ لا خبر لهم عن شيء من أمور الآخرة فضلًا عن وقت قيام السّاعة. وذلك أنّهم صرفوا ما عندهم من العلم في جهات الحياة الدّنيا فهم في جهل مطبق بالنّسبة إلى أمور الآخرة، بل هم في شكّ من الآخرة يرتابون في أمرها، كما يظهر من احتجاجاتهم على نفيها المبنيّة على الاستبعاد، بل هم منها عمون، والله أعمى قلوبهم عن التّصديق بها والاعتقاد بوجودها.

وقد ظهر بهذا البيان أنّ تكرّر كلمة الإضراب لبيان مراتب الحرمان من العلم بالآخرة وأنّهم في أعلاها، فقوله: ﴿بَلِ ادّٰارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾ أي لا علم لهم بها كأنّها لم تقرع سمعهم. وقوله: ﴿بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْها﴾ أي أنّه قرع سمعهم خبرها وذكر لهم لكنّهم ارتابوا ولم يصدّقوا بها. وقوله: ﴿بَلْ هُمْ مِنْها عَمُونَ﴾ أي إنّهم لم يقطعوا عن الاعتقاد بها من عند أنفسهم وباختيار منهم، بل الله سبحانه أعمى أبصار قلوبهم فصاروا عمين، فهيهات أن يدركوا من أمرها شيئا.

وقيل: المراد بتدارك علمهم تكمّله وبلوغه حدّ اليقين، لتكامل الحجج الدّالّة على حقّيّته. فنصب والجملة مسوقة للتّهكّم. وفيه أنّه لا يلائم ما يتبعه من الإضراب بالشّكّ والعمى. (١٥: ٣٨٦)

المُصْطَفَوِيّ: نفى علم الغيب المطلق عمّن في السّماوات والأرض، ثمّ أكّد جهلهم بذلك بنفي شعورهم بزمان بعثهم. وهذا واحد من المصاديق الضّعيفة للغيب المناسب لهم أن يتوجّهوا إليه ويعلموه، لأنّه أوّل مرحلة من مراحل الغيب، وأوّل قدم في السّير إلى مسيره. ثمّ أشار تعالى إلى أنّ غاية توجّههم وآخر نظرهم الوصول والإحاطة والمعرفة في عالم الآخرة، ولا يتجاوز اجتهادهم في تحصيل العلم بالغيب عن وصوله بالنّسبة إلى عالم الآخرة لهم. ثمّ قال سبحانه في مقام محجوبيّتهم وتناهيهم: بأنّهم في تلك المرحلة أيضًا غير مجتهدين، فإنّهم شاكّون فيها بل إنّهم عمون بالكلّيّة.

والتّعبير بقوله تعالى: ﴿فِي الْآخِرَةِ﴾ لا بالآخرة، إشارة إلى أنّ متعلّق علمهم الّذي يجتهدون في تحصيله، هو مطلق ما يتعلّق بها بنحو الإجمال، وليس تطلّبهم لمعنى معيّن مخصوص، فكيف يتصوّر لهم أن يعرفوا الغيب المطلق؟!

وقد اضطربت تفاسير القوم في هذه الآية الكريمة فاصفح عنها. (٣: ٢٠٣)

فضل الله: أي انقطع علمهم بالآخرة وزال بحيث لم يبق منه شيء، انطلاقًا من استغراقهم في علمهم بالجهات الأخرى من الدّنيا حتّى نفد علمهم، فلم يبق منه شيء يدركون به أمر الآخرة. وعلى هذا الأساس كان علمهم بها ساقطًا كما لو كان موجودًا، ثمّ ذهب باعتبار وجود الاستعداد له وعدم صرفه فيها.

وهناك وجه آخر، وهو أنّ ﴿ادّٰارَكَ﴾ بمعنى تكامل واستحكم، وتطبيق ذلك في معنى الآية على وجهين، في ما ذكره صاحب «الكشّاف». [ثمّ ذكر كلامه وأضاف:]

وقد ناقش صاحب «الميزان» هذا التّفسير، بأنّه

لايلائم ما يتبعه من الإضراب بالشكّ والعمى. ولكنّنا نلاحظ أنّ المعنى الّذي ذكره صاحب «الكشّاف» أقرب إلى جوّ التّعبير؛ وذلك من خلال التأكيد لعلمهم بالآخرة ممّا يتناسب مع توفّر أسبابه، مع عدم وجود قرينة لفظيّة على ما ذكره العلّامة الطّباطبائيّ في «الميزان» من صرف علمهم في أشياء أُخرى بالمستوى الّذي لم يبق منه شيء يدركون به أمر الآخرة.

وعلى ضوء ذلك، ينسجم المعنى المذكور في «الكشّاف» مع الفقرة التالية ﴿بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا﴾ من خلال عدم أخذهم بأسباب العلم، وحيرتهم أمام حديث الأنبياء عن الآخرة، ما يجعلهم في موقع الشّكّ ﴿بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ﴾ لايدركون منها شيئًا، لأنّهم استغرقوا في أجواء اللّهو والعبث، وانصرفوا عن التّفكير في أمر الآخرة، فعاشوا في مواقع العمى الفكريّ والرّوحيّ.

ومن هنا نفهم أنّ هذا التّدرّج في الحديث عنهم ينطلق من دراسة حالتهم النّفسيّة أمام وضوح الدّليل الّذي يفرض الإيمان بالآخرة، ويؤدّي إلى العلم بها، أو يثير التّفكير بها، ما يجعل الانصراف عنه وقوعًا في الشّكّ والعمى عن الحقيقة. (١٧: ٢٣٢)

مكارم الشّيرازيّ: ﴿ادّارك﴾ في الأصل تدارك ومعناه التّتابع أو لحوق الآخر بالأوّل، فمفهوم جملة ﴿بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾ أنّهم لم يصلوا إلى شيء بالرّغم ممّا بذلوه من تفكير، وجمعوا المعلومات في هذا الشّأن لذلك، فإنّ القرآن يُضيف مباشرة بعد هذه الجملة ﴿بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ﴾، لأنّ دلائل الآخرة ظاهرة في هذه الدّنيا، فعودة الأرض الميتة إلى الحياة في فصل الرّبيع، وإزهار الأشجار وإثمارها مع أنّها كانت في فصل الشّتاء جرداء، ومشاهدة عظمة قدرة الخالق في مجموعة الخلق والوجود، كلّها دلائل على إمكان الحياة بعد الموت، إلّا أنّهم كالعمي الّذين لايبصرون كلّ شيء!

وبالطّبع فإنّ هناك تفاسير أُخر للجملة أعلاه، منها أنّ المراد من ﴿ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾ أنّ أسباب التّوصّل للعلم في شأن الآخرة متوافرة ومتتابعة إلّا أنّهم عُمي عنها.

وقال بعضهم: إنّ المراد منها أنّهم عندما تُكشف الحُجُب في يوم الآخرة، فإنّهم سيعرفون حقائق الآخرة بشكل كاف.

إلّا أنّ الأنسب من بين هذه التّفاسير الثّلاثة هو التّفسير الأوّل؛ حيث يناسب بقيّة الجمل في الآية، والبحوث الواردة في الآيات الأُخر! (١٢: ١١٠)

ادّارَكُوا

﴿قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا حَتَّى إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا﴾ الأعراف: ٣٨

ابن عبّاس: اجتمعوا في النّار. (١٢٧)

نحوه زيد بن عليّ (١٩٤)، والقمّيّ (١: ٢٣٠)، والسّجستانيّ (٦٥)، والنّحّاس (٣: ٣٣)، وابن كثير (٣: ١٦٥).

ابن قُتَيْبَة: تداركوا، أُدغمت التاء في الدّال وأُدخلت الألف ليسلم السكون لما بعدها، يريد تتابعوا فيها واجتمعوا. (١٦٧)

الطَّبَريّ: يقول تعالى ذكره: حتّى إذا تداركت الأمم في النّار جميعًا، يعني اجتمعت فيها، يقال: قد ادّاركوا وتداركوا، إذا اجتمعوا، يقول: اجتمع فيها الأوّلون من أهل الملل الكافرة والآخرون منهم. (٥: ١٨٢)

الزّجّاج: أي تداركوا، وأُدغمت التاء في الدّال، فإذا وقفت على قوله: ﴿حتّى إذا﴾ لم تبتدئ حتّى تأتي بألف الوصل فتقول: ﴿ادّاركُوا﴾ فتأتي بألف الوصل لسكون الدّال فيها، ومعنى تداركوا: اجتمعوا. وقوله: ﴿جميعًا﴾ منصوب على الحال، المعنى: حتّى إذا تداركوا فيها مجتمعين. (٢: ٣٣٦)

الثّعلبيّ: أي تلاحقوا ﴿جميعًا﴾ وقرأ الأعمش (حتّى إذا تداركُوا) على الأصل، وقرأ النّخعيّ: (حتّى إذا ادْرَكُوا) مثقّلة الدّال من غير «ألف» أراد افتعلوا[1] من الدّرك. (٤: ٢٣٢)

القَيْسيّ: قوله: ﴿ادّارَكُوا﴾ أصلها: تداركوا، على وزن «تفاعلوا» ثمّ أُدغمت التاء في الدّال فسُكّن أوّل المدغم، فاحتيج إلى ألف الوصل في الابتداء، فثبتت الألف في الخطّ، ولا يستطاع على وزنها مع ألف الوصل، لأنّك تردّ الزّائد أصليًّا، فتقول: لو قدّرت ذلك: «افّاعلوا» فتصير تاء «تفاعلوا» وهي زائدة أصليّة فاء الفعل، لإدغامها في فاء الفعل، وذلك لا يجوز، فإن وزنتها على الأصل جاز فقلت: تفاعلُوا. (١: ٣١٤)

نحوه أبو البركات. (١: ٣٦٠)

الماوَرْديّ: يعني في النّار، أدرك بعضهم بعضًا حتّى استكملوا فيها. (٢: ٢٢١)

الطُّوسيّ: وزن ﴿ادّارَكُوا﴾ «تفاعلُوا» فأُدغمت التّاء في الدّال، فجُلبت ألف الوصل لِيُمكن النّطق بالسّاكن الّذي بعده، ومعناه تلاحقوا. (٤: ٤٢٦)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٢: ٤١٦)، والنّسَفيّ (٢: ٥٢).

الواحديّ: تداركوا وتلاحقوا فيها. (٢: ٣٦٦)

نحوه البَغَويّ (٢: ١٩١)، والزّمَخْشَريّ (٢: ٧٨)، والبَيْضاويّ (١: ٣٤٨)، وأبو السُّعود (٢: ٤٩٣)، والكاشانيّ (٢: ١٩٥)، وشُبّر (٢: ٣٦٣)، والقاسميّ (٧: ٢٦٨٠)

ابن عَطيّة: ﴿ادّارَكُوا﴾ معناه تلاحقوا، ووزنه «تفاعلوا» أصله «تداركوا» أُدغم فجُلبت ألف الوصل. وقرأ أبو عمرو (ادْارَكُوا) بقطع ألف الوصل. قال أبو الفتح: هذا مشكل ولا يسوغ أن يقطعها ارتجالًا فذلك إنّما يجيء شاذًّا في ضرورة الشّعر في الاسم أيضًا، لكنّه وقف مثل وقفة المستذكر، ثمّ ابتدأ فقطع.

وقرأ مُجاهد بقطع الألف وسكون الدّال (ادْرَكُوا) بفتح الرّاء وحذف الألف بعد الدّال بمعنى أدرك بعضهم بعضًا، وقرأ حُمَيْد (أُدْرِكُوا) بضمّ الهمزة وكسر الرّاء، أي أُدخلوا في إدراكها. وقال مكّيّ في

---

(١) كذا!

قراءة مُجاهد إنّها ﴿ادّركوا﴾ بشدّ الدّال المفتوحة وفتح الرّاء قال: وأصله «إذتركوا»[1] ووزنها: «افتعلوا».

وقرأ ابن مسعود والأعمش (تداركوا) ورُويت عن أبي عمرو، وقرأ الجمهور (حتّى إذا ادّاركوا) بحذف ألف (إذا) لالتقاء السّاكنين (٢: ٣٩٩)

نحوه أبو الفُتوح (٨: ١٨٨)، والعُكبَريّ (١: ٥٦٦)، والقُرطبيّ (٧: ٢٠٤)، وأبو حيّان (٤: ٢٩٦)، والبُرُوسَويّ (٣: ١٥٩)، والآلوسيّ (٨: ١١٦) وابن عاشور (٨: ٩٣).

الفَخر الرّازيّ: أي تداركوا، بمعنى تلاحقوا واجتمعوا في النّار، وأدرك بعضهم بعضًا، واستقرّ معه (١٤: ٧٣)

مثله النّيسابوريّ (٨: ١١١)، ونحوه الخازن (٢: ١٨٧)، والشّربينيّ (١: ٤٧٤)، والشّوكانيّ (٢: ٢٥٥)، ورشيد رضا (٨: ٤١٤)، والمراغيّ (٨: ١٤٩) وعزّة دروزة (٢: ١٢٧)، وحسنين مخلوف (١: ٢٥٨)، وفضل الله (١٠: ١١٤).

السّمين: [نحو ابن عطيّة وأضاف:]

قال مكّيّ: ولا يستطاع اللّفظ بوزنها مع ألف الوصل، لأنّك تردّ الزّائد أصليًّا فتقول: «افّاعلوا»، فتصير تاء «تفاعل» فاء الفعل لإدغامها في فاء الفعل، وذلك لا يجوز، فإن وزنتها على الأصل فقلت «تفاعلوا» جاز. قلت: هذا الّذي ذكره من كونه لا يمكن وزنه إلّا بالأصل وهو تفاعلوا ممنوع قوله: لأنّك تردّ الزّائد أصليًّا، قلنا: لا يلزم ذلك، لأنّا نزنه بلفظه مع همزة الوصل، ونأتي بتاء «التّفاعل» بلفظها، فنقول: وزن ﴿ادّاركوا﴾ اتّفاعلوا، فيُلفَظ بالتّاء اعتبارًا بأصلها لا بما صارت إليه حال الإدغام. (٣: ٢٦٦)

مغْنِيّة: أي تلاحقوا، وأدرك بعضهم بعضًا، وعندها يبدأ الخصام والجدال. (٣: ٣٢٦)

الطّباطبائيّ: أي تداركوا، أي أدرك بعضهم بعض اللّاحقين السّابقين، أي اجتمعوا في النّار جميعًا (٨: ١١٣)

عبد الكريم الخطيب: أي إذا أدرك بعضهم بعضًا، ولحق آخرهم بأوّلهم في ساحة الحساب والجزاء. (٤: ٣٩٧)

الدَّرْك

﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا﴾ النّساء: ١٤٥

ابن مسعود: إنّ المنافقين في توابيت من حديد مُقفَلة عليهم في النّار.

[وفي رواية] توابيت من نار تُطبَق عليهم (الطّبريّ ٤: ٣٣٦)

أبو هريرة: في توابيت تُرْتَجُ عليهم. (الطّبريّ ٤: ٣٣٦)

بيت مُقفَل عليهم، توقد فيه النّار من فوقهم ومن تحتهم. (البغويّ ١: ٧١٥)

---

(١) في الأصل «إذتركو».

ابن عبّاس: في النّار لقبح شرورهم ومكرهم وخيانتهم مع النّبيّ ﷺ وأصحابه. (٨٤)

يعني في أسفل النّار (الطّبريّ ٤: ٣٣٦)

الدّرك لأهل النّار كالدّرج لأهل الجنّة، إلّا أنّ الدّرجات بعضها فوق بعض، والدّركات بعضها أسفل من بعض (أبو حيّان ٣: ٣٨٠)

نحوه الضّحّاك. (الواحديّ ٢: ١٣٣)

زيد بن عليّ عليه السلام: جهنّم أدراك، معناه منازل وأطباق. ويقال: إنّها توابيت من حديد مبهمة، معناه مقفلة عليهم. (١٧٥)

الفرّاء: يقال: الدّرك والدّرك: أي أسفل درج في النّار. (١: ٢٩٤)

أبو عُبَيْدَة: جهنّم أدراك، أي منازل وأطباق، ويقال: للحبل الّذي قد عجز عن بلوغ الرّكيّة أعطني دركًا أصل به. (١: ١٤٢)

جهنّم أدراك، أي منازل، وكلّ منزل منها درك. ومثله الأخفش. (الواحديّ ٢: ١٣٣)

الطّبريّ: إنّ المنافقين في الطّبق الأسفل من أطباق جهنّم، وكلّ طبق من أطباق جهنّم درك.

وفيه لغتان: درك بفتح الرّاء، ودرْك بتسكينها، فمن فتح الرّاء جمعه في القلّة: أدراك، وإن شاء جمعه في الكثرة: الدّروك، ومن سكّن الرّاء قال: ثلاثة أدرك، وللكثير: الدّروك.

وقد اختلفت القرّاء في قراءة ذلك، فقرأته عامّة قرّاء المدينة والبصرة (في الدّرَك) بفتح الرّاء، وقرأته عامّة قرّاء الكوفة بتسكين الرّاء.

وهما قراءتان معروفتان، فبأيّتهما قرأ القارئ فمصيب، لاتّفاق معنى ذلك، واستفاضة القراءة بكلّ واحدة منهما في قرّاء الإسلام. غير أنّي رأيت أهل العلم بالعربيّة يذكرون أنّ فتح الرّاء منه في العرب أشهر من تسكينها، وحكوا سماعًا منهم: «أعطني دركًا أصل به حبلي» وذلك إذا سأل ما يصل به حبله الّذي قد عجز عن بلوغ الرّكيّة. [إلى أن قال:]

عن ابن جُرَيْج قال لي عبد الله بن كثير: سمعنا أنّ جهنّم أدراك: منازل. (٤: ٣٣٦)

نحوه الفارسيّ في الحجّة (٢: ٩٦)، وأبو زُرْعة (٢١٨).

الزّجّاج: نحو الطّبريّ في نصّ القراءة، ثمّ قال: واللّغتان حكاهما جميع أهل اللّغة، إلّا أنّ الاختيار فتح الرّاء، لإجماع المدنيّين والبصريّين عليها، وأنّ أحدًا من المحدّثين ما رواها إلّا (الدّرَك) بفتح الرّاء، فلذلك اخترنا الدّرَك. (٢: ١٢٤)

البلخيّ: يجوز أن يكون الأدراك منازل بعضها أسفل من بعض بالمسافة، ويجوز أن يكون ذلك إخبارًا عن بلوغ الغاية في العقاب والإهانة، كما يقال: بلغ فلان السّلطان الحضيض، وبلغ فلان العرش، ويريدون بذلك علوّ المنزلة وانحطاطها لا المسافة. (الطّوسيّ ٣: ٣٦٨)

القمّيّ: نزلت في عبد الله بن أُبيّ وجرت في كلّ منافق ومشرك. (١: ١٥٧)

السّجستانيّ: النّار دركات، أي طبقات بعضها فوق بعض. (٤٧)

النّحّاس: [ذكر قول ابن مسعود وقال:]

وفي الحديث: «من نار ثمّ تطبق عليهم»

والأدراك في اللّغة: المنازل والطّبقات. (٢: ٢٢٥)

الثّعلبيّ: يعني في أسفل درج من النّار، والدّرْك والدّرَك لغتان مثل الطّعْن والطّعَن، والنّهْر والنّهَر واليبْس واليبَس. (٣: ٤٠٥)

نحوه البغويّ (١: ٧١٥)، والميبديّ (٢: ٧٣٨)

الطّوسيّ: [نحو الطّبريّ في القراءة وأضاف:]

ومعنى الآية الإخبار من الله أنّ المنافقين في الطّبق الأسفل من النّار. [ثمّ نقل بعض الأقوال وقال:]

وليس يمتنع أن يجعل الله قومًا من الكفّار في الدّرك الأسفل، كفرعون وهامان وأبي جهل، فإنّ هؤلاء أعظم كفرًا من المنافقين، وليس في إخبار الله أنّ المنافقين هناك ما يمنع أن يكون غيرهم فيه أيضًا، وإن تفاضلوا في العقاب.

قال ابن جُرَيْج: هذه الآيات نزلت في عبد الله بن أُبيّ وأصحابه. (٣: ٣٦٨)

نحوه الطّبْرِسيّ. (٢: ١٣٠)

الزّمَخْشَريّ: ﴿الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ﴾: الطّبق الّذي في قعر جهنّم، والنّار سبع دركات، سمّيت بذلك لأنّها متداركة متتابعة بعضها فوق بعض، وقرئ بسكون الرّاء، والوجه التّحريك لقولهم: أدراك جهنّم.

فإن قلت: لِمَ كان المنافق أشدّ عذابًا من الكافر؟

قلت: لأنّه مثله في الكفر، وضمّ إلى كفره الاستهزاء بالإسلام وأهله ومداجاتهم. (١: ٥٧٥)

نحوه البَيْضاويّ (١: ٢٥٢)، والخازن (١: ٥١١)، وأبو السُّعود (٢: ٢١١)، والكاشانيّ (١: ٤٧٦)، والبُرُوسَويّ (٢: ٣٠٩)، والآلوسيّ (٥: ١٧٧)، والقاسميّ (٥: ١٦٢٢)، وحسنين مخلوف (١: ١٧٦)

ابن عَطيّة: ﴿فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ﴾ من نار جهنّم وهي أدراك بعضها فوق بعض سبعة طبقة، على طبقة أعلاها هي جهنّم، وقد يسمّى جميعها باسم الطّبقة العليا، فالمنافقون الّذين يظهرون الإيمان ويبطنون الكفر، هم في أسفل طبقة من النّار، لأنّهم أسوأ غوائل من الكفّار، وأشدّ تمكّنًا من أذى المسلمين. [ثمّ ذكر القراءات والأقوال] (٢: ١٢٨)

الفخر الرّازيّ: قال اللّيث: الدّرك أقصى قعر الشّيء كالبحر ونحوه، فعلى هذا المراد بـ﴿الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ﴾ أقصى قعر جهنّم، وأصل هذا من الإدراك بمعنى اللّحوق، ومنه إدراك الطّعام وإدراك الغلام، فالدّرك ما يلحق به من الطّبقة، وظاهره أنّ جهنّم طبقات، والظّاهر أنّ أشدّها أسفلها.

قرأ حمزة والكسائيّ وحفص عن عاصم ﴿فِي الدَّرْكِ﴾ بسكون الرّاء، والباقون بفتحها، قال أبو حاتم: جمع الدّرَك: أدراك، كقولهم: جمل وأجمال، وفرس وأفراس، وجمع الدّرْك: أدْرُك، مثل فَلْس وأفلُس، وكَلْب وأكلُب. (١١: ٨٧)

القُرطُبيّ: [ذكر القراءات وبعض الأقوال ثمّ قال:]

فالمنافق في الدّرك الأسفل ــ وهي الهاوية ــ لغلظ كفره وكثرة غوائله، وتمكّنه من أذى المؤمنين. وأعلى الدّركات جهنّم، ثمّ لظى، ثمّ الحُطَمة، ثمّ السّعير، ثمّ سقر

ثمّ الجحيم ثمّ هاوية وقد يسمّى جميعها باسم الطّبقة الأولى، أعاذنا الله من عذابها بمنّه وكرمه (٥- ٤٢٥)

نحوه الشّوكانيّ (١١- ٦٧٥)

النّيسابوريّ: أي في أقصى قعرها، فإنّ القعر الأخير من النّار دَرْك ودَرَك، ومع ذلك وُصف بالأسفل. ودركات النّار منازلها نقيض درجات الجنّة، فبيّن أنّ المنافق في غاية البُعد ونهاية الطّرد عن حضرة الله تعالى وأنّه مع فرعون، لأنّ ﴿الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ﴾ أشدّ العذاب، وقد قال عزّ من قائل ﴿ادْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ المؤمن: ٤٦ (٦- ٥)

ابن جُزَيّ: أي في الطّبقة السُّفلى من جهنّم، وهي سبع طبقات وفي ذلك دليل على أنّهم شرّ من الكفّار (١- ٢٦١)

أبو حيّان: [ذكر الأقوال والقراءتين إلى أن قال:]

قال بعضهم: ذهب عاصم إلى أنّ «الفتح» إنّما هو على أنّه جمع دَرَكة كبقرة وبقر.

ولا يلزم ما ذكره من التّأنيث، لأنّ الجنس المميّز مفرده بهاء التّأنيث يؤنّث في لغة الحجاز، ويذكّر في لغة تميم ونجد، وقد جاء القرآن بهما إلّا ما استثني لأنّه ينحتم فيه التّأنيث أو التّذكير، وليس دَرَكة ودَرَك من ذلك، فعلى هذا يجوز تذكير الدَّرَك وتأنيثه (٣- ٣٨٠)

نحوه السّمين (٢- ٤٤٩)

ابن كثير: أي يوم القيامة جزاء على كفرهم الغليظ (٢- ٤٢٦)

الشِّربينيّ: أي البطن الأسفل من النّار، أي لأنّ ذلك أخفى ما في النّار وأستره وأخبثه، كما أنّ كفرهم أخفى الكفر وأخبثه وأستره (١- ٣٤)

رشيد رضا: ﴿الدَّرْكِ﴾ -بسكون الرّاء وبه قرأ الكوفيّون، وبفتحها وبه قرأ الباقون- عبارة عن الطّبقة أو الدّرجة من الجانب الأسفل، لأنّ هذه الطّبقات متداركة متتابعة، ودلّ هذا على أنّ دار العذاب في الآخرة ذات دركات بعضها أسفل من بعض، كما أنّ دار النّعيم درجات بعضها أعلى من بعض نسأل الله أن يحشرنا مع المقرّبين من أهلها.

وإنّما كان المنافقون في الدَّرك الأسفل من النّار، لأنّهم شرّ أهلها، بما جمعوا بين الكفر والنّفاق ومخادعة الله والمؤمنين وغشّهم، فأرواحهم أسفل الأرواح، وأنفسهم أخسّ الأنفس. وأكثر الكفّار قد أفسد فطرتهم التّقليد، وغلب عليهم الجهل بحقيقة التّوحيد فهم مع إيمانهم بالله يُشركون به غيره، باتّخاذهم شفعاء عنده، ووسطاء بينهم وبينه، قياسًا على معاملة ملوكهم المستبدّين، وأمرائهم الظّالمين (٥- ٤٧٤)

نحوه المراغيّ (٥- ١٩٠)

ابن عاشور: و﴿الدَّرْكِ﴾ اسم، جمع دَرَكة، ضدّ الدّرج اسم، جمع درجة. والدَّرَكة المنزلة في الهبوط فالشّيء الّذي يُقصد أسفله تكون منازل التّدلّي إليه دركات، والشّيء الّذي يُقصد أعلاه تكون منازل الرّقيّ إليه درجات، وقد يطلق الاسمان على المنزلة الواحدة باختلاف الاعتبار. وإنّما كان المنافقون في الدَّرك الأسفل، أي في أذلّ منازل العذاب، لأنّ كفرهم أسوأ الكفر لما حفّ به من الرّذائل

وقرأ الجمهور: (في الدَّرَك) بفتح الرّاء، على أنّه اسم، جمع دَرَكة ضدّ الدّرجة

وقرأ عاصم، وحمزة، والكِسائيّ، وخلف، بسكون الرّاء وهما لغتان. وفتح الرّاء هو الأصل، وهو أشهر (٤: ٢٩٢)

دَرَكًا

وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى

طه ٧٧

ابن عبّاس: ادراك فرعون (٢٦٤)

لاتخاف من آل فرعون دَرَكًا ولا تخشى من البحر غرقًا (الطّبريّ ٨: ٤٣٧)

نحوه الزّجّاج (٣: ٣٧٠)

قَتادة: لاتخاف أن يدركك فرعون من بعدك، ولاتخشى الغرق أمامك. (الطّبريّ ٨: ٤٣٧)

ابن جُرَيْج: قال أصحاب موسى: هذا فرعون قد أدركنا، وهذا البحر قد غشينا، فأنزل الله ﴿لَا تَخَافُ دَرَكًا﴾ أصحاب فرعون، ولاتخشى من البحر وحلًا (الطّبريّ ٨: ٤٣٧)

ابن قُتَيْبَة: أي لحاقًا (٢٨١)

نحوه السّجستانيّ (١٢١)

الطّبَريّ: يعني: لاتخاف من فرعون وجنوده أن يدركوك من ورائك، ولاتخشى غرقًا من بين يديك ووحلًا (٨: ٤٣٨)

الطُّوسيّ: معناه لاتخف أن يُدركك فرعون، ولاتخش الغرق من البحر ـ في قول ابن عبّاس وقتادة ـ وقيل معناه: لاتخف لحوقًا من عدوّك، ولاتخش الغرق من البحر الّذي انفرج عنك. والمعنيان متقاربان. وكان سبب ذلك أنّ أصحاب موسى قالوا له: هذا فرعون قد لحقنا، وهذا البحر قد غشينا، يعني اليمّ، فقال الله تعالى: ﴿لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى﴾. (٧: ١٩٣)

الواحديّ: أي لاتخاف أن يُدركك فرعون من خلفك (٣: ٢١٦)

نحوه البغويّ (٣: ٢٧٠)، والخازن (٤: ٢٢٣)، والقاسميّ (١١: ٤١٩٧).

الزّمَخْشَريّ: وقرأ أبوحَيْوَة: (دَرْكًا) بالسّكون، والدَّرَك والدَّرْك اسمان من الإدراك، أي لايُدركك فرعون وجنوده، ولا يلحقونك. (٢: ٥٤٧)

نحوه ابن عطيّة (٤: ٥٥)، والنّسفيّ (٣: ٦٠)، والنّيسابوريّ (١٦: ١٤٧)، وأبوحيّان (٦: ٢٦٤)، والسّمين (٥: ٤٤)، والآلوسيّ (١٦: ٢٣٦)

القُرطُبيّ: أي لحاقًا من فرعون وجنوده (١١: ٢٢٨)

نحوه عبد الكريم الخطيب. (٨: ٨١١)

البَيْضاويّ: حال من المأمور، أي آمنًا أن يُدرككم العدوّ، أو صفة ثانية والعائد محذوف. (٢: ٥٦)

نحوه أبو السُّعود (٤: ٢٩٧)، والكاشانيّ (٣: ٣٠٣)، والبُرُوسويّ (٥: ٤٠٩)، وشُبّر (٤: ١٦٣)، والشّوكانيّ (٣: ٤٧٣)

ابن عاشور «الدَّرَك بفتحتين: اسم مصدر الإدراك، أي لا تخاف أن يدركك فرعون». (١٦: ٥٦)

الأصول اللُّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة: الدَّرَك: القطعة من الحبل تُقرن بالأخرى، والجمع: أدراك ودَرَكَة ودُرُوك.

والدَّرَك: حبل يصنع من شعر أو غيره، يُربط به طرف الطُّنُب، ثمّ يُجعل في حلقة المِظَلّة لئلّا يقطع الطُّنُب.

والدَّرَك: قطعة حبل يُشدّ في طرف الرِّشاء إلى عُروة الدَّلو، فيكون هو الّذي يلي الماء فلا يعفن الرِّشاء.

والدَّرَكة: القطعة الّتي توصل في الحبل إذا عجز أو في الحزام.

والدَّرَكة: حلقة الوتر الّتي تقع في الفرضة، وهي أيضًا سير يُوصَل بوتر القوس العربيّة.

والدَّرَك: أسفل كلّ شيء ذي عمق كالرَّكيّة ونحوها، وهو الدَّرْك أيضًا، فهو يُدرك فيه الماء، يقال: أدركوا ماء الرَّكيّة إدراكًا. وقال الإمام عليّ ﷺ في صفة القرآن: «وبحر لا يُدرك قعره، ومنهاج لا يُضلّ نهجه».[1]

والدَّرَك: أقصى قعر جهنّم من أدراكها السَّبعة، ودَرَكات النّار: منازل أهلها. قال ابن فارس: «هي منازلهم الّتي يُدركونها ويلحقون بها».

والتَّدريك من المطر: أن يُدارك القطر، كأنّه يُدرك بعضه بعضًا.

والمُدارِك: الّذي يُمطر بعد آخر قد كان له ثرى، وكان قبل ذلك بشهر أو نحوه، يقال: تدارك الثَّريان، أي أدرك المطر الثّاني المطر الأوّل، أو أدرك ثرى المطر ثرى الأرض.

والدَّرْك والدَّرَك: اللَّحاق والوصول إلى الشّيء، وهو اسم من الإدراك، يقال: أدركتُ الرّجل إدراكًا ودَرْكًا، أي لحقتُه، فهو مُدْرَك وأنا مُدْرِك ودَرّاك، ورجل مُدْرِكة: سريع الإدراك، ومشيتُ حتّى أدركتُه، وعشتُ حتّى أدركتُ زمانه، وأدركته ببصري: رأيتُه، وتدارك القوم وادّاركوا واّدّركوا: تلاحقوا، أي لحق آخرهم أوّلهم، وأدرك الطَّريدة: لحق بها، فهي دريكة، وما لك في هذا دَرَك: لحاق، ودَراكِ: أدرِكْ، اسم لفعل الأمر، واستدرك الشّيء بالشّيء: حاول إدراكه به، واستدرك ما فات وتداركه.

والمتدارك من القوافي والحروف المتحرّكة: ما اتّفق متحرّكان بعدهما ساكن، مثل «فعُو» وأشباه ذلك.

والدِّراك: جري الفرس ولحاقه الوحش، يقال: فرس دَرَك الطَّريدة، أي يُدركها.

والدِّراك: المداركة، وهو إتباع الشّيء بعضه على بعض في الأشياء كلّها، يقال: دارك الرّجل صوته، أي تابعه، وطعنه طعنًا دِراكًا متداركًا: تباعًا واحدًا إثر واحد.

والدَّرَك: التَّبعة، يقال: ما لحقك من دَرَك فعليَّ خلاصه.

---

(١) ـ نهج البلاغة ـ الخطبة (١٩٨)

و الدَّرْك إدراك الحاجة و طَلِبَة يقال. بكُرٍ فيه درك

و الإدراك: بلوغ وقت الشيء و انتهاؤه يقال أدرك الشجر و غيره، أي آن أن يؤكل أو يُشرب. و أدرك الثمر بلغ. و أدرك الغلام و الجارية إدراكًا بلغا. و غلام مُدرِك و غلمان مداريك

٢ ـ أصرّ العَدنانيّ على أنّ الدَّرَج كالدَّرْك في السّفل و الانحدار، رغم استشهاده بما يخالف رأيه من القرآن و اللغة. فتشبّث بقول الألوسيّ في «كشف الطرّة»: «ما ينحدر فيه يرتقى فيه أيضًا». و طوى كشحه عمّا قاله أهل التفسير و اللغة و الحديث و التحقيق. كابن دُرَيْد و الجوهريّ و الأزهريّ و ابن الأثير و الراغب و الفيروزابادي في «البصائر» و الزّبيديّ في «التاج» و غيرهم. فقد أجمعوا على القول: النار دركات و الجنة درجات، و زعم أنّ هذا القول حديث شريف، و هو وَهْم منه أيضًا

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها مجرّدًا الاسم مرّتين (درْك) و (دَرَك)، و مزيدًا من الإفعال «الماضي» مرّة، و «المضارع» ٢ مرات، و اسم المفعول (مُدْرَكُون) مرّة، و من التفاعل «الماضي» مرّة، و من الافتعال «الماضي» مرّتين في ١١ آية

١ ـ دَرْك و دَرَك

١ ـ ﴿... فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى﴾ طه ٧٧

٢ ـ ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ...﴾ النّساء ١٤٥

٢ ـ الإدراك

٣ ـ ﴿... حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ...﴾ يونس ٩٠

٤ ـ ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ...﴾ يس ٤٠

٥ ـ ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ الأنعام ١٠٣

٦ ـ ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ...﴾ النّساء ٧٨

٧ ـ ﴿... وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللهِ...﴾ النّساء ١٠٠

٨ ـ ﴿فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ الشّعراء ٦١

٣ ـ تدارك

٩ ـ ﴿لَوْلَا أَنْ تَدَارَكَهُ نِعْمَةٌ مِنْ رَبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ﴾ القلم ٤٩

١٠ ـ ﴿بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا...﴾ النّمل ٦٦

١١ ـ ﴿... حَتَّى إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرَاهُمْ لِأُولَاهُمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا...﴾ الأعراف ٣٨

و يلاحظ أوّلًا أنّ فيه محورين: المجرّد، و المزيد و المجرّد لم يأت منه سوى لفظين: دَرْك، و دَرَك، في

آيتين: مكّيّة ومدنيّة، والأولى راجع إلى الدّنيا – وهو مصدر أو اسم مصدر – والثّاني إلى الآخرة وهو اسم وفي كلّ منهما بُحُوثٌ

في (١) ﴿وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا اِلَى مُوسَى اَنْ اَسْرِ بِعِبَادِى فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِى الْبَحْرِ يَبَسًا لَاتَخَافُ دَرَكًا وَلَاتَخْشَى﴾

١ – قالوا في معناها: لاتخاف من آل فرعون دَرَكًا ولاتخشى من البحر غرقًا، لاتخاف أن يُدركك فرعون من بعدك، ولاتخشى الغرق أمامك، لاتخاف من فرعون وجنوده أن يُدركوك من ورائك، ولاتخشى غرقًا بين يديك. وقال ابن جُرَيْج – ونحوه الطّبَريّ –: «قال أصحاب موسى: هذا فرعون قد أدركنا، وهذا البحر قد غشينا، فأنزل الله ﴿لَاتَخَافُ دَرَكًا﴾ أصحاب فرعون ولاتخشى من البحر وَحَلًا» ونحوها لآخرون.

٢ – فقد بان أنّ الآية تُحدِّث جزءً من حديث موسى وفرعون، حين توجّه موسى وأصحابه نحو البحر، وبعدها ﴿فَاَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِ فَغَشِيَهُمْ مِنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ * وَاَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدٰى﴾ وجاء هذا الحديث في سبع آيات أخرى لاحظ «س ر ي» في المعجم هذا الاستعمال القرآنيّ.

٣ – وفي قراءتها قال الزّمخشريّ – ونحوه آخرون –: «وقرأ أبو حَيْوَة (دَرْكًا) بالسّكون، والدَّرَك والدَّرْك اسمان من الإدراك، أي لايُدركك فرعون وجنوده ولايلحقونك».

٤ – وفي إعرابه، قال البَيضاويّ – ونحوه آخرون –: «حال من المأمور، أي آمنًا أن يُدرككم العدوّ، أو صفة ثانية والعائد محذوف».

والمراد أنّ جملة ﴿لَاتَخَافُ﴾ حال عن فاعل ﴿فَاضْرِبْ﴾، لا أنّ لفظ ﴿دَرَكًا﴾ حال، فإنّه مفعول لفعل ﴿لَاتَخَافُ﴾.

وفي (٢): ﴿اِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِى الدَّرْكِ الْاَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا﴾، وقبلها: ﴿يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَاتَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ اَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ اَتُرِيدُونَ اَنْ تَجْعَلُوا لِلّٰهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا﴾، وبعدها ﴿اِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَاَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللّٰهِ وَاَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلّٰهِ فَاُولٰئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِينَ اَجْرًا عَظِيمًا﴾

والمستفاد من هذه الآيات الثّلاث أنّ بعض المؤمنين كانوا يتّخذون من الكافرين – وهم مشركو مكّة أو اليهود في المدينة، وكلاهما منصوص عليهما في القرآن – أولياء وأحبّاء لهم، فنهاهم الله عن ذلك وعدّه نفاقًا، وأنّ المنافقين في الدّرك الأسفل من النّار في الآخرة – أو في البرزخ أيضًا – واستثنى منهم من تاب وأصلح واعتصم بالله وأخلص دينه لله، وهذه خصال شاقّة للخلاص من النّفاق قلّما يتحقّق للمنافق بعضها فضلًا عن جميعها.

١ – قالوا في ﴿الدَّرْكِ الْاَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾: «في توابيت من حديد مُقفلة عليهم في النّار» توابيت من نار تُطبَق عليهم – وهذا في رواية – في توابيت تُرتَج عليهم، بيت مُقفل عليهم، توقد فيه النّار من فوقهم ومن تحتهم في أسفل النّار، في الطّبقة السُّفلى من جهنّم.

في الطّبق الأسفل من أطباق جهنّم، وكلّ طبق من أطباق جهنّم دركٌ النّار دركات، أي طبقات بعضها فوق بعض. أسفل برج من النّار. الدّرك الأسفل الطّبق الّذي في قعر جهنّم، والنّار سبع دركات. من نار جهنّم، وهي أدراك بعضها فوق بعض، سبعة طبقة على طبقة، أعلاها هي جهنّم، وقد سمّي جميعها باسم الطّبقة العُليا

وقد حكى الفخر الرّازيّ عن اللّيث أنّه قال «الدّرك أقصى قعر الشّيء كالبحر ونحوه -ثمّ قال - فعلى هذا المراد بالدّرك الأسفل أقصى قعر جهنّم والظّاهر أنّ جهنّم طبقات، والظّاهر أنّ أشدّها أسفلها»

وقال النّيسابوريّ «وُصف بالأسفل ودركات النّار منازلها، نقيض درجات الجنّة .»

وقال الشّربينيّ «أي البطن الأسفل من النّار، أي لأنّ ذلك أخفى ما في النّار وأستره وأخبثه، كما أنّ كفرهم أخفى الكفر وأخبثه وأستره»، ونحوها غيرهم.

ولا يعلم حقيقتها غير الله تعالى ومن أوحى إليهم، ولا يجوز تعيينها من دون نصّ عن المعصوم.

٢ -وقال ابن عاشور في «الدّرك» و«الدّرج»: «والدّرك اسم، جمع دَرَكة، ضدّ الدّرج اسم، جمع درجة والدّركة: المنزلة في الهبوط. فالشّيء الّذي يُقصد أسفله تكون منازل التّدلّي إليه دركات، والشّيء الّذي يُقصد أعلاه تكون منازل الرّقيّ إليه درجات وقد يُطلق الاسمان على المنزلة الواحدة باختلاف الاعتبار..»

٣ -وقد طرح الزّمخشريّ -ونحوه غيره- سؤالًا وجوابًا، فقال «إن قلت لِمَ كان المنافق أشدّ عذابًا من الكافر؟

قلت: لأنّه مثله في الكفر، وضمّ إلى كفره الاستهزاء بالإسلام وأهله ومداجاتهم».

وقال ابن عطيّة «فالمنافقون الّذين يُظهرون الإيمان ويُبطنون الكفر، هُمْ في أسفل طبقة من النّار، لأنّهم أسوأ غوائل من الكفّار، وأشدّ تمكّنًا من أذى المسلمين»

وقال القُرطُبيّ: «فالمنافق في الدّرك الأسفل وهي الهاوية - لغلظ كفره وكثرة غوائله وتمكّنه من أذى المؤمنين» ونحوها عن الشّربينيّ

وقال النّيسابوريّ «فبيّن أنّ المنافق في غاية البعد ونهاية الطّرد عن حضرة الله تعالى، وأنّه مع فرعون، لأنّ ﴿الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ﴾ أشدّ العذاب، وقد قال عزّ من قائل: ﴿اَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ مؤمن ٤٦»

وقال رشيد رضا «وإنّما كان المنافقون في الدّرك الأسفل من النّار، لأنّهم شرّ أهلها، بما جمعوا بين الكفر والنّفاق ومخادعة الله والمؤمنين وغشّهم، فأرواحهم أسفل الأرواح، وأنفسهم أخسّ الأنفس»

وقال ابن عاشور «وإنّما كان المنافقون في الدّرك الأسفل، أي في أذلّ منازل العذاب، لأنّ كفرهم أسوأ الكفر لما حفّ به من الرّذائل».

وقد أشار الطّوسيّ قبل النّيسابوريّ إلى أنّ المنافق كآل فرعون في أشدّ العذاب، حيث قال

«وليس يمتنع أن يجعل الله قومًا من الكفّار في الدّرك الأسفل، كفرعون وهامان وأبي جهل، فإنّ هؤلاء أعظم كفرًا من المنافقين، وليس في إخبار الله عن المنافقين هناك ما يمنع أن يكون غيرهم فيه أيضًا وإن تفاضلوا في العذاب»

المحور الثّاني: المزيد من بابي الإفعال والتّفاعل ومن الأفعال ٦ آيات بثلاث صيغ: الماضي مرّة والمضارع ٤ مرّات، واسم مفعول مرّة

في (٣): ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدْوًا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾، ولابدّ ... فيها من ... بين موسى وفرعون وبني إسرائيل عند دخولهم البحر

١ ـ (أدرك) من الإدراك وهو اللّحوق، وكذلك جاء في التّفاسير مع تفاوت بينها في الألفاظ، مثل أحاط به الغرق، غمره الماء، وصل إليه الغرق، وجد الغرق، ناله، ووجده لحقه، لحقه وألجمه، وصل إلى حدّ الغرق ونحوها

٢ ـ وأضافوا فيها نكات

فقال الطّبريّ: «وفي الكلام متروك، قد تُرك ذكره لدلالة ما ظهر من الكلام عليه، وذلك ﴿فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدْوًا﴾ فيه (فغرّقناه)» ولا ضرورة في تقديره عندنا

وقال رشيد رضا: «أي فخاض البحر وراءهم حتّى إذا وصل إلى حدّ الغرق»

وقال ابن عاشور: «والإدراك: اللّحاق وانتهاء السّير، وهو يؤذن بأنّ الغرق دنا منه تدريجيًّا بهول البحر ومصارعته الموج، وهو يأمل النّجاة منه، وأنّه لم يُظهر الإيمان حتّى أيس من النّجاة وأيقن بالموت؛ وذلك لتصلّبه في الكفر.

وتركيب الجملة يحار، لأنّها قامت مقام عسس حمل»، وذكرها فلاحظ، ثمّ قال: «وقد بُني نظم الكلام على جملة ﴿إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ﴾، وجعل ما معها كالوسيلة إليه، فجعلت ﴿حَتَّى﴾ لبيان غاية الإتباع، وجُعلت نهايته أن قال: ﴿آمَنْتُ﴾ لأنّ إتباعه بني إسرائيل كان مندفعًا إليه بدافع حنقه عليهم، لأجل الّذين آمنوا ... رسولهم ليخرجهم من أرضه، فكانت غايته إيمانه بحقهم»

٣ ـ وفي إعرابه، قال ابن عاشور أيضًا: «﴿حَتَّى﴾ ابتدائيّة لوقوع ﴿إِذَا﴾ الفجائيّة بعدها ـ إلى أن قال ـ ومنتهى الغاية هو الزّمان المستفاد من ﴿إِذَا﴾. والجملة المضافة هي إليها، وفي ذلك إيجاز حذف، والتّقدير حتّى أدركه الغرق، فإذا أدركه الغرق ﴿قَالَ آمَنْتُ﴾»

وفي (٤): ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾، وسياق الآية أنّها تتمّة وبيان للآيتين قبلها ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾، فجاء فيهما أنّ لكلّ من الشّمس والقمر مجرًى ومنازل. وجاء في هذه أنّ الشّمس لا ينبغي لها أن تدرك في مجراها القمر ويتبع الشّمس والقمر اللّيل والنّهار، فهما أيضًا لا يتسابقان، لأنّهما تابعان

لغيرهما. وحكم التابع حكم المتبوع

لكلام في الشمس والقمر ومحاورهما، وكذلك في اللّيل والنّهار ــ ولاسيّما بالنّظر إلى الهيئة القديمة والجديدة ــ في هذا المعجم هذه المفردات الأربع. فلاحظ موادّها. والكلام هنا يدور حول كلمة ﴿تُدْرِكَ﴾

١ ــ ظاهر إدراك الشّمس القمر لحوقها به في حركتهما، فلكلّ منهما محور وفلك. لأنّ حركاتهما متفاوتة سُرعةً وبُطأً مع وحدتها محورًا ومجرًى. وإليه أشار الميْبُديّ حيث قال: «لاختلاف مكانيهما، فإنّ القمر في السّماء الدّنيا، والشّمس في السّماء الرّابعة» وعليه فلا سبق ولا لحوق بينهما، فلا تصحّ الموازنة بينهما حركةً وجريًا، ولهذا عبّر عنها بقوله: «لاينبغي»؛ إذ الموازنة والمقايسة إنّما تتحقّقان في المتحرّكين في مجرى واحد، كالسّيّارتين في جادّة واحدة دون جادّتين، وقد نصّت الآية في ذيلها بذلك ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾.

فنصّ الآية نفي إدراك الشّمس القمر في حركتهما كما قال الطَّبْرِسيّ: «في سرعة سيره، لأنّ الشّمس أبطأ سيرًا من القمر...». وقال الفخر الرّازيّ: «فالشّمس لم تكن تصلح لها سرعة الحركة بحيث تُدرك القمر...». وقال الخطيب: «فلا الشّمس ينبغي لها أن تُدرك القمر، فهي مع سرعتها المذهلة، الّتي تبلغ ألوف المرّات بالنّسبة سرعة القمر، فإنّها لاتدركه فهي لها فلك تدور فيه، كما للقمر فلكه الّذي يدور فيه».

لكن جملة من المفسّرين حملوها على تسابق وتداخل ضوئهما ــ وهذا تعبير باللّازم ــ فقالوا: بأن تطلع الشّمس في سلطان القمر فيذهب ضوؤه بضوئه، فتكون الأوقات كلّها نهارًا لا ليل فيها، حتّى يكون نقصان ضوئها كنقصان القمر إلى غيرها.

والظّاهر أنّهم حملوها على ضوئهما، لأنّ الآية عطفت اللّيل والنّهار عليهما، فقال: ﴿وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ﴾ والفرق بين اللّيل والنّهار في ضوء الأوّل وظلام الثّاني. وقد جمع الله بين الشّمس والقمر واللّيل والنّهار في جملة من الآيات.

ونظير ذلك ما جاء في بعض النّصوص والأحاديث: «الشّمس سلطان النّهار والقمر سلطان اللّيل لاينبغي للشّمس أن يكون مع ضوء القمر باللّيل» ونحوها. لاحظ نصّ الزّمخشريّ.

٢ ــ قال بعضهم: إنّهما لايجتمعان ليلة الهلال ــ أي ليلة البدر ــ خاصّة في السّماء، لأنّ القمر يبادر بالمغيب قبل طلوع الشّمس، مع أنّ الآية لاتتحدّث عن عدم اجتماعهما في وقت، بل عن أنّ أحدهما ــ كما سبق ــ لايُدرك الآخر في سيرهما.

٣ ــ وفي دوام حركتهما قال الطّباطبائيّ: «لفظة ﴿يَنْبَغِي﴾ تدلّ على التّرجّح، ونفي ترجّح الإدراك من الشّمس نفي وقوعه منها، والمراد به أنّ التّدبير ليس ممّا يجري يومًا ويقف آخر، بل هو تدبير دائم غير مختلّ ولامنقوض، حتّى ينقضي الأجل المضروب منه تعالى لذلك».

فالمعنى: أنّ الشّمس والقمر ملازمان لما خطّ لهما

من المسير، فلا تدرك الشمس القمر حتّى يختلّ بذلك التدبير المعمول بهما، ولا الليل سابق النهار وهما متعاقبان في التدبير، فيتقدّم الليل النهار، فيجتمع ليلتان ثمّ نهاران بل يتعاقبان»

والّذي قاله فيها من دوام التدبير، كأنّه لازم المعنى، وإلّا فنصّ الآية ـ كما سبق ـ نفي إدراك الشمس القمر في حركتهما

٤ ـ وقال أيضًا: «ولم يتعرّض لنفي إدراك القمر للشمس ولا لنفي سبق النهار الليل، لأنّ المقام مقام بيان انحفاظ النظم الإلهيّ عن الاختلال والفساد، فنفي إدراك ما هو أعظم وأقوى ـ وهو الشمس ـ لما هو أصغر وأضعف ـ وهو القمر ـ يعلم منه حال العكس..»

ونقول: ويمكن الجواب عن هذا السؤال بأنّ جملة ﴿وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ﴾ قامت مقام عكس جملة ما قبلها وهو «لا القمر ينبغي لها أن تدرك الشمس» فقد سبق ولحوق كلّ منهما الآخر، وليس كما قالوا «اكتفى بذكر السبق دون اللحوق»

نعم ذكر السبق واللحوق فيهما بالعطف، وهنا الإدراك والسبق ليُعلم أنّ المراد بهما سبقهما ولحوقهما في يوم وليلة لا في سنة وشهر كما قالوا فلاحظ

٥ ـ وقال الزّمخشريّ: «فإن قلت: لِمَ جعلت الشمس غير مُدركة والقمر غير سابق؟ قلت: لأنّ الشمس لا تقطع فلكها إلّا في سنة، والقمر يقطع فلكه في شهر، فكانت الشمس جديرة بأن توصف بالإدراك لتباطؤ سيرها عن سير القمر، والقمر حقيقًا بأن يوصف بالسبق لسرعة سيره»

ولازم قوله: إنّ سير الشمس أبطأ من سير القمر، ولهذا لا تدركه، مع أنّ هذا مردود قديمًا وحديثًا، بل لعلّها تدلّ على أنّ الشمس مع أنّ سرعتها تفوق سرعة القمر فلا تدركه، وذلك ـ كما قلنا ـ لاختلاف مسيرهما وأفلاكهما

وقد ردّ عليه الرّازيّ بأنّ سرعة سير القمر يناسب أن ينفي الإدراك منه، لأنّه إذا قيل: «لا القمر ينبغي له أن يُدرك الشمس مع سرعة سيره عُلم بالطريق الأولى أنّ الشمس لا ينبغي لها أن تُدرك القمر مع بطء سيرها، فأمّا إذا قيل: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ﴾ أمكن أن يقال: إنّما لم تدركه لبطء سيرها، فأمّا القمر فيجوز أن يُدركها لسرعة سيره»

٦ ـ وقد طرح الفخر الرّازيّ ـ كعادته ـ أسئلة وأجاب عنها، والتزم في خلالها بأنّ للكواكب جميعًا حركة أخرى غير حركة الشهر والسنة، وهي الدّورة اليوميّة، وبهذه الدّورة لا يسبق كوكب كوكبًا أصلًا فلاحظ كلامه بطوله

٧ ـ وقالوا في إعرابها: ﴿الشَّمْسُ﴾ في ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا﴾ مرفوعة بالابتداء، لأنّه لا يجوز أن تعمل (لا) في المعرفة، أي لا يصحّ و﴿أَنْ تُدْرِكَ﴾ فاعل ﴿يَنْبَغِي﴾، وصُوّغ هذا بصيغة الإخبار عن المسند إليه بالمسند الفعليّ؛ لإفادة تقوّي حكم النفي، فذلك أبلغ في الانتفاء ممّا لو قيل: لا ينبغي للشمس أن تُدرك القمر، وافتتاح الجملة بحرف النفي

قبل ذكر الفعل المنفيّ ـ ليكون النّفي متقرّرًا في ذهن السّامع ـ أقوى ممّا لو قيل: الشّمس لا ينبغي لها أن تُدرك القمر، فكان في قوله: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ﴾ خصوصيّان.

و في (٥) ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾، و قد جاء المضارع من «الإدراك» في هذه مرّتين نفيًا و إثباتًا في توصيف الله تعالى، بأنّ الأبصار لاتُدركه و هو يُدركها، و هذه من تتمّة أوصافه تعالى و أفعاله في الآيات قبلها ابتداء من الآية رقم ٩٥ ﴿إِنَّ اللهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَ النَّوَى﴾ إلى ١٠١. ﴿ذٰلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾، ثمّ قال: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ...﴾.

و يبدو أنّها قد جاءت فيما قبلها من الآيات أوصاف و أفعال له تعالى هي عيان للنّاس عامّة، و جاء في هذه وصف له يخصّ ذوي العقول الفاهمة: إنّه لاتدركه الأبصار و هو يُدركها و تحمل الآية بينونةً و فرقًا بينه تعالى و بين كلّ من له بصر من النّاس بأنّه يُدرك أبصارهم كيف ترى و إلى ما تنظر، و لأيّ غاية حميدة أو ذميمة تنظر، و لكن أبصارهم لاتدركه. و قد قدّم النّفي على الإثبات تقديمًا لما هو ظاهر للنّاس، لايشكّون فيه على ما هو مخفيّ عنهم لايتصوّرونه كما هو في نفس الأمر.

و قوله في ذيلها: ﴿وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ كأنّه تعليل للجملتين على سبيل اللّفّ و النّشر المرتّب، فلاتُدركه الأبصار لأنّه لطيف و هو يُدرك الأبصار لأنّه خبير. و تعريفهما يُفيد الحصر مثل «زيد هو العالم» أي لا لطيف و لا خبير غيره، كما قال النّبيّ ﷺ في حديث رواه ابن كثير: «لو أنّ الجنّ و الإنس و الشّياطين و الملائكة منذ خُلقوا إلى أن فنوا، صفّوا صفًّا واحدًا ما أحاطوا بالله أبدًا». و لهذا جاء في حديث آخر عنه رواه الطّبريّ عن عائشة: «من حدّثك أنّ رسول الله ﷺ رأى ربّه فقد كذب! ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾، ﴿وَ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ الشّورى: ٥١، و لكن قد رأى جبرئيل في صورته مرّتين».

ثانيًا: مسألة رؤية الله في الآخرة موضع خلاف كبير بين الأشاعرة، و المعتزلة، و من وافقهم من الإماميّة، و الزّيديّة. و قد جمعت أقاويلهم و حججهم في النّصوص، فلانكرّرها.

٢ ـ هناك كلام في كلمة ﴿الْأَبْصَارُ﴾ و المراد بها و الفرق بينها و بين «البصائر» تقدّمت في «ب ص ر» «الأبصار و البصائر»، فلاحظ.

٣ ـ و قد فرّق بعضهم في الآية بين الإدراك و الرّؤية، قال الواحديّ: «الإدراك الإحاطة بكنه الشّيء و حقيقته، و هو غير الرّؤية، لأنّه يصحّ أن يقال: رآه و ما أدركه، فالأبصار ترى الباري عزّ و جلّ و لا تحيط به، كما أنّ القلوب تعرفه و لا تحيط به، قال تعالى: ﴿وَ لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ طٰه: ١١٠، قال ابن عبّاس في رواية عطاء: كلّت أبصار المخلوقين عن الإحاطة به. و قال سعيد بن المسيّب: لاتحيط به

الأبصار [ثمّ قال:]

و على هذا التّفسير نقول: إنّ الباري سبحانه يُرى و لايُدرك، لأنّ معنى الإدراك: الإحاطة بالمرئيّ، و إنّما يجوز ذلك على من كان محدودًا، و له جهات».

و نحوه البغويّ حيث قال: «فاعلم أنّ الإدراك غير الرّؤية لأنّ الإدراك هو الوقوف على كُنه الشّيء، و الإحاطة به، و الرّؤية المعاينة، و قد تكون الرّؤية بلاإدراك» و استشهد بقول أصحاب موسى ﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ الشّعراء: ٦١، و آيات أُخرى. و يبدو أنّ كلّ من ترجم «الإدراك» بالإحاطة أراد سلب دلالة الآية على نفي الرّؤية، مع أنّ من أنكر رؤيته تعالى فسّر ﴿لَاتُدْرِكُهُ﴾ برؤية العيون.

قال الطُّوسيّ: «و الّذي يدلّ على أنّ الإدراك يفيد الرّؤية أنّ أهل اللّغة لايفرّقون بين قولهم: أدركتُ ببصري شخصًا و رأيتُ، و أحسستُ ببصري، و أنّه يراد بذلك أجمع الرّؤية، فلو جاز الخلاف في الإدراك، لجاز الخلاف فيما عداها من الأقسام».

و قال الطَّبْرِسيّ: «أي لاتراه العيون، لأنّ الإدراك متى قرن بالبصر، لم يفهم منه إلّا الرّؤية، كما أنّه إذا قرن بآلة السّمع، فقيل: أدركتُ بأذني، لم يُفهم منه إلّا السّماع، و كذلك إذا أُضيف إلى كلّ واحد من الحواسّ، أفاد ما تلك الحاسّة آلة فيه...».

٤ـ قال الطَّباطَبائيّ في ربط الآية بما قبلها: «و أمّا قوله: ﴿لَاتُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ﴾ فهو دفع للدّخل الّذي يوهمه قوله ـ في الآية قبلها ـ ﴿وَ هُوَ عَلٰى كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ﴾ الأنعام: ١٠٢، بحسب ما تتلقّاه أفهام المشركين السّاذجة ـ و الخطاب معهم ـ و هو أنّه إذا صار وكيلًا عليهم كان أمرًا جسمانيًّا كسائر الجسمانيّات الّتي تتصدّى الأعمال الجسمانيّة، فدفعه بأنّه تعالى ﴿لَاتُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ﴾ لتعاليه عن الجسميّة و لوازمها». و قال في ربط ﴿وَ هُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ﴾ بما قبله: «و قوله: ﴿وَ هُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ﴾ دفع لما يسبق إلى أذهان هؤلاء المشركين الّذين اعتادوا بالتّفكّر المادّيّ، و أخلدوا إلى الحسّ و المحسوس، و هو أنّه تعالى إذا ارتفع عن تعلّق الأبصار به، خرج عن حيطة الحسّ و المحسوس، و بطل نوع الاتّصال الوجوديّ الّذي هو مناط الشّعور و العلم، و انقطع عن مخلوقاته، فلايعلم بشيء، كما لايعلم به شيء، و لايبصر شيئًا كما لايبصره شيء، فأجاب تعالى عنه بقوله: ﴿وَ هُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ﴾». و هذا ذكره من الارتباط بين هذه الجمل حسن.

٥ـ و في الرّبط بين الجملتين في الآية قال الرّازيّ: «فإن قيل: كيف خصّ الأبصار بإدراكه لها و لم يقل: و هو يدرك كلّ شيء، مع أنّه أبلغ في التّمدّح؟

قلنا: لوجهين: أحدهما: مراعاة المقابلة اللّفظيّة فإنّه نوع من البلاغة.

الثّاني: أنّ هذه الصّفة خاصّة به و بين الأبصار أنّه يدركها، بمعنى الإحاطة بها و هي لاتدركه، فأمّا غيره ممّا يُدرك الأبصار فهي تُدركه أيضًا، فلهذا خصّها بالذّكر».

و قال الطَّبْرِسيّ: «تقديره: لاتدركه ذوو الأبصار، و هو يُدرك ذوي الأبصار، أي المبصرين، و معناه أنّه

يُرى ولا يَرى، وبهذا خالف سبحانه جميع الموجودات، لأنّ منها ما يرى ويُرى كالأحياء، ومنها ما يُرى ولا يَرى كالجمادات والأعراض المُدركة، ومنها ما لا يَرى ولا يُرى كالأعراض غير المُدرَكة، فالله تعالى خالف جميعها، وتفرّد بأن يَرى ولا يُرى، وتمدّح في هذه الآية بمجموع الأمرين، كما تمدّح في الآية الأخرى بقوله ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ الأنعام: ١٤.

وقال ابن عاشور «وأمّا قوله تعالى ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ فيجوز أن يكون إسناد الإدراك إلى اسم الله مشاكلة لما قبله، من قوله ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾

ويجوز أن يكون الإدراك فيه مستعارًا للتصرّف لأنّ الإدراك معناه النوال -إلى أن قال- والمقصود من هذا بيان مخالفة خصوصيّة الإله الحقّ عن خصوصيّات آلهتهم في هذا العالم، فإنّ الله لا يُرى وأصنامهم تُرى، وتلك الخصوصيّة مناسبة لعظمته تعالى، فإنّ عدم إحاطة الأبصار بالشيء يكون من عظمته فلا تطيقه الأبصار، فعموم النكرة في سياق النفي يدلّ على انتفاء أن يُدركه شيء من أبصار المبصرين في الدنيا، كما هو السياق»

وفيه أوّلًا: أنّه ليس في الآية نفي نكرة بل ﴿الْأَبْصَارَ﴾ في موضعين معرفة، وثانيًا: سياق الآية يحاشي عن تخصيص الإدراك ونفيه بالدنيا بل يعمّ الدنيا والآخرة. فمع قوله بعده: «ولا دلالة في هذه الآية على انتفاء أن يكون الله يُرى في الآخرة.» نظرٌ.

وفي ٦ و٧: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ﴾، و﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ فنسب الإدراك فيهما إلى «الموت»، وعمّت الأولى عموم الأمكنة حتّى البروج المشيّدة، وخصّت الثانية بمن هاجر إلى الله وأدركه الموت.

والمراد بالأولى الإنذار العامّ والوعيد بأنّ الناس كلّهم يُدركهم الموت، وبالثانية التبشير والوعد بأنّ المهاجر الذي أدركه الموت أجره على الله تعالى، وأنّه بمنزلة الشهيد عند الله تعالى. وسياقها سياق الآية قبلها: ٧٤ في نفس السورة ﴿وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾

وقد نصّ الله فيهما على أنّ أجرهم عند الله معًا، في الأولى ﴿أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾، وفي الأخرى ﴿فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾، وفي كلّ من (٦) و(٧) بحوث.

فمن (٦) ١- قالوا: إنّها نزلت في قول المنافقين لمّا أصيب أهل أحد: لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا. وهذه الجملة جزء من الآية رقم ١٥٦، من سورة آل عمران، وهي ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًّى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾، وبعدها ﴿وَلَئِنْ قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ * وَلَئِنْ مُتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ لَإِلَى اللَّهِ تُحْشَرُونَ﴾

فقد حكى الله في ذكر غزوة «أُحُد» قول الّذين كفروا ﴿لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا﴾، وذكر بدل المنافقين: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ ـ والمراد بهم المنافقون ـ وقد أجاب الله عنه بعده مرّات بقوله: ﴿وَاللَّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ وقوله: ﴿وَلَئِنْ قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ﴾، وقوله: ﴿وَلَئِنْ مُتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ لَإِلَى اللَّهِ تُحْشَرُونَ﴾ فلا يبقى مجال للقول بأنّ هذه الجملة في سورة النّساء ﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ﴾ ـ وقد نزلت بعد غزوة أُحُد بشهور أو بسنين ـ جواب لقول هؤلاء في غزوة أُحُد.

ولاسيّما أنّ قولهم جمع بين القتل والموت، وجاء في الجواب القتل والموت أيضًا، مع أنّ المذكور في ﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ﴾ الموت فقط دون القتل، فالأنسب بالسّياق أن يكون هذا ردًّا لما يُفهم من الآية قبلها حكاية لإعراضهم عن القتال، خوفًا من الموت ومن فوات متاع الدّنيا منهم: ﴿فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾، ثمّ قال: ﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ...﴾، فصدر تلك الآية يحاكي عن أنّ خشيتهم النّاس كان خشية من الموت، ومن فوات متاع الدّنيا عنهم، فأجاب الله عنهما أوّلًا بقوله: ﴿قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾ لأنّه سبب خوف الموت، وثانيًا بقوله: ﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا...﴾.

وقد جاء موافقًا لقولنا هذا في قول أبي السّعود «أينما تكونوا في الحضر والسّفر يدرككم الموت الّذي لأجله تكرهون القتال، زعمًا منكم أنّه من مظانّه، وتحبّون القعود عنه على زعم أنّه منجاة منه»، ونحوه قال الآلوسيّ وأضاف: «لأنّ الأجل مقدّر، فلا يمنع عنه عدم الخروج إلى القتال».

ويؤيّدها أيضًا قوله بعدها: ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ﴾ إلى قوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾، تعليلًا بأنّ الموت الّذي ينالهم إنّما هو من الله لا من عند المسلمين والكفّار، كي يخافوهم ويكرهوا قتالهم.

٢ ـ قالوا في معنى ﴿يُدْرِكْكُمْ﴾: ينالكم، يلحقكم، واللاحق هو الموت الّذي يُدرك الإنسان، ومثلها ﴿قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ﴾ الجمعة: ٨، فجاء فيها بدل ﴿يُدْرِكْكُمْ﴾ ﴿مُلَاقِيكُمْ﴾.

وقال أبو السّعود: «وفي لفظ الإدراك إشعار بأنّهم في الهرب من الموت وهو مجدّ في طلبهم».

وقال الآلوسيّ: «وفي التّعبير بالإدراك إشعار بأنّ القوم لشدّة تباعدهم عن أسباب الموت، وقرب وقت حلوله إليهم بمرّ الأنفاس والآنات، كأنّهم في الهرب منه وهو مجدّ في طلبهم، لا يفتر نفسًا واحدًا في التّوجّه إليهم».

٣ ـ وختلفوا في مفرداتها وإعرابها حسب اختلاف قراءتها فقال القيسيّ: «﴿أَيْنَ﴾ ظرف مكان فيه معنى الاستفهام والشّرط، ودخلت (ما) ليمكّن الشّرط ويحسن، و﴿تَكُونُوا﴾ جزم بالشّرط، و﴿يُدْرِكْكُمْ﴾ جوابه».

و قال الزّمخشريّ: «قرئ (يُدرِكُكُمُ) بالرّفع، وقيل: هو على حذف الفاء كأنّه قيل: فيدرككم الموت، و شبّه بقول القائل: من يفعل الحسنات الله يشكرها

و يجوز أن يقال: حمل على ما يقع موقع ﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا﴾، وهو: أينما كنتم... و يجوز أن يتّصل بقوله [في الآية قبلها]: ﴿وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ أي و لا تنقصون شيئًا ممّا كتب من آجالكم، ﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا﴾ في ملاحم حروب أو غيرها، ثمّ ابتدأ بقوله ﴿يُدْرِكُكُمْ...﴾، والوقف على هذا الوجه على ﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا﴾». و نحوه البيضاويّ.

و قال ابن عطيّة في هذه الجملة: «جزاء [شرط] وجوابه، و هكذا قراءة الجمهور، ثمّ ذكر قراءة الرّفع وقال: ذلك على تقدير دخول الفاء، كأنّه قال: (فيُدرِكُكُمُ المَوْتُ) و هي قراءة ضعيفة. و هذا إخبار من الله يتضمّن تحقير الدّنيا و أنّه لامنجى من الفناء و التّنقّل».

و قال أبو حيّان: «والجزم في ﴿يُدْرِكُكُّمُ﴾ على جواب الشّرط، و ﴿أَيْنَ مَا﴾ تدلّ على العموم، و كأنّه قيل: في أيّ مكان تكونون فيه أدرككم الموت و (لو) هنا بمعنى «إن»، و جاءت لدفع توهّم النّجاة من الموت بتقدير «إن» ﴿وَ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ﴾، و لإظهار استقصاء العموم في ﴿أَيْنَ مَا﴾ - إلى أن قال - متى كان فعل الشّرط ماضيًا في اللّفظ، فإنّه يجوز في المضارع بعده وجهان: الجزم على الجواب، و الرّفع و في توجيه الرّفع خلاف، الأصحّ أنّه ليس الجواب، بل ذلك على التّقديم و التّأخير، والجواب محذوف...».

و قال السّمين: «(أين) اسم شرط يجزم فعلين، و (ما) زائدة على سبيل الجواز مؤكّدة لها...».

و قال أبو السّعود: «كلام مبتدأ مسوق من قبله تعالى بطريق تلوين الخطاب، و صرفه عن رسول الله إلى المخاطبين، اعتناءً بإلزامهم إثر بيان حقارة الدّنيا و علوّ شأن الآخرة بواسطته عليه الصّلاة و السّلام فلا محلّ له من الإعراب أو في محلّ النّصب داخل تحت القول المأمور به، أي أينما تكونوا في الحضر والسّفر يدرككم الموت الّذي لأجله تكرهون القتال» و نحوها غيرها، فلاحظ

و في (٧): ﴿وَ مَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللهِ...﴾

١ - اختلفوا فيمن نزلت؟ قال ابن الجوزيّ: «اتّفقوا على أنّه نزل في رجل خرج مهاجرًا، فمات في الطّريق، واختلفوا فيه على ستّة أقوال...»، و ذكرها فلاحظ

٢ - في قراءتها و إعرابها: قرئ ﴿يُدْرِكْهُ﴾ بالجزم عطفًا على ﴿يَخْرُجْ﴾، و بالرّفع - لتجرّده من النّاصب و الجازم - على الاستيناف، أي (ثُمَّ هو يُدْرِكُهُ)، و قيل: رفع «الكاف» منقول من «الهاء» كأنّه أراد أن يقف عليها، ثمّ نقل حركة «الهاء» إلى الكاف.

و بالنّصب على إضمار «أن» لأنّه لم يعطفه على الشّرط لفظًا، فعطفه عليه معنًى، كما جاء في «الواو» و «الفاء».

و قال الآلوسيّ في الرّفع: «ينبغي أن يُعلَم أنّه على تقدير المبتدإ، يجب جعل (مَنْ) موصولة، لأنّ الشّرط

لا يكون جملة اسمية ويكون (يَخْرُجُ) أيضًا مرفوعًا ويرد عليه حينئذ أنّه لا حاجة إلى تقدير المبتدأ ، فالأولى أنّ الرفع بـه على توهّم رفع (يَخْرُجْ)، لأنّ المقام من مظانّ الموصول ». وقد أطال الكلام بما لا ينبغي

٣ ـ قال الطّباطبائيّ : « وإدراك الموت استعارة بالكناية عن وقوعه أو مفاجأته، فإنّ الإدراك هو سعي اللّاحق بالسّير إلى السّابق ثمّ وصوله إليه »

وفي (٨) ﴿فَلَمَّا تَرَاءَا الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾، وعدّة من ستّة آيات قبلها ٥٢ ـ ٦٠، جاءت في خروج موسى وبني إسرائيل من مصر ابتداءً من ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي إِنَّكُمْ مُتَّبَعُونَ﴾ وبعدها جواب موسى لأصحابه ﴿قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾. ثمّ جاءت هداية الله إيّاه ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ﴾ ـ إلى قوله في ٦٨ ـ ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾.

وقد جاءت هذه القصّة في أربع آيات أُخرى غير هذه، لاحظ « ب ح ر » « البحر » الاستعمال القرآنيّ

١ ـ اختلفوا في قراءتها

فقال الطّبريّ : « واختلفت القرّاء في قراءة ذلك فقرأته عامّة قرّاء الأمصار سوى الأعرج ﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾، وقرأه الأعرج (إِنَّا لَمُدَّرَكُونَ)، كما يقال: نزلت، وأنزلت. والقراءة عندنا الّتي عليها قرّاء الأمصار لإجماع الحجّة من القرّاء عليها ، وقراءة التّشديد راجع إلى تبديل « الإدراك » بـ « الإدّراك » ـ ويأتي بحثه في الآيتين (١٠ و ١١) ـ

وحكى أبو حيّان كسر « الرّاء » على القراءة الثّانية عن أبي الفضل الرّازيّ، وأنّه أخذها من « افتعل » أيضًا، وأنّه أوجب فتح الرّاء حينئذ. وقد حمل ابن عاشور هذه القراءة على التّأكيد لشدّة الاهتمام بهذا الخبر، وأنّه مستعمل في معنى الجزع.

٢ ـ قالوا في معناها: لمّا انتهى موسى إلى البحر، وهاجت الرّيح العاصف، فنظر أصحاب موسى خلفهم إلى الرّيح وإلى البحر أمامهم، أو رأوا فرعون وجنده خلفهم والبحر أمامهم ـ وهذا أمسّ بالسّياق ـ قالوا لموسى ﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾، أي يدركنا فرعون وجنده.

قال الطّوسيّ : « وكان أصحاب موسى فزعوا من فرعون أن يلحقهم وحذّروا موسى، فقالوا: ﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ فقال لهم موسى ﷺ ثقة بالله ﴿كَلَّا﴾ ليس كما تقولون ﴿إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾. وقال ابن عطيّة : « وقالوا لموسى ﷺ على جهة التّوبيخ والجفاء ﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ أي هذا رأيك أمرت به، فردّ عليهم قولهم، وزجرهم، وذكر وعد الله له بالهداية والظّفر ».

٣ ـ وقد مضى في « ب ح ر » اختلافهم في أنّها بحر القُلزم، أي البحر الأحمر، أم بحر فارس، فلاحظ هذه كلّه في المزيد من « الإفعال »

وأمّا المزيد من « التّفاعل » فقد جاء بلفظين (تداركه) و(ادّارك).

فأمّا تداركه، فهي آية واحدة (٩): ﴿لَوْلَا أَنْ تَدَارَكَهُ نِعْمَةٌ مِنْ رَبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ﴾.

وهي من تتمّة ما قبلها: ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ * فَاجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾، وهذه الآيات من جملة ما جاءت بشأن يونس النبيّ ﷺ الذي جاء باسم «يونس» في أربع آيات أخرى، وباسم «صاحب الحوت» في هذه، وجاءت قصّته باسم «ذا النون» في سورة الأنبياء أيضًا، في آيتي ٨٧، ٨٨: ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ * فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾. ويظهر من هذه الآيات أنّه صدرت من يونس خطيئة، فتاب منها فتداركه نعمة من ربّه وتاب عليه، ورفع درجته. لاحظ «يونس».

١ ـ قرأ الجمهور ﴿تَدَارَكَهُ﴾، وبعضهم (تَدَارَكَتْهُ) بتخفيف الدّال بالتّذكير والتّأنيث، و(تَدّارَكُهُ) بشدّ الدّال بالإدغام بمعنى تتداركه.

قال ابن عطيّة فيها: «وهي حكاية حال تامّة، فلذلك جاء الفعل مستقبلًا بمعنى: لولا أن يقال فيه تداركه نعمة من ربّه، ونحوه قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ﴾ القصص: ١٥. فهذا وجه القراءة، ثمّ أدغمت التّاء في الدّال».

وعدّها السّمين قراءة شاذّة، وذكر نظيرها ﴿إِذْ تَلَقَّوْنَهُ﴾ النّور: ١٥، و﴿فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى﴾ عبس: ٦، و﴿نَارًا تَلَظَّى﴾ الّيل: ١٤. وقال: «وهذا على حكاية الحال، لأنّ القصّة ماضية، فوقع المضارع هنا للحكاية».

٢ ـ وفي إعرابها قال ابن عاشور: «و(أَنْ) في ﴿لَوْلَا أَنْ تَدَارَكَهُ﴾ يجوز أن تكون مخفّفة من (أنّ)، واسمها ضمير شأن محذوف، وجملة ﴿تَدَارَكَهُ نِعْمَةٌ مِنْ رَبِّهِ﴾ خبرها. ويجوز أن تكون مصدريّة، أي لولا تدارك رحمة من ربّه».

٣ ـ وقال في معناها: «والتّدارك: تفاعل من الدَّرَك بالتّحريك، وهو اللَّحاق، أي أن يلحق بعض السّائرين بعضًا، وهو يقتضي تسابقهم، وهو هنا مستعمل في مبالغة إدراك نعمة الله إيّاه».

وقال الطّباطبائيّ: «والتّدارك: الإدراك واللّحوق، والمعنى: لولا أن أدركته ولحقت به نعمة من ربّه، وهو أنّ الله قبل توبته، لطرح بالأرض العراء وهو مذموم بما عمل».

وأتى ﴿ادَّارَكَ﴾ بمعنى الماضي (١) و(١١)

و(الأُولى): ﴿بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ﴾، وقبلها: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ فالمستفاد منها أنّهم لا يعلمون من الآخرة شيئًا، وأنّهم في شكّ منها. وقد أدام الله فيما بعدها من الآيات أقاويلهم في إنكار الآخرة، والجواب عنها، فلاحظ.

١ ـ اختلفوا في قراءتها:

قال الطّبريّ: «قرأته عامّة قرّاء أهل المدينة سوى أبي جعفر وعامّة قرّاء أهل الكوفة (بَلِ ادّارَكَ) بكسر اللّام من (بل) وتشديد الدّال من (ادّارك)، بمعنى بل تدارك علمهم، أي تتابع علمهم بالآخرة هل هي كائنة أم لا؟ ثمّ أدغمت التّاء في الدّال

كما في ﴿اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الأَرْضِ﴾ التوبة: ٣٨

وقرأته عامّة قرّاء أهل مكّة (بَلْ أَدْرَكَ عِلْمُهُمْ فِي الآخِرَةِ) بسكون الدّال وفتح الألف، بمعنى هل أدرك علمهم علم الآخرة؟ وكان أبو عمرو بن العلاء ينكر ـ فيما ذكر عنه ـ قراءة من قرأ (بَلْ ادَّارَكَ)، ويقول إنّ (بَلْ) إيجاب والاستفهام في هذا الموضع إنكار، ومعنى الكلام إذا قرئ كذلك (بَلْ أَدْرَكَ) لم يكن ذلك، لم يدرك علمهم في الآخرة، وبالاستفهام قرأ ذلك ابن مُحَيْصِن على الوجه الذي ذكرت أنّ أبا عمرو أنكره»

وحكي عن مُجاهد أنّه قرأه «(أَمْ أَدْرَكَ عِلْمُهُمْ)

وكان ابن عبّاس ـ فيما ذكر عنه ـ يقرأ بإثبات ياء في (بَلْ) ثمّ يبتدئ (ادَّارَكَ) بفتح ألفها على وجه الاستفهام وتشديد الدّال: (بلى ادّارك عِلْمُهُمْ في الآخرة)»

وقال: «كأنّ ابن عبّاس وجّه ذلك إلى أنّ مخرجه مخرج الاستهزاء». ثمّ اختار الطَّبَريّ منها قراءتين «قراءة أهل مكّة والبصرة وهي (بَلْ أَدْرَكَ عِلْمُهُمْ) وقراءة أهل الكوفة (بَلِ ادَّارَكَ) لأنّهما القراءتان المعروفتان في قراءة الأمصار ـ وقال ـ فبأيّتهما قرأ القارئ فمصيب عندنا»

وردّ قراءة ابن عبّاس ـ مع أنّها صحيحة المعنى ـ لكونها خلاف مصاحف المسلمين، لأنّ في (بلى) زيادة «ياء» ليست في المصاحف، ولأنّه لم يقرأ بها أحد من قُرّاء الأمصار

٢ ـ واختلفوا في معناها أيضًا بأربعة أقوال ذكرها الطّبريّ، وهي:

أ ـ فأيقنوها إذ عاينوها حين لم ينفعهم يقينهم بها، إذ كانوا بها في الدّنيا مكذّبين

ب ـ بل غاب علمهم في الآخرة

ج ـ لم يبلغ لهم فيها علم

د ـ (بَلْ أَدْرَكَ): أم أدرك

ثمّ رأى هو أولى بالصّواب بناءً على قراءة (بَلْ أَدْرَكَ) المعنى الأوّل، أي أيقنوها ولم ينفعهم، إذ إنّها أظهر معانيه، ويكون في الكلام محذوف ﴿وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ بل يشعرون ذلك في الآخرة، ولا ينفعهم

وبناءً على قراءة ﴿بَلِ ادَّارَكَ﴾ فالرّابع، أي أم تدارك قال: «والعرب تضع «أم» موضع «بَلْ»، وموضع «بل» «أمْ» إذا كان في أوّل الكلام استفهام فيكون تأويل الكلام: ﴿وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ بل تدارك علمهم في الآخرة، يعني تتابع علمهم في الآخرة، أي بعلم الآخرة، أي لم يتتابع بذلك ولم يعلموه، بل غاب علمهم عنه، وضلّ فلم يبلغوه ولم يدركوه»

وقال النّحّاس: «﴿بَلِ ادَّارَكَ﴾ أي كمل، لأنّهم عاينوا الحقائق»

وقال الماورديّ: «وفي صفة علمهم بهذه الصّفة قولان

أحدهما: أنّها صفة ذمّ، فعلى هذا في معناه أربعة أوجه ـ وذكرها وكلّها يرجع إلى عدم علمهم بها ـ

والثاني: أنّها صفة حمد لعلمهم وإن كانوا مذمومين، فعلى هذا في معناه ثلاثة أوجه ـ وذكرها

و كلّها يرجع إلى علمهم بها. فلاحظ.

و قد أطال الزّمخشريّ في قراءاتها و معناها، و جعلها على وجهين: حصول العلم لهم أو عدم حصوله، و كلامه أتمّ و أوضح من غيره.

ثم طرح سؤالًا على الوجه الأوّل بأنّ الآية سيقت لاختصاص الله بعلم الغيب، و أنّ العباد لا علم لهم بشيء منه، و أنّ وقت بعثهم و نشورهم من جملة الغيب وهم لا يشعرون به، فكيف لاءم هذا المعنى وصف المشركين بإنكارهم البعث، مع استحكام أسباب العلم و التمكّن من المعرفة؟

و أجاب عنه بما لم يتبيّن لنا مراده، و أيضًا طرح أسئلة على الوجه الثّاني و أجاب عنها. فلاحظ

و نظيره من المفسّرين أبحاث في قراءاتها و معناها نظير ما ذكر، و اختصّ ابن عاشور -كعادته- ببيان لغاتها و إعرابها. فلاحظ

٣ -و لا شكّ أنّ الآية فيها نوع من الإبهام أوجب هذا الخلاف الكثير، والّذي عندنا -و الله أعلم- أنّ الآية الأولى و هي ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ..﴾ دلّت على اختصاص الله بعلم الغيب و صرّح في صدر الآية الثّانية بأنّ النّاس ما داموا في الدّنيا لا يشعرون أيّان يبعثون -و هذا حقّ- ثمّ ذمّهم في ذيلها بأنّهم شاكّون في الآخرة و هم عنها عَمُون، مع وضوح الآيات في الخبر بمجيئها و ستكامل علمهم بها حيث أدركوها و نقلوا إليها

فهذه نظير آيات أخرى تصرّح القول بأنّهم سوف يعلمون ما ينكرونهم الآن، مثل صدر سورة النّبإ ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ * عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ * الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ * كَلَّا سَيَعْلَمُونَ * ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾. فيبدو أنّ «بل» هنا -و قد كرّر ثلاث مرّات- بمنزلة ﴿كَلَّا﴾ في آيات النّبإ و لكلّ من المصطفويّ، و مكارم الشّيرازيّ، و فضل الله تفسير خاصّ للآية، فلاحظ

و الآية الثّانية ﴿قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا حَتَّى إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرَاهُمْ لِأُولَاهُمْ رَبَّنَا هٰؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِنَ النَّارِ قَالَ لِكُلٍّ ضِعْفٌ وَلٰكِنْ لَا تَعْلَمُونَ﴾

و الفرق بينها و بين الآية الأولى أنّ ﴿ادَّارَكُوا﴾ نسب فيها إلى أنفسهم، حيث قال: ﴿حَتَّى إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا﴾، و في الأولى نسب ﴿ادَّارَكَ﴾ إلى علمهم، حيث قال: ﴿بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾، و من هذا نشأ اختلافهم في معناهما، فترى أنّ بعضهم ترجمها هنا بـ«اجتمعوا» و هناك بـ«تلاحق و تتابع»، و إن لم يفرّق آخرون بينهما فترجموها بـ«تلاحق و تتابع» و الأمر في ذلك سهل كما أنّهم كرّروا هنا ما سبق في تلك، من أنّ أصل ﴿ادَّارَكَ﴾ تدارك، و أيضًا ذكروا الخلاف في قراءتها، لكنّهم لم يختلفوا في معناها هنا أنّها إخبار، أو ذمّ و توبيخ و غيرها ممّا سبق، بل اتّفقوا أنّ معناها إخبار بأنّهم اجتمعوا جميعًا فيها، و أنّ ﴿جَمِيعًا﴾ تأكيد لفعل ﴿ادَّارَكُوا﴾ فلاحظ النّصوص هنا، و لاحظ ح ل و: «خلت»، و ل ع ن: «لعنت»، و ض ع ف: «ضعفًا».

ويلاحظ ثانيًا أنّ أربعًا منها (١ و٣ و٨ و٩) قصص، واثنين (٤ و٥) توحيد لله فعلًا ووصفًا، واثنين (١٠ و١١) ذكر أسرار الآخرة، وكلّها مكّيّ، يناسب مكّة، والثلاث الباقية (٢ و٦ و٧) مدنيّة، وتحدّث عن القتال، والهجرة والنفاق ممّا يناسب جوّ المدينة.

وثالثًا، من نظائر هذه المادّة في القرآن:

البلوغ ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ يوسف ٢٢

النضوج ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ النساء ٥٦

الينوع ﴿انْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ﴾ الأنعام ٩٩

الإلحاق ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ الشعراء ٨٣

الوصول ﴿فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ﴾ الأنعام ١٣٦

الانتهاء ﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾ النجم ٤٢

درهم

درَاهِم
لفظ واحد، مرّة واحدة، في سورة مكيّة

النّصوص اللّغويّة

الخَليل: الدّرْهَم والدّرْهِم لغتان. ورجلٌ مُدرْهِم كثير الدّراهم
ادْرَهَمَّ الشيخ ادْرِهْمامًا، أي كبر [ثمّ استشهد بشعر] (٤ ١٢٥)،
ورجل مُدرْهِم كثير الدّراهم.
ورجل مُدْرَهِمٌ، وقد ادْرَهَمَّ ادْرِهْمامًا، إذا هرِم. (الأزهريّ ٦ ٥٢٧)،
أبوعمرو الشّيبانيّ: إنّه لمُدَرْهَم. (١ ٢٤٣)
أبوزَيْد: ورجل مُدَرْهَم ولافعل له، أي كثير الدّراهم، ولم يقولوا: دُرْهِم (ابن سيده ٤ ٤٨٣)
الجاحظ: ويقال دراهمُ مُدرْهمة، وبدرٌ مُبدّرة مثل قوله تعالى: ﴿والقَناطير المُقَنطَرة﴾ آل عمران (٦ ٢٣٠)
١٤

ابن دُرَيْد: دِرهم معرّب، وقد تكلّمت به العرب قديمًا. (٣ ٣٦٨)
وربّما سمّي الدّرهم قرقوفًا لجَولانه في الأرض (٣ ٣٨٠)
ويقال: ...مُدْرَهِمّ؛ يقال: ادْرهمّ بصره، إذا أظلم (٣ ٤٠٢)،
الأزهَريّ: [ليس فيه شيء إلّا ما نقلناه عن الخليل] (٦ ٥٢٧)
الصّاحِب: [نحو الخليل وأضاف:]
والمُدرْهِم الكبير
والادْرِهْمام: السّقوط من الكِبَر.
وادْرَهَمّ بصره: أظلم.
وقيل: الدّرْهَم: الحديقة. (٤ ١٣٥)
الجَوهَريّ: الدّرْهَم فارسيّ معرّب، وكسر الهاء

معة، وربّما قالوا: درهام.

وجمع الدّرهم دراهم، وجمع الدّرهام دراهيم

وشيخ مُدَرهِمٌ: أي مسنّ. وقد ادْرَهَمّ ادْرِهْمامًا، أي سقط من الكبَر [واستشهد بالشّعر ٣ مرّات]

١٩١٨ ٥

ابن سيده: والمُدْرَهِمّ: السّاقط من الكبَر. وقيل: هو الكبير السّنّ أيًّا كان

وادْرَهَمّ بصره: أظلم

والدِّرْهَم والدِّرْهِم: لغتان، فارسيّ ملحق ببناء كلامهم، فدِرْهَم كـ«هِجْرَع» ودِرْهِم كـ«جِبْرِد»

وقالوا في تصغيره: دُرَيْهِم، شاذّة، حقّروا «درهامًا» وإن لم يتكلّم به، هذا قول سيبويه. وحكى بعضهم: درهام

وجاء في تكسيره: الدّراهيم

وزعم سيبويه أنّ الدّراهيم إنّما جاء في قول الفرزدق [وذكر شعره]

ورجل مُدَرْهَم، ولافعل له حكاه أبو زيد. قال ابن جنّيّ: لكنّه إذا وُجد اسم المفعول فالفعل حاصل

ودُرْهِمَتِ الخُبّازى: استدارت فصارت على أشكال الدّراهم، اشتقّوا من الدّراهم فعلًا وإن كان أعجميًّا.

قال ابن جنّيّ: وأمّا قولهم: دُرْهِمَتِ الخُبّازى فليس من قولهم: رجل مُدَرْهَم. ٤ ٤٨٣

الرّاغب: ﴿دَراهِمَ مَعْدُودَةٍ﴾ يوسف: ٢٠، الدّراهم: الفضّة المطبوعة المتعامل بها. ١٦٨

الجواليقيّ: و«درهم» معرّب، وقد تكلّمت به العرب قديمًا إذ لم يعرفوا غيره، وألحقوه بـ«هجرع».

ثمّ استشهد بشعر. (١٩٦)

القُرطُبيّ: ويقال: «دراهيم» على أنّه جمع درهام، وقد يكون اسمًا للجمع عند سيبويه، ويكون أيضًا عنده على أنّه مدّ الكسرة فصارت ياء، وليس هذا مثل مدّ المقصور، لأنّ مدّ المقصور لا يجوز عند البصريّين في شعر ولا غيره. [ثمّ استشهد بشعر]

(٩ ١٥٦)

ابن منظور: وقد ادْرَهَمّ يَدْرَهِمّ ادْرِهْمامًا، أي سقط من الكبَر [ثمّ استشهد بشعر] (١٢ ١٩٩)

الفَيُّوميّ: والدّرهم الإسلاميّ: اسم للمضروب من الفضّة، وهو معرّب، ووزنه «فِعْلَل» بكسر الفاء وفتح اللّام في اللّغة المشهورة، وقد تُكسر هاؤه، فيقال: «دِرْهِم» حملًا على الأوزان الغالبة.

والدّرهم ستّة دوانق، والدّرهم نصف دينار وخمسه.

وكانت الدّراهم في الجاهليّة مختلفة، فكان بعضها خفافًا وهي الطّبريّة، كلّ درهم منها أربعة دوانيق، وهي طبريّة الشّام، وبعضها ثقالًا كلّ درهم ثمانية دوانيق، وكانت تسمّى العبديّة، وقيل: البغليّة نسبة إلى ملك يقال له: رأس البغل، فجُمع الخفيف والثّقيل، وجُعلا درهمين متساويين، فجاء كلّ درهم ستّة دوانيق.

ويقال: إنّ عمر هو الّذي فعل ذلك، لأنّه لمّا أراد جباية الخراج طلب بالوزن الثّقيل فصعُب على الرّعيّة، وأراد الجمع بين المصالح فطلب الحُسّاب فخلطوا الوزنين، واستخرجوا هذا الوزن

وقيل: كان بعض الدّراهم وزنَ عشرين قيراطًا، ويسمّى وزن عشرة، وبعضها وزن خمسة، وبعضها وزن ثني عشر ويسمّى وزن ستّة، فجمعوا من الأوزان الثّلاثة هذا الوزن فكان ثُلثها وهو يسمّى وزن سبعة، لأنّك إذا جمعت عشرة دراهم من كلّ صنف كان الجميع أحدًا وعشرين مثقالًا، وثُلث الجميع سبعة مثاقيل.

وسيأتي أنّ القيراط نصف دانق، والدّانق حبّتا خُرْنوب، فيكون الدّرهم اثنتي عشرة حبّة خُرْنوب، وهذا أحد الأوزان قبل الإسلام.

وأمّا الدّرهم الإسلاميّ فهو ستّ عشرة حبّة خُرْنوب، فيكون الدّانق حبّة خُرْنوب وثُلث حبّة خرنوب (١: ١٩٣)

الفيروزاباديّ: الدّرهم كمنبر ومحراب وزِبْرِج معروف، وذكر ساورسه في «م ل ك» جمعه دراهم ودراهيم.

ورجل مُدَرْهَم بفتح الهاء: كثيرها، ولا تقل دُرْهِم، لكنّه إذا وُجد اسم المفعول فالفعل حاصل.

وَدَرْهَمَت الخُبّازي: صار ورقها كالدّراهم.

وشيخ مُدْرَهِمّ كمُشْمَعِلّ: ساقط كِبَرًا، وادْرَهَمّ بصره: أظلم، وكبر سنّه. والدّرهم كمنبر: الحديقة (٤: ١١٣)

هُوتسما: درهم: وَحْدَة من وَحَدات الفضّة في نظام السّكّة عند العرب، وقد كان هذا الاسم - باليونانية «الدّرخمي» وبالفارسية «درم» - مستعملًا منذ القدم، في حين استعار العرب عملته التي عُرِفَتْ به من الفُرس. واستعارة الوزن القانونيّ للدّرهم أعسر من استعارة وزن الدّينار، ذلك أنّ الدّراهم لم تكن تُراعى الدّقّة التّامّة في ضربها، وقد اختلف المؤرّخون اختلافًا عظيمًا في تحديد الدّرهم القانونيّ، ولكنّهم أجمعوا على أنّ نسبة وزن الدّرهم إلى وزن المثقال هي ٧: ١٠

ولمّا كان المثقال يدلّ على عدّة معانٍ، فإنّ هذه المعادلة لا تصحّ إلّا إذا كان المثقال يساوي الدّينار القانونيّ، أي المثقال المكّيّ الّذي يبلغ وزنه ٤/٢٥ من الجرامات. ونخلص من هذا إلى أنّ أقرب أوزان الدّرهم إلى الاحتمال هو ٢/٩٧ من الجرامات، وهذه الموازين تتّفق إلى حدّ ما مع السّكّة الباقية والأوزان الزّجاجية، كما يتّفق مع أوزان السّكّة الّتي ضربت في عهد المقتدر «٢٩٥ - ٣٢٠ هـ ٩٠٨ - ٩٣٢ م» وكشف عنها روجرز E.T Rogers في الفيوم. وقد اتّخذ سوفير soofaire الرّقم لدى ٣/٠٨٩٨ أساسًا لجميع حسباناته، وهو الرّقم الّذي استقرّت عليه اللّجنة المصريّة الّتي عقدت عام ١٨٤٥، ومن ثمّ ظهر بطلان النّتائج الّتي وصل إليها أوّل الأمر، وقد استقرّ دكوردمانش Decourdemanshe الّذي بيّن خطأ سوفير عند الرّقم ٢/٨٣ مستعينًا في بلوغ هذا الرّقم بحسابات بارعة، ولكن هذا الرّقم لا يتّفق مع النّسبة الّتي تقضي بأن يكون الدّرهم ٧: ١٠ من المثقال.

وربما كان الخليفة عمر هو أوّل من قرّر أنّ الوزن القانونيّ للدّرهم هو ٢/٩٧ من الجرامات. وقد أمر

عبد الملك بأن يكون الدّرهم من هذا الوزن هو دو... سواء لسكّة الفضّة الصّحيحة وليس ثمّة شك في أنّ الدّرهم العربيّ مأخوذ من درهم السّاسانيّين، وقد أدخل أردشير الأوّل «٢٢٦ ـ ٢٤١م» هذا الدّرهم على أساس الدّراخمة الأتيكيّة الحديثة الّتي يبلغ وزنها ٤/٢١ من الجرامات. وظلّ هذا الدّرهم ثابتًا يكاد لا يتغيّر حتّى سقوط الدّولة السّاسانيّة «يبلغ وزن الدّرهمات الّتي ضربها سنة ٦٢٨ أردشير الثّالث ٤/١٠ من الجرامات». وقد احتفظ ولاة العرب في فارس بهذا الأنموذج السّاسانيّ، ولكنّهم خفّضوا وزنه فجعلوه ٣/٩٠ من الجرامات، وكان كثير من [المسكوكات] الّتي ضربوها يزن ٢/٩٠ من الجرامات على وجه التّقريب، ومن ثمّ فهي تتّفق مع الدّرهم [الطّبريّ].

وترجع أقدم الدّراهم الإسلاميّة الخالصة ـ مع استثناء النّماذج المشكوك فيها والنّماذج القائمة برأسها ـ إلى عام «٧٥هـ = ٦٩٤م». وبعد هذا التّاريخ ضُربت سكّة من طراز جديد في الولايات كافّة على الرّغم من أنّ الدّرهمات العربيّة السّاسانيّة ظلّت تُضرب في فارس إلى ما بعد هذا التّاريخ بأمد. ظلّت تُضرب في طبرستان إلى حوالي سنة «١٨٠هـ = ٧٩٦م».

أمّا الدّرهم النّحاسيّة الّتي ضربها في القرنين السّادس والسّابع الهجريّين بنو أرتق وبنو زنكي وغيرهم من الأسر التّركيّة الّتي حكمت آسية الصّغرى ـ فريدة في بابها، فهي قطع نحاسيّة كبيرة عليها كتابة، ويبلغ وزنها في المتوسّط ١٢ جرامًا، والرّاجح أنّها ضربت بصفة خاصّة، لاستعمالها في المتاجرة مع النّصارى.

وكان للدّرهم شأن هامّ في شماليّ أوربا وشرقيّها، ذلك أنّه كان السّكّة الوحيدة في هذه الأنحاء، ما بين عامي «٦٠٠ و ١٠٠٠م».

وكان من النّادر أن نجد قطعًا من الفضّة أكبر قيمة من الدّينار أو أصغر منه في القرون الأولى للهجرة، وكان أعمّ كسور الدّرهم هو سُدسُه أي الدّانق «أبلوس» وأشيعها نصف الدّرهم. وقد خفي الدّرهم من الوجود حوالي نفس الوقت الّذي خفي فيه الدّينار، وكانت نسبة الذّهب إلى الفضّة في أوائل عهد الإسلام هي ١٤ ١١ ٢٠٠ درهم = ١ دينار».

والدّرهم هو أيضًا اسم وزن من الأوزان «درهم كيل» يبلغ ٣/١٨٤ من الجرامات، وهو يختلف اختلافًا بيّنًا عن السّكّة المعروفة بهذا الاسم. وقد بقي هذا الكيل، وإن اختلف من بلد إلى بلد، حتّى العصور الحديثة، يستعمله الصّيدليّ والصّائغ، وقد وجدته الحملة الفرنسيّة مستعملًا في القاهرة عام ١٧٩٩ يبلغ وزنه ٣/٠٨٨٤ من الجرامات، وحدّدته اللّجنة الّتي انعقدت عام ١٨٤٥ بـ ٣/٠٨٩٨ من الجرامات ويبلغ وزنه القانونيّ في إسطانبول اليوم ٣،٢٠٧ من الجرامات (٩ : ٢٢٦).

العَدْنانيّ: درهَمٌ، درهَمٌ، دِرْهام.

ويظنّون أنّ كلمة درهم الّتي تتفوّه بها العامّة في كلّ البلاد العربيّة هي عامّيّة، ويقولون إنّ الصّواب هو «دِرْهَم» «أدب الكاتب» لابن قُتَيْبَة و«التّلخيص»

لأبي هلال العسكريّ- باب الموازين والمكاييل - والمرزوقيّ في «شرح الحماسة» والرّاغب الأصفهانيّ الّذي قال: إنّ الدّرهم هو الفضّة المطبوعة المتعامل بها، والبَطَلْيَوْسيّ- ابن السّيد-، والمُغْرِب، والوسيط

ولكن هناك من يُعبّر الدِّرْهَم والدِّرْهِم كليهما الصّحاح والمختار، واللّسان، والمصباح، والقاموس، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد، والمتن

وذكرت المعاجم كلمة ثالثة، وهي: دِرْهام اللّحيانيّ الّذي أنشد

لو أنّ عندي مئتا دِرْهام

لجاز في آفاقها خاتامي

والصّحاح والمختار، واللّسان، والقاموس، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد، والمتن

وعدّه بكتاب الّلاب ورنه معرّبة وبعضهم قال: إنّها يونانيّة الأصل

أمّا جمعها فهو: دراهم ودراهيم. ولم يرد في القرآن الكريم سوى الجمع ﴿دَرَاهِم﴾ في الآية ٢٠ من سورة يوسف: ﴿وشروهُ بثمنٍ بخسٍ دراهم معدُودةٍ﴾.

وتصغيرها دُرَيْهِم، ودُرَيْهِيم، نادرة

وجاء في اللّسان: درهمت الخُبّازى: صارت على أشكال الدّراهم، اشتقّوا من الدّراهم فعلًا، وإن كان أعجميًّا

والدِّرْهَم أفصحها، فالدِّرْهِم، ثمّ الدِّرْهام

(٢٢١)

مَجْمَعُ اللُّغَة: الدّرهم، معرّب؛ جمعه: دراهم، وهو الفضّة المطبوعة المتعامل بها، ويختلف باختلاف العصور.

(١: ٣٨٩)

محمّد إسماعيل إبراهيم [نحو مجمع اللّغة ثمّ قال:]

وأصلها بالفارسيّة: «دِرَم» وباليونانيّة «دراخمة»، ثمّ عُرّبت إلى «دِرْهم»؛ وجمعها دراهم.

(١: ١٨٦)

المُصْطَفَويّ: أوّلًا أنّ الدّرهم واحد من النّقود مأخوذة من الفضّة، كما أنّ الدّينار من النّقود الذّهبيّة.

وثانيًا: أنّ الدّرهم كان مختلفًا وزنًا باختلاف البلاد والأزمنة.

وأمّا المتداول المعمول به في أوّل الإسلام، هو ما كان وزنه ستّة دوانيق، ويعادل عشرة منه سبعة مثاقيل شرعيّة. ١٠ / ٧

وثالثًا: أنّ كلمة الدّرهم عربيّة خالصة، وأمّا أنّ هذه اللّغة قريبة من كلمة «دراخمي» اليونانيّة، أو كلمة «دِرَم» الفارسيّة، لا توجب كونها معرّبة، ولو كانت مأخوذة منهما أيضًا، فإنّ كلّ لغة لا بدّ وأن يكون مأخوذًا من مادّة أو مأخذ[1] ومصدر، ولا أقلّ من أن يلاحظ تناسب ووجه خصوصيّة في مقام وضع اللّفظ للمعنى.

ورابعًا: أنّ اشتقاق بعض منه لا يبعد أن يكون انتزاعيًّا، وأمّا مفهوم الكِبَر والسّقوط، فيناسب الفضّة في مقابل النّقد الذّهبيّ من جهة الانكسار والضّعف، حلاء وقيمةً وعزّةً وقوّةً وقدرة ﴿ومنكُم مَن يُرَدُّ إلى

[1] مكتوب بالعربيّة: مرجع

أرذل العُمُر لكيلا يعلم بعد علم شيئاً﴾ الحج: ٥

﴿وشروهُ بثمن بخس دراهم معدودة﴾ يوسف: ٢٠. التعبير بالدّرهم إشارة إلى كون الثّمن عيناً، كما أشير بقلّة الدّراهم بذكر كلمة ﴿معدودة﴾ منكّرة، وهذا التّعبير في مقام البيع والشّراء يدلّ على التقويم النّازل، وكون هذه القيمة ثمناً للمبيع في نظرهم ولا يزيد عنها.

ثمّ لا يخفى أنّ قيمة الدّرهم والدّينار تختلف باختلاف قيمة الفضّة والذّهب زماناً ومكاناً، وفيه سائر الأجناس تتصاعد وتتنازل باختلافهما، وقد يكون اختلاف قيمة النّقدين مربوطاً باختلاف قيمة الأجناس. (٣/ ٥ مكا)

النّصوص التّفسيريّة

﴿وشروهُ بثمن بخس دراهم معدودة وكانوا فيه من الزّاهدين﴾ يوسف: ٢٠

ابن مسعود: عشرون درهماً.

مثله ابن عبّاس وقتادة ونوف البكاليّ ونوف الشّاميّ والسُّدّيّ. (الطّبريّ ٧: ١٧٠)

ومثله الشّعبيّ ووهب بن منبّه ومقاتل. (ابن الجوزيّ ٤: ١٩٦)

إنّه بيع بعشرين درهماً اقتسموها وكانوا عشرة فأخذ كلّ واحد منهم درهمين.

مثله ابن عبّاس وقتادة والسُّدّيّ. (الماورديّ ٣: ١٨)

ابن عبّاس: عشرون درهماً، وحلّة ونعلان. (ابن الجوزيّ ٤: ١٩٧)

الإمام السّجّاد ﷺ: كانت الدّراهم عشرين درهماً، وكانوا عشرة، فاقتسموها درهمين درهمين. (الطّبرسيّ ٣: ٢٢٠)

نحوه السُّوّيّ. (الطّبريّ ٧: ١٧٠)

مُجاهد: اثنان وعشرون درهماً لإخوة يوسف، وكان إخوته أحد عشر رجلاً. (الطّبريّ ٧: ١٧١)

عِكْرِمة: أربعين درهماً. (الطّبريّ ٧: ١٧١)

مثله ابن إسحاق. (الماورديّ ٣: ١٨)

السُّدّيّ: اشتروا بها خفافاً ونعالاً. (الماورديّ ٣: ١٨)

الإمام الصّادق ﷺ: إنّها كانت ثمانية عشر درهماً. (الطّوسيّ ٦: ١١٥)

ابن إسحاق: باعوه ولم يبلغ ثمنه الّذي باعوه به أوقيّة، وذلك أنّ النّاس كانوا يتبايعون في ذلك الزّمان بالأواقي فما قصر عن الأوقيّة فهو عدد، يقول الله ﴿وشروهُ بثمن بخس دراهم معدودة﴾ أي لم يبلغ الأوقيّة. (الطّبريّ ٧: ١٧١)

الفرّاء: قيل: عشرين. وإنّما قيل: ﴿معدودة﴾ ليستدلّ به على القلّة، لأنّهم كانوا لا يزنون الدّراهم حتّى تبلغ أوقيّة، والأوقيّة كانت وزن أربعين درهماً. (٢: ٤٠)

الطّبريّ: وأمّا قوله ﴿دراهم معدودة﴾ فإنّه يعني عزّ وجلّ أنّهم باعوه بدراهم غير موزونة، ناقصة غير وافية، لزهدهم كان فيه.

وقيل: إنّما قيل ﴿مَعْدُودَةٍ﴾ ليعلم بذلك أنّها كانت أقلّ من الأربعين لأنّهم كانوا في ذلك الزّمن لايَزِنون ما كان وزنه أقلّ من أربعين درهمًا لأنّ أقلّ أوزانهم وأصغرها كان الأوقيّة وكان وزن الأوقيّة أربعين درهمًا.

قالوا: إنّما دلّ بقوله: ﴿مَعْدُودَةٍ﴾ على قلّة الدّراهم الّتي باعوه بها.

فقال بعضهم: كان عشرين درهمًا.

وقال آخرون: بل كان عددها اثنين وعشرين درهمًا أخذ كلّ واحد من إخوة يوسف، وهم أحد عشر رجلًا درهمين درهمين منها.

وقال آخرون: بل كانت أربعين درهمًا.

والصّواب من القول في ذلك أن يقال: إنّ الله تعالى ذكره أخبر أنّهم باعوه بدراهم معدودة غير موزونة ولم يَحُدّ مبلغ ذلك بوزن ولا عدد ولا وضع عليه دلالة في كتاب ولا خبر من الرّسول ﷺ. وقد يحتمل أن يكون كان عشرين، ويحتمل أن يكون كان اثنين وعشرين، وأن يكون كان أربعين وأقلّ من ذلك وأكثر.

وأيّ ذلك كان، فإنّها كانت معدودة غير موزونة وليس في العلم بمبلغ وزن ذلك فائدة تقع في دين، ولا في الجهل به دخول ضرّ فيه، والإيمان بظاهر التّنزيل فرض وما عداه فموضوعٌ عنّا تكلّفُ علمه. (٧: ١٧٠)

الزّجّاج: وجاء في التّفسير أنّه بيع بعشرين درهمًا، وقيل: باثنين وعشرين درهمًا أخذ كلّ واحد من إخوته درهمين، وقيل: بأربعين درهمًا، ورُوي كلّ ذلك. (٣: ٩٨)

القُمّيّ: الّذي بيع بها يوسف ثمانية عشر درهمًا وكان عندهم، كما قال الله تعالى: ﴿وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ﴾. (١: ٣٤١)

الثّعلبيّ: ﴿دَرَاهِمَ﴾ بدل من الثّمن، ﴿مَعْدُودَةٍ﴾ وذكر العدد عبارة عن القلّة، أي باعوه بدراهم معدودة قليلة غير موزونة، ناقصة غير وافية. (٥: ٢٠٥)

نحوه الواحديّ (٢: ٦٠٥)، والبغويّ (٢: ٤٨٢)، والطّبرسيّ (٣: ٢٢).

الماورديّ: ﴿دَرَاهِمَ﴾ اختلف في عددها على ثلاثة أقاويل: أحدها: [هو القول الثّاني لابن مسعود]

الثّاني: [هو قول مجاهد]

الثّالث: [قول عكرمة]

وفي قوله تعالى: ﴿مَعْدُودَةٍ﴾ وجهان:

أحدهما: معدودة غير موزونة، لزهدهم فيه.

الثّاني: لأنّها كانت أقلّ من أربعين درهمًا، وكانوا لايزنون أقلّ من أربعين درهمًا، لأنّ أقلّ الوزن عندهم كان الأوقيّة، والأوقيّة أربعون درهمًا. (٣: ١٨)

الطّوسيّ: ومعنى ﴿مَعْدُودَةٍ﴾ أي قليلة، لأنّ الكثير قد يمتنع من عدده لكثرته [ثمّ ذكر بعض الأقوال] (٦: ١١٥)

الزّمخشريّ: ﴿دَرَاهِمَ﴾ لادنانير، ﴿مَعْدُودَةٍ﴾ قليلة تُعدّ عدًّا ولاتوزن، لأنّهم كانوا لايزنون إلّا ما بلغ الأوقيّة وهي الأربعون ويعدّون ما دونها

وقيل: للقليلة معدودة لأنّ الكثيرة يمنع من عدّها لكثرتها. ٢١: ٣٠٩

نحوه ابن عطيّة (٣: ٢٣٠) والفخر الرّازيّ (١٨: ١٠٧)، والبيضاويّ (١: ٤٩٠)، والنّسفيّ (٢: ٢١٥) والنّيسابوريّ (١٢: ٨٩)، والخازن (٣: ٢٢١)، والشّربينيّ (٢: ٩٨)، والبروسويّ (٤: ٢٢٩) والشّوكانيّ (٣: ١٨)، والآلوسيّ (١٢: ٢٠٤)، والطّباطبائيّ (١١: ١٠٧).

ابن الجوزيّ: [ذكر بعض الأقوال وقال:]

وفي عدد تلك الدّراهم خمسة أقوال... والخامس: ثلاثون درهمًا، ونعلان وحلّة. [وقد سبق أربعة منها] ٤: ١٩٦

العُكْبَريّ: ﴿دَراهِمَ﴾ بدل من ﴿ثَمَنٍ﴾. ٢: ٧٢٧

القُرطُبيّ: قوله تعالى: ﴿دَراهِمَ مَعْدُودَةٍ﴾ على البدل والتّفسير له. [إلى أن قال:]

﴿مَعْدُودَةٍ﴾ نعت، وهذا يدلّ على أنّ الأثمان كانت تجري عندهم عدًّا لا وزنًا بوزن. ٩: ١٥٦

أبو حَيّان: [نحو الزّمخشريّ ثمّ ذكر الأقوال] ٥: ٢٩١

أبو السُّعود: [نحو الزّمخشريّ، إلّا أنّه قال:] فهو بيان لقلّته ونقصانه مقدارًا بعد بيان نقصانه في نفسه. ٣: ٣٧٤

القاسميّ: ﴿دَراهِمَ﴾ بدل من الثّمن، و«المعدودة» كناية عن القليل، لأنّ الكثير يوزن عندهم. ٩: ٣٥٢٣

الأُصول اللُّغويّة

١ ـ أجمع من تكلّم في الدّرهم على أنّه لفظ أعجميّ معرّب، وعيّن الجوهريّ منشأه، فقال: «فارسيّ معرّب». وذكر فيه الخليل لغتان: دِرْهَم ودِرْهِم، وزاد غيره دِرْهام. يقال: رجل مُدَرْهَم ومُدَرْهِم، أي كثير الدّراهم. وورد الدّرهم في الحديث ومنه حديث النّبيّ ﷺ: «إنّ الدّينار والدّرهم أهلكا من كان قبلكم، وهما مهلكاكم»[1] وقال الإمام عليّ ؑ يذمّ أصحابه: «لوددتُ والله أنّ معاوية صارفني بكم صرف الدّينار بالدّرهم»[2].

[و] قال الجاحظ: «دراهم مُدَرْهَمة»، ولم يذكر معناه، غير أنّه مثّله بقوله تعالى: ﴿وَالْقَناطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ﴾ آل عمران: ١٤، أي الأموال الكثيرة المكدّسة، وهو أشبه بالقياس.

وشُبّهت الخُبّازى بالدّرهم، قال ابن سيده: «درهمت الخُبّازى: استدارت فصارت على أشكال الدّراهم». وسمّي بالقُرقف أيضًا، قال ابن دُرَيْد: «ربّما سمّي الدّرهم قرقوفًا، لجولانه في الأرض». فممّا أُثر عنهم قولهم: «أبيض قُرقوف، بلا شعر ولا صوف، في البلاد يطوف»، أي الدّرهم الأبيض.

٢ ـ وأصل الدّرهم «دراخمه» أو «دراخمي»، وهو لفظ يونانيّ، استعمله الفرس بلفظ «درم»،

---

(١) مشكاة الأنوار: ٢٢٧.

(٢) نهج البلاغة ـ الخطبة: ٩٦.

والسّريانيّون بلفظ «دَرْكْما»، ثمّ أخذه العرب من السّريانيّة وألحقوه بأوزانهم، فنطقوا درْهَم على وزن «فِعْلَل»، مثل هِجْرَع، ودِرْهِم على وزن «جِعْفِر»، مثل خِرْمِل.

ولو استعار العرب لفظ «درم» من الفارسيّة مباشرة، لألحقوه بما جاء على وزن «فِعَل» دون تغيير نحو: عِنَب وصِغَر.

٣ ــ وذهب بعض المستشرقين إلى أنّ لفظ الدّرهم ساميّ المنشأ[1]، ورجّح آخرون أن يكون عربيًّا، وهو ما اختاره المصطفويّ.

ولكنّ ذلك بعيد، لأنّ الدّرهم كان عند اليونان وزنًا من الأوزان، ثمّ ضُرب واستُعمل نقدًا فضّةً[2] ولم يعهد العرب يومئذ الأوزان ولا سكّ النّقود، فجُلّ أدوات الوزن أعجميّة، كما سنذكرها في «القسطاس» إن شاء الله، ومن النّقود الأعجميّة أيضًا الدّانق والدّينار، كما سيأتي في لفظ «الدّينار».

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها الاسم جمعًا (دَرَاهِم) مرّة في آية:

﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ﴾ يوسف ٢٠

يلاحظ أوّلًا: أنّهم اختلفوا في عددها، وأنّ النّصوص فيه عند الطّبريّ، وقد أنكروا وجود نصّ فيها عن صاحب الشّريعة، وقد ورد فيه نصّ في روايتنا عن إمامين من أئمّة أهل البيت «السّجّاد والصّادق» عليهما السلام باختلاف: «٢٠ و١٨»، والأمر سهل.

وقد اتّفقوا على أنّها كانت قليلة ومعدودة، لم تبلغ أربعين درهمًا حتّى تُوزن بـ«وقيّة وأوقيّة» ــ وكانت أقلّ وزن عندهم ــ وتكرار التّنكير أربع مرّات في: ﴿بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ﴾، تؤكّد قلّتها، كما تؤكّدها قوله: ﴿وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ﴾.

وفي هذا وهن للدّرهم بل المال عمومًا، من وجهة نظر القرآن، يريده وهنًا أنّ «درهم» لم يأت فيه إلّا مرّة واحدة في هذه الآية بهذا السّياق الموهن. وأيضًا فيه توهين يوسف من قبل إخوته الّذين حسدوه، وسرقوه عن أبيه.

وثانيًا: أنّ الآية من سورة يوسف المكّيّة الّتي جاءت فيها أحسن القصص، كما قال تعالى في صدرها: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ يوسف ٣

وقد قصّ الله فيها حال يوسف في أخسّ أحواله حتّى بيع بدراهم معدودة، ثمّ سُجن بضع سنين، وفي أحسن أحواله حيث جعله الله عزيز مصر، وسجد له أبوه، وأمّه، وإخوته، تعبيرًا عمّا رآه في المنام ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾.

وثالثًا: من نظائر الدّرهم في القرآن

(١) الألفاظ الدّخيلة في القرآن الكريم.

(٢) دائرة المعارف الإسلاميّة.

القنطار ﴿ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤدّه إليك...﴾ آل عمران: ٧٥

الدينار ﴿ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤدّه إليك﴾ آل عمران: ٧٥

دري

٨ألفاظ، ٢٩مرّة: ٢٦مكّيّة، ٣مدنيّة
في ٢١سورة: ١٨مكّيّة، ٣مدنيّة

تَدْرِي	٤ ٣ـ١	تُدْرِي	٢ ٢
يَدْرُون	١ ـ ١	أَدْرَاكَ	١٣ ١٣
أَدْرِي	٤ ٤	أَدْرَ كُمْ	١ ١
أَدْرِ	١ ١	يُدْرِيك	٣ ٢ـ١

النُّصوص اللُّغويّة

الخليل دري يدري دريةً ودريًا ودريانًا ودِرايةً ويقال: أتى فلان الأمر من غير دِرْيَة، أي من غير علم والعرب ربّما حذفوا الياء من قولهم: لا أدرِ في موضع لا أدري، يكتفون بالكسرة فيها، كقول الله جلّ وعزّ: ﴿وَ اللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ﴾ الفجر: ٤، والأصل يَسري (٨: ٥٨).

سيبويه: الدِّرْيَة كالدِّرْيَة، لايُذهب به إلى المرّة الواحدة، ولكنّه على معنى الحال. (ابن سيده ٩: ٣٩٣)

الصّبيّ. وقولهم: «لا دَرَيْتَ ولا ائْتَلَيْتَ» يدعو عليه بأن لا تُحمل إبله، أي لا يكون لها أولاد. (إصلاح المنطق: ٣٢١)

أبو عمرو الشّيبانيّ: الدُّرْيَة: الرُّمح، ودريّة: تصَد الدّاري: الّذي لا يبرح [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٢٤٦)

(١: ٢٦٢)

الأصمعيّ: دُرْيَة، غير مهموز: دابّة يستتر بها الّذي يرمي الصّيد ليصيده. (الأزهريّ ١٤: ١٥٦)

ابن السّكّيت: ويقال: «لا دريت ولا ائتليت»، هي «افتعلت» من قولك: ما ألوت هذا ولا استطعته، أي ولا استطعت. وقال بعضهم: يقول: لا دَرَيْتَ ولا تَلَيْتَ» تزويجٌ للكلام. (إصلاح المنطق: ٣٢١)

دَرَيْتُ فلانًا أدريه دَرْيًا، إذا ختلته.

الدَّرِيَّة: البعير يُستتر به من الوحش، يُختل حتّى إذا أمكن رميه رَمَى. (الأزهريّ ١٤: ١٥٦)

المُبرِّد: تدرّيها أي تختلها. يقال: دريتُ الصّيد إذا ختلته. (٣: ١١)

ابن دُرَيْد: ودريتُ الشّيء علمًا أدريه دَرْيًا ودِرْيَةً.

ودَرَيْتُ الظَّبي أدريه دَرْيًا، إذا ختلته.

ودرّيت الشَّعر بالمِدْرَى تَدْرِيَةً [واستشهد بالشِّعر مرّات] (٣: ٢٤٢)

الأزهَريّ: يقال من الدَّرِيَّة: أَدْرَيْتُ ودَرَيْتُ. يقال: دَارَأْتُ فلانًا، أي دافعته، ودارَيْتُه أي لاينته.

ويقال: مِدْرَى بغير هاء، ويُشبَّه به قرن الثَّور [ثمّ استشهد بشعر]

وفي حديث النّبيّ ﷺ: «أنّه كان في يده مِدْرًى يَحُكّ به رأسه، فنظر إليه رجل من شَقّ بابه فقال: لو علمت أنّك تنظر لطعنت في عينك». وجمع المِدْرَى مَدارَى، وربّما قالوا للمِدْراة: مِدْرِيَة، وهي الّتي حُدِّدَتْ حتّى صارت مِدْراة. (١٤: ١٥٦)

الصّاحب: دَرَى: عَلِمَ. وفعل ذلك من غير دِرْيَة. ويقولون: لا أدرِ.

وكان ذلك قبل دُرِّيِّ بكذا، أي قبل دِرايتي، على وزن «صُلِّيّ».

وادَّرَى الرّجل: إذا ختل، ودَرَى مثله.

والدَّرِيَّة: ناقة أو بقرة يَستتر بها الصّائد يُلْبِس الصَّيد بها، ثمّ يرمي ويَختل.

ودريتُ الصّيد ودرّيته. ومنه أُخذ مُداراة النّاس.

والدَّرِيَّة: عقله وهي أيضًا شيء من أدم يُتعلّم عليه الطِّعان كالحَلْقة.

والدَّرِيَّة دَرِيَّة من الإبل، وهي السّيّقة والدّريئة.

وقرن دَرِيّة أشدّ الدَّرْي، أي مُلتوية. وأدريتها.

ودَرَى بنو فلان بني فلان: اعتمدوهم بالعداوة والغارة والغزو.

وتدرّيتُ فلانًا في طريق كذا، أي تحرّيته في ممرّه.

والمُدْرِي: المحتمر.

والمِدْرَى للنّساء معروف، ويُشبَّه به قرون الثّور والظِّباء. والمِدْراة والمَدارِي والمِدْرِيَة لغة فيه.

ودرّى فلان شعره تدرية: حكّه، وادّرت المرأة بمِدْرًى، أي سرّحت شعرها.

وتدرّى الرّجل: امتشط.

والمُدَرّيان: طُبْيا الشّاة.

والمِدْراة: اسم وادٍ للعرب. (٩: ٣٤٣)

الخطّابيّ: [وفي حديث حنين]: «... أو متقدّمة دَرِيَّة أمام الخيل كان الرّأي».

وقوله: «دريّة أمام الخيل»، أي مقدّمة لها وستر دونها.

والدّريّة: البعير الّذي يستتر به الرّجل إذا أراد أن يرمي الوحش، فيتركه يرعى مع الوحش حتّى إذا أنست به الوحش وأمكنت من مقاتلها رماها، وهي مدريه أيضًا [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٣٣٤)

ويقال: ختلتُ الصّيد، إذا أتيته من حيث لا يراك.

ومثله: دريتُ الصّيد [ثمّ استشهد بشعر]

ومنه قولهم: يصيب وما يدري ويخطئ وما درى. (١: ٥٥٩)

وأصل «المداراة» من قولك: دريتُ الصّيد، إذا ختلته لتصطاده. (٣: ٢٢٨)

الجوهريّ: دريتُه ودريتُ به دريًا ودِرْيةً ودِرايةً، أي علمت به.

وإنّما قالوا: لا أدرِ، بحذف الياء، تخفيفًا لكثرة الاستعمال، كما قالوا: لم أُبَلْ ولم يكُ.

وأدريتُه، أي أعلمته.

ومداراة النّاس تُهمز ولا تُهمز، وهي المداجاة والملاينة.

والمِدْرَى: القرن.

وكذلك المِدْراة، وربّما تُصلح بها الماشطة قرون النّساء، وهي شيء كالمسلّة تكون معها.

ويقال: تَدَرَّتِ المرأة، أي سرّحت شعرها.

وقولهم: إنّ بني فلان ادَّرَوْا مكانًا، كأنّهم اعتمدوه بالغزو والغارة.

وتدرّاه وادّراه بمعنًى، أي ختله، تفعّل وافتعل بمعنًى.

وقولهم: جابُ المِدْرَى، أي غليظ القرن، يدلّ بذلك على صغر سنّ الغزال، لأنّ قرنه في أوّل ما يطلع يغلظ، ثمّ يدقّ بعد ذلك إذا طال. [واستشهد بالشّعر ٦ مرّات] (٦: ٢٣٣٥)

ابن فارس: الدّال والرّاء والحرف المعتلّ والمهموز: أمّا الّذي ليس بمهموز فأصلان.

أحدهما: قصد الشّيء واعتماده طلبًا، والآخر حدّة تكون في الشّيء.

وأمّا المهموز فأصل واحد، وهو دفع الشّيء.

فالأوّل قولهم: ادّرى بنو فلان مكان كذا، أي اعتمدوه بغزو أو غارة.

والدَّرِيّة: الدّابّة الّتي يستتر بها الّذي يرمي الصّيد ليصيده، يقال منه: دريتُ وادّريتُ.

قال ابن الأعرابيّ: تدرّيتُ الصّيد، إذا نظرت أين هو ولم تره بعد، ودريتُه: ختلته.

فأمّا قوله: تدرّيتُ، أي تعلّمتُ، تدرّيته أين هو، فالقياس واحد. يقال: دريت الشّيء، والله تعالى لا يُدرى فيه لأنّ الله تعالى قال: ﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرٰيكُمْ بِهِ﴾ يونس: ١٦.

وفلان حسن الدِّرْية، كقولك: حسن الفطنة.

والأصل الآخر قولهم للّذي يُسرّح به الشّعر ويُدْرَى: مِدْرى، لأنّه محدّد.

ويقال: شاة مُدْرَاة: حديدة القرنين، ويقال: تدرّت المرأة، إذا سرّحت شعرها.

ويقال: إنّ المِدْرَيين طُبيا الشّاة، وقد يُستعمل في أخلاف النّاقة. [واستشهد بالشّعر ٣ مرّات] (٢: ٢٧١)

أبو هلال: الفرق بين الدّراية والعلم أنّ الدّراية فيما قال أبو بكر الزّبيريّ بمعنى الفهم، قال: وهو ينفي السّهو عمّا يرد على الإنسان فيدريه، أي يفهمه.

وحُكي عن بعض أهل العربيّة أنّها مأخوذة من دريتُ: إذا احتلت، فإن كانت مأخوذة من ذلك فهو يجري مجرى ما يفطن الإنسان له من المعرفة الّتي تنال

غيره، فصار ذلك كالجهل منه للأشياء، وهذا لا يجوز على الله سبحانه وتعالى. وجعل أبو عليّ رحمه الله الدّراية مثل العلم، وأجازها على الله. واحتجّ بقول الشّاعر.

* لاهمّ لا أدري وأنت الدّاري *

وهذا صحيح، لأنّ الإنسان إذا سُئل عمّا لا يدري فقال: لا أدري، فقد أفاد هذا القول منه معنى قوله: لا أعلم، لأنّه لا يستقيم أن يسأل عمّا لا يعلم، فيقول لا أفهم، لأنّ معنى قوله: لا أفهم، أي لا أفهم سؤالك. وقوله: لا أدري إنّما هو لا أعلم جواب مسألتك.

وعلى هذا يكون العلم والدّراية سواء، لأنّ «الدّراية» علم يشتمل على المعلوم من جميع وجوهه، وذلك أنّ «الفعالة» للاشتمال مثل العصابة والعمامة والقلادة، ولذلك جاء أكثر أسماء الصّناعات على «فعالة» نحو القصارة والخياطة، ومثل ذلك العبارة، لاشتمالها على ما فيها. فـ«الدّراية» تفيد ما لا يفيده «العلم» من هذا الوجه.

و«الفعالة» أيضًا تكون للاستيلاء، مثل الخلافة والإمارة، فيجوز أن تكون بمعنى الاستيلاء، فتفارق العلم من هذه الجهة [واستشهد بالشّعر مرّتين] (٧٣)

الفرق بين المداراة والتّلطّف: أنّ المداراة ضرب من الاحتيال والختل، من قولك: دريتُ الصّيد، إذا ختلته. وإنّما يقال: داريتُ الرّجل، إذا توصّلت إلى المطلوب من جهته بالحيلة والختل. (١٨١)

الهَرَويّ: في الحديث: «رأس العقل بعد الإيمان بالله مُداراة النّاس»، هو أن تُلاينهم ولا تنفّرهم عنك، وأصله من دريتُ الصّيد، إذا استترت عنه بشيء، ثمّ ترميه لئلا ينفر. (٢: ٦٣٢)

أبو سهل الهَرَويّ: داريته بغير همز، إذا لاينته وختلته، أي رفقت به وخدعته. (التّلويح في شرح الفصيح ٣٧)

ابن سيده: دري الشّيء دَرْيًا ودِرْيًا عن اللّحيانيّ، ودِرْيَة، ودَرَيانًا ودِرْيانًا ودِراية: علمه، وأدراه به: أعلمه. وفي التّنزيل: ﴿وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ﴾ يونس ١٦، وأمّا من قرأ (ولا أدرأتكم به) فمهموز لحن.

قال سيبويه: وقالوا: لا أدرِ، فحذفوا الياء لكثرة استعمالهم له، ونظيره ما حكاه اللّحيانيّ عن الكسائيّ: أقبل يضربه لا يألُ، مضمومة اللّام بلا واو.

وحكى ابن الأعرابيّ: ما تدري ما دريتُها؟ أي ما علمُ ما علمها؟

ودرى الصّيد دَرْيًا، وادّراه، وتدرّاه: ختله.

والدّريّة: النّاقة أو البقرة يُستتر بها من الصّيد، فيُختل. قال أبو زيد: هي مهموزة، لأنّها تُدرأ إليه، أي تُدفع، فإذا كان هذا فليس من هذا الباب.

وقد ادّريتُ دريّة، وتدرّيتُ.

والمِدْرية: الوحش من الصّيد خاصّة.

وادّروا مكانًا: اعتمدوه بالغارة والغزو.

وداريتُ الرّجل: لاينته ورفقتُ به.

والمِدرى، والمِدراة، والمِدرية: القرن، والجمع مدارٍ ومدارى، الألف بدل من الياء.

ودرى رأسه بالمِدرى: مشطه [واستشهد بالشّعر مرّتين] (٩: ٣٩٣)

الرّاغب: الدّراية: المعرفة المُدركة بضربٍ من الختل. يقال: دريتُه، ودريتُ به درْيةً، نحو فطنتُ، وشعرتُ. وادّريتُ.

قال الشاعر:

وماذا يدّري الشّعراء منّي

وقد جاوزتُ رأس الأربعين

والدَّرِيّة: لما يُتعلّم عليه الطّعن، وللنّاقة الّتي يضعها الصّائد ليأنس بها الصّيد، فيستتر من ورائها فيرميه.

والمِدْرى: لقرن الشّاة، لكونها دافعةً به عن نفسها، وعنه استعير المِدْرى لما يُصلح به الشّعر.

قال تعالى: ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ الطّلاق: ١، وقال: ﴿وَإِنْ أَدْرِي لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَكُمْ وَمَتَاعٌ﴾ الأنبياء: ١١١، وقال: ﴿مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ﴾ الشّورى: ٥٢.

وكلّ موضع ذُكر في القرآن: ﴿وَمَا أَدْرَيكَ﴾، فقد عقّب ببيانه، نحو ﴿وَمَا أَدْرَيكَ مَاهِيَهْ * نَارٌ حَامِيَةٌ﴾ القارعة: ١٠، ١١، ﴿وَمَا أَدْرَيكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ * لَيْلَةُ الْقَدْرِ﴾ القدر: ٢، ٣، ﴿وَمَا أَدْرَيكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾ الحاقّة: ٣، ﴿ثُمَّ مَا أَدْرَيكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ﴾ الانفطار: ١٨، وقوله: ﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَيكُمْ بِهِ﴾ يونس: ١٦، من قولهم: دريتُ، ولو كان من «درأتُ» لقيل: ولا أدرأتكموه.

وكلّ موضع ذُكر فيه: ﴿وَمَا يُدْرِيكَ﴾ لم يعقّبه بذلك، نحو: ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى﴾ عبس: ٣، ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ الشّورى: ١٧.

والدّراية لا تستعمل في الله تعالى.

وقول الشّاعر:

* لاهُمَّ لا أدري وأنت الدّاري *

فمن تعجرُف أجلاف العرب. (١٦٨)

الزّمخشريّ: دريتُ الشّيء درايةً ودِرْيةً، وما أدراك بكذا، وما يُدريك؟

ودرِيتُه ودَرَيتُه: ختلتُه، وداريتُه: خاتلتُه، وعليك بالمداراة، وهي الملاطفة كأنّك تُخاتله، وادّريتُ غفلته: بمعنى تحيّنتها.

وهو يفتقص شعره بالمِدْرى، وهو السّرخارة، وقتل الهبار: طعنه الثّور بالمِدْرى، وهو القرن. شبّه بمِدرى الشّعر في حدّة طرفه.

ويقال: طعنه بالمِدْراة وبالمِدْرية، وهي الّتي حُدّدت حتّى صارت كالمِدْرى. [واستشهد بالشّعر مرّتين] (أساس البلاغة: ١٢٩)

في حديث النّبيّ ﷺ: «كان في يده مِدْرى يحكّ به رأسه...» المِدْرى والمِدْراة: حديدة يُسرّح بها الشّعر، وقد درّت شعرها. (الفائق ١: ٤٢١)

الطّبرسيّ: دريتُ الشّيء درايةً ودِرْيةً: علمتُه، وأدريتُه: أعلمتُه. (٥: ٣٤٣)

المدينيّ: في حديث أبيّ رضي الله عنه «أنّ جارية له كانت تدّري رأسه بمِدْراها» أي تُسرّحه، وهي حديدة كالقرن يُحكّ بها الرّأس، والجمع المداري ـ بفتح الرّاء وكسرها ـ والعرب تستعملها مكان المشط.

يقال: تدرّت المرأة وادّرت تدّري ادّراءً: رجّلت

شعرها به وسرّحته

وادّرى الرّجل امتشط وليّن شعره بالتّسريح

ومنه قيل لملاينة مداراة

في الحديث: «لايُداري شريكه»، من دراه، أي ختله، وهو تخفيف المُدارأة، وهي المدافعة (١: ٦٥٣)

ابن الأثير: فيه: «رأس العقل بعد الإيمان بالله مُداراة النّاس». المداراة غير مهموز: مُلاينة النّاس وحُسن صحبتهم، واحتمالهم لئلّا ينفروا عنك، وقد يُهمز

ومنه الحديث: «كان لايُداري ولايُماري» هكذا يُروى غير مهموز، وأصله الهمز، وقد تقدّم

وفيه: «كان في يده مِدرًى يحكّ به رأسه» المِدرى والمِدراة: شيء يُعمل من حديد أو خشب على شكل سنّ من أسنان المُشط وأطول منه يُسرّح به الشّعر المُتلبّد، ويستعمله من لامُشط له

ومنه حديث أبي: «إنّ جارية كانت له تَدّرّي رأسه بمِدراها» أي تسرّحه. يقال: ادّرت المرأة تَدّرّي ادّراءً، إذا سرّحت شعرها به، وأصلها: تَدترِي «تفتعل» من استعمال المِدرى، فأدغمت التّاء في الدّال. (٢: ١١٥)

الفَيّوميّ: دريتُ الشّيء دَريًا من باب رمى ودِرية ودِراية: علمته، ويُعدّى بالهمزة، فيقال: أدريتُه به

ودريتُه مداراة: لاطفته ولاينته

ودريتُ تراب المعدن (١: ١٩٤)

نحوه الطُّريحيّ. (١: ١٣٧)

الفيروزاباديّ: دريتُه وبه أدري دَرْيًا ودَرْيَة ويكسران، ودِرْيانًا بالكسر ويحرّك ودِراية بالكسر، ودُرِيًّا كحُليّ: علمته، أو بضرب من الحيلة

وأدراه به: أعلمه

والصّيد دريًا: ختله

شعره وادّرت «افتعلت» ورأسه حكّه بمِدرى وهو مُشط

والمِدرى كالمِدراة والمِدرية، جمع مدارٍ ومداري

وادّرت المرأة وتدرّت: سرّحت شعرها

والدّريّة: ما يُتعلّم عليه الطّعن.

ومُدري: قرية لبحيلة. (٤: ٣٢٩)

مَجْمَعُ اللُّغة: ١ ـ درى الشّيء ودرى به يدري دريًا ودريةً: علمه، ويقال: لاأدري ما هذا الأمر؟

٢ ـ أدراه الشّيء وأدراه به: أعلمه، ويقال: ما أدراك هذا الأمر؟ (١: ٣٩٠)

نحوه محمّد إسماعيل إبراهيم. (١: ١٨٦)

المُصْطَفَويّ: الأصل الواحد في هذه المادّة هو معرفة من دون مقدّمات معمولة، بمعنى أنّه يستعمل في موارد لايتحقّق بالتّحصيل ولايوجد بتهيئة المقدّمات. ولابدّ أن يحصل بطريق غير عاديّ. وهذا هو الفارق بينها وبين مادّة العلم، والمعرفة، وغيرهما

وبهذا المعنى يظهر اللّطف في التّعبير بها، في موارد استعمالاتها

ثمّ إنّه قد اشتبه بعض مشتقّات مادّة «الدّرء» مهموزة على بعض اللّغويّين، مذكورها في ذيل هذه المادّة، كالدّريّة، والمِدرى، والمُداراة، وغيرها، مع أنّ

قلب الهمزة ياء للتخفيف في مقام التلفّظ متداول كثيرًا كما في «الخطيّة» وأصلها الخطيئة، و«سال» وأصله: سأل. فهذه مشتقّة من «الدّرء» وقد مرّ أنّ الأصل فيه هو الدفع بشدّة، ولا يخفى التناسب فيها

فإنّ المداراة فيها معنى الدفع عن جهات خلاف الطرف والمعاملة بصورة الوفاق، والدّريّة وسيلة للدفع عن إظهار نفسه ونيّته في قبال الصّيد، والمِدْرى آلة لدفع ما يتلبّد من الشعر حتّى يُرسَل ويُصلَح

وأمّا الخَتْل فمناسبته بوقف الدّريه على مقدّمات غير عاديّة، فيُظنّ أنّها من الخَتْل

وأمّا التعبير بجملة وما أدريك؟ أو بجملة وما يدريك؟ كلّ منهما في مورد خاصّ، كما في «المفردات» فإنّ الجملة الأولى يعبّر بها في مقام يراد البيان والتوضيح لموضوع معيّن، ويؤتى به للتعظيم وأهمّية الموضوع. وأمّا الجملة الثانية فهي إخبار عن عدم تمكّن المخاطبين وقصورهم في معرفة الموضوع، وإن اجتهدوا

﴿وَمَا أَدْرَيكَ مَا الْحَاقَّةُ * كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ﴾ الحاقّة: ٣، ٤. ﴿وَمَا أَدْرَيكَ مَا سَقَرُ * لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ﴾ المدّثّر: ٢٧، ٢٨. ﴿وَمَا أَدْرَيكَ مَا سِجِّينٌ * كِتَابٌ مَرْقُومٌ﴾ المطفّفين: ٨، ٩. ﴿الْقَارِعَةُ * مَا الْقَارِعَةُ * وَمَا أَدْرَيكَ مَا الْقَارِعَةُ * يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ﴾ القارعة: ١ - ٤، أي أيّ شيء أدريك. فكلمة (ما) اسميّة نكرة استفهاميّة، بمعنى أيّ شيء.

﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا﴾ الأحزاب: ٦٣. ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى﴾ عبس: ٣ أي أيّ يُفهمك ويُعرّفك زمان الساعة وتزكّي فرد

فمتعلّق «الدّراية» في جميع هذه الموارد أمور لا يعلم مقدّماتها متداولة، وكذلك في سائر الموارد ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾ لقمان: ٣٤. ﴿وَأَنَّا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا﴾ الجنّ: ١٠. ﴿قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ﴾ الجاثية: ٣٢. ﴿مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾ الشّورى: ٥٢. ﴿قُلْ إِنْ أَدْرِي أَقَرِيبٌ مَا تُوعَدُونَ﴾ الجنّ: ٢٥

ولا يخفى أنّ هذه الموضوعات من مصاديق الغيب، ولا يعلمها إلّا الله ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ﴾ هود: ٤٩. ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ الجنّ: ٢٦. فلا يعرفها إلّا من علّمها الله ويوحيها إليه

ثمّ إنّ الدّرج والدّرس والدّرك والدّرّ والدّري يجمعها مفهوم الإحاطة والتّضمين والتسلّط، لاشتراكها في الحرفين الأوّلين. (٣: ٢٠٨)

النّصوص التّفسيريّة

تدري

١ و ٢ - ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾

لقمان: ٣٤

الطّبريّ: ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا﴾ يقول: وما تعلم نفس حيّ ماذا تعمل في غد، ﴿وَمَا

تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾ يقول: وما تعلم نفس حيّ بأيّ أرض يكون موته. (١٠: ٢٢٦)

الطُّوسيّ: والمعنى أنّه لا يعلم موت الإنسان في أيّ موضع من البلاد يكون سواه. (٨: ٢٨٩)

الزَّمَخْشَريّ: وجعل العلم لله والدّراية للعبد لما في الدّراية من معنى الختل والحيلة.

والمعنى: أنّها لا تعرف ـ وإن أعملت حيلها ـ ما يلصق بها ويختصّ ولا يتخطّاها، ولا شيء أخصّ بالإنسان من كسبه وعاقبته، فإذا لم يكن له طريق إلى معرفتهما، كان من معرفة ما عداهما أبعد. (٣: ٢٣٩)

نحوه أبو حيّان (٧: ١٩٤)، وأبو السّعود (٥: ١٩٦)

الطَّبْرِسيّ: ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا﴾ وقيل: ما يعلم بقاءه غدًا، فكيف يعلم تصرّفه؟ (٤: ٣٢٤)

الآلوسيّ: وجعل الطّيبيّ ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ﴾ معطوفًا على خبر «إنّ» ـ ﴿إِنَّ اللهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ ـ من حيث المعنى بأن يجعل المنفيّ مثبتًا بأن يقال: ويعلم ماذا تكسب كلّ نفس غدًا، ويعلم أنّ كلّ نفس بأيّ أرض تموت. وقال: إنّ مثل ذلك جائز في الكلام إذا روعي نكتة، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ الأنعام: ١٥١، فإنّ العطف فيه باعتبار رجوع التّحريم إلى ضدّ الإحسان وهي الإساءة. وذكر في بيان نكتة العدول عن المثبت إلى المنفيّ نحو ما ذكرنا آنفًا. (٢١: ١١٠)

ابن عاشور: وأمّا قوله: ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾ فقد نسج على منوال آخر من النّظم، فجعل سداه نفي علم أيّة نفس بأخصّ أحوالها، وهو حال اكتسابها القريب منها في اليوم الموالي يوم تأمّلها ونظرها، وكذلك مكان انقضاء حياتها للنّداء عليهم بقلّة علمهم، فإذا كانوا بهذه المثابة في قلّة العلم، فكيف يطّلعون إلى علم أعظم حوادث هذا العالم؟ وهو حادث فنائه وانقراضه واعتياضه بعالم الخلود.

وهذا النّفي للدّراية بهذين الأمرين عن كلّ نفس، ليم كناية عن إثبات العلم بما تكسب كلّ نفس، والعلم بالأرض تموت فيها كلّ نفس إلى الله تعالى، فحصلت إفادة اختصاص الله تعالى بهذين العلمين، مكانا في ضميمة ما انتظم معهما، ممّا تقدّمهما.

وعبّر في جانب نفي معرفة النّاس بفعل الدّراية، لأنّ الدّراية علم فيه معالجة للاطّلاع على المعلوم، ولذلك لا يعبّر بالدّراية عن علم الله تعالى، فلا يقال: الله يدري كذا، فيفيد انتفاء علم النّاس بعد الحرص على علمه. والمعنى لا يعلم ذلك إلّا الله تعالى، بقرينة مقابلتهما بقوله: ﴿وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ﴾ وقد علّق فعل الدّراية عن العمل في مفعولين بوقوع الاستفهامين بعدها، أي ما تدري هذا السّؤال، أي جوابه. وقد حصل إفادة اختصاص الله تعالى بعلم هذه الأمور الخمسة، بأفانين بديعة من أفانين الإيجاز البالغ حدّ الإعجاز. (٢١: ١٣٦)

الطَّباطَبائيّ: وقد عدّ سبحانه أمورًا ثلاثة ممّا

تعلّق به علمه، وهي العلم بالسّاعة، وهو ممّا استأثر الله علمه لنفسه لايعلمه إلّا هو، ويدلّ على القصر قوله: ﴿إنّ اللهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾، وتنزيل الغيث، وعلم ما في الأرحام، ويختصّان به تعالى، لا أن يعلمه غيره.

وعدّ أمرين آخرين يجهل بهما الإنسان، وبذلك يجهل كلّ ما سيجري عليه من الحوادث، وهو قوله: ﴿وما تدْري نَفْسٌ ماذا تَكْسِبُ غَدًا﴾ وقوله: ﴿وما تَدْري نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾.

وكأنّ المراد تذكرة أنّ الله يعلم كلّ ما دقّ وجلّ حتّى مثل السّاعة الّتي لايتيسّر علمها للخلق، وأنتم تجهلون أهمّ ما يهمّكم من العلم، فالله يعلم وأنتم لاتعلمون، فإيّاكم أن تشركوا به، وتتمرّدوا عن أمره، وتعرضوا عن دعوته، فتهلكوا بجهلكم. (١٦: ٢٣٨)

عبد الكريم الخطيب: وقوله تعالى: ﴿وما تَدْري نَفْسٌ ماذا تَكْسِبُ غَدًا وما تَدْري نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾ هو من بعض علم الله في خلقه، وأنّه سبحانه هو الّذي يقدّر الأرزاق، كما يقدّر الأعمار، فلا يدري إنسان ماذا قسم الله له من رزق، وماذا كتب الله له من عمر، كما لايدري أحد على أيّ ميتة يموت، ولا في أيّ موضع يموت. (١١: ٥٩٧)

٣ ـ ما كُنْتَ تَدْري مَا الْكِتابُ وَلَا الْإيمانُ وَلٰكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدي بِهِ مَنْ نَشاءُ مِنْ عِبادِنا

الشّورى: ٥٢

ابن عبّاس: ما كنت تحسن قراءة القرآن قبل

القرآن (٤١١)

راجع «أ م ن» «الإيمان»، المعجم ٣، ٦٦٠.

٤ ـ يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ... لا تَدْري لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ أَمْرًا

الطّلاق: ١

ابن عبّاس: لاتعلم، يعني به الزّوج. (٤٧٥)

راجع «ط ل ق»: «طَلَّقْتُمُ».

تَدْرُونَ

لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَريضَةً مِنَ اللهِ إنَّ اللهَ كانَ عَليمًا حَكيمًا النّساء: ١١

ابن عبّاس: ﴿لا تَدْرُونَ﴾ أنتم في الدّنيا. (٦٦)

الطّبريّ: بأنّكم لاتعلمون أيّهم أدنى وأشدّ نفعًا لكم في عاجل دنياكم وآجل أخراكم. (٣: ٦٢٣)

نحوه الزّجّاج. (٢: ٢٤)

ابن عطيّة: ﴿لا تَدْرُونَ﴾ عامل في الجملة بالمعنى ومعلّق عن العمل في اللّفظ بحسب المعمول فيه، إذ الاستفهام لايعمل فيه ما قبله. (٢: ١٨)

راجع «ن ف ع»: «نفعًا».

أَدْري

١ ـ وَإنْ أَدْري أَقَريبٌ أَمْ بَعيدٌ ما تُوعَدُونَ

الأنبياء: ١٠٩

٢ ـ قُلْ إنْ أَدْري أَقَريبٌ ما تُوعَدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبّي أَمَدًا

الجنّ: ٢٥

ابن عبّاس: ما أدري (٢٧٦)

راجع ق ر ب «قريب»

٣ ـ وإنْ أدرى لعلّه فتنة لكم ومتاع إلى حين الأنبياء ١١١

راجع ف ت ن «فتنة»

تدري

١ ـ ...قلتم ما ندري ما السّاعة إن نظنّ إلّا ظنًّا وما نحن بمستيقنين الجاثية ٣٢

راجع س و ع «السّاعة»

٢ ـ وأنّا لا ندري أشرٌّ أُريد بمن في الأرض أم أراد بهم ربّهم رشدًا. الجنّ ١٠

راجع ش ر ر «أشرّ»

أدريك

١ ـ وما أدريك ما الحاقّة. الحاقّة ٣

قتادة: قوله ﴿وما أدريك ما الحاقّة﴾ تعظيمًا ليوم القيامة، كما تسمعون. (الطّبريّ ١٢: ٢٠٦)

ابن عُيَيْنَة: ما في القرآن: ﴿وما يدريك﴾ فلم يخبره، وما كان ﴿وما أدريك﴾ فقد أخبره.

(الطّبريّ ١٢: ٢٠٦)

يحيى بن سلام: بلغني أنّ كلّ شيء في القرآن فيه ﴿وما أدريك﴾ فقد أدراه إيّاه وعلّمه إيّاه، وكلّ شيء قال فيه: ﴿وما يُدريك﴾ فهو ممّا لم يعلمه إيّاه.

(الماورديّ ٦: ٧٦)

الطّبريّ: وقوله ﴿وما أدريك ما الحاقّة﴾ يقول: تعالى ذكره لنبيّه محمّد ﷺ: وأيّ شيء أدراك وعرّفك أيّ شيء الحاقّة؟ (١٢: ٢٠٦)

الماورديّ: ﴿وما أدريك ما الحاقّة﴾ [من قول يحيى بن سلام ثمّ قال:] وفيه وجهان:

أحدهما: وما أدراك ما هذا الاسم؟ لأنّه لم يكن في كلامه ولا كلام قومه، قاله الأصمّ.

الثّاني: وما أدراك ما يكون في الحاقّة؟ (٦: ٧٦)

الطّوسيّ: وقوله ﴿وما أدريك ما الحاقّة﴾ وإنّما قال لمن يعلمها ﴿ما أدريك﴾ لأنّه إنّما يعلمها بالصّفة، فمعنى ذلك قال تفخيمًا لشأنها، أي كأنّك لست تعلمها إذا لم تعاينها وترى ما فيها من الأهوال. (١٠: ٩٤)

نحوه الطّبرسيّ. (٥: ٣٤٣)

الميبديّ: أي إنّك وإن سمعتها لم تعلم بها، لأنّك لم تعاينها ولم تر ما فيها من الأهوال.

وقيل: معناه ليس ذلك من علمك ولا من علم قومك. (١٠: ٢٠٧)

الزّمخشريّ: وأيّ شيء أعلمك ﴿ما الحاقّة﴾؟ يعني أنّك لا علم لك بكنهها ومدى عظمها، على أنّه من العظم والشّدّة بحيث لا يبلغه دراية أحد ولا وهمه، وكيفما قدّرت حالها، فهي أعظم من ذلك.

و(ما) في موضع الرّفع على الابتداء، و﴿أدريك﴾ معلّق عنه لتضمّنه معنى الاستفهام. (٤: ١٤٩)

نحوه الفخر الرّازيّ (٣٠: ١٠٢)، والنّيسابوريّ (٢٩: ٣٣).

ابن عطيّة: وقوله تعالى ﴿وما أدريك ما

الْحَاقَّةُ﴾ مبالغة في هذا المعنى، أي إنّ فيها ما لم تدره من أهوالها وتفصيل صفاتها. و(ما) تقرير وتوبيخ. وقوله تعالى: ﴿مَا الْحَاقَّةُ﴾ ابتداء وخبر في موضع نصب بـ ﴿أَدْرَيكَ﴾ و(مَا) الأولى ابتداء وخبرها ﴿أَدْرَيكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾، وفي ﴿أَدْرَيكَ﴾ ضمير عائد على (مَا) هو ضمير الفاعل (١٨ ٢٥٦)

القُرطُبيّ: ﴿وَمَا أَدْرَيكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾ استفهام أيضًا، أي أيّ شيء أعلمك ما ذلك اليوم؟ والنّبيّ ﷺ كان عالمًا بالقيامة، ولكن بالصّفة فقيل تفخيمًا لشأنها وما أدراك ما هي؟ كأنّك لست تعلمها إذ لم تعاينها (١٨ ٢٥٧)

أبو حَيّان: ﴿وَمَا أَدْرَيكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾ مبالغة في التهويل، والمعنى أنّ فيها ما لم يدر ولم يحط به وصف من أمورها الشاقّة، وتفصيل أوصافها.

و(ما) استفهام أيضًا مبتدأ، و﴿أَدْرَيكَ﴾ الخبر، والعائد على (مَا) ضمير الرّفع في ﴿أَدْرَيكَ﴾، و(مَا) مبتدأ، و﴿الْحَاقَّةُ﴾ خبر، والجملة في موضع نصب بـ﴿أَدْرَيكَ﴾، و﴿أَدْرَيكَ﴾ معلّقة. وأصل «دري» أن يعدّى بالباء، وقد تحذف على قلّة. فإذا دخلت همزة النّقل تعدّى إلى واحد بنفسه وإلى الآخر بحرف الجرّ، فقوله ﴿مَا الْحَاقَّةُ﴾ بعد ﴿أَدْرَيكَ﴾ في موضع نصب بعد إسقاط حرف الجرّ (٨ ٣٢٠)

أبو السُّعود: وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَدْرَيكَ﴾ أي وأيّ شيء أعلمك ﴿مَا الْحَاقَّةُ﴾؟ تأكيد لهولها وفظاعتها ببيان خروجها عن دائرة علوم المخلوقات على معنى أنّ عِظم شأنها ومدى هولها وشدّتها بحيث لا تكاد تبلغه دراية أحد ولا وهمه، وكيفما قدّرت حالها فهي أعظم من ذلك وأعظم، فلا يتسنّى الإعلام.

و(ما) في حيّز الرّفع على الابتداء، و﴿أَدْرَيكَ﴾ خبره، ولا مساغ هاهنا للعكس. و﴿مَا الْحَاقَّةُ﴾ جملة من مبتدإ وخبر على الوجه الّذي عرفته، محلّها النّصب على إسقاط الخافض، لأنّ «أدرى» يتعدّى إلى المفعول الثّاني بـ«الباء» كما في قوله تعالى ﴿وَلَا أَدْرَيكُمْ بِهِ﴾ يونس: ١٦، فلمّا وقعت جملة الاستفهام معلّقة له، كانت في موضع المفعول الثّاني. والجملة الكبيرة معطوفة على ما قبلها من الجملة الواقعة خبرًا لقوله تعالى: ﴿الْحَاقَّةُ﴾ مؤكّدة لهولها كما مرّ (٦ ٢٩٣)

نحوه الآلوسيّ (٢٩ ٤١)

البُرُوسَويّ: ﴿وَمَا أَدْرَيكَ﴾ من الدّراية بمعنى العلم، يقال: دراه ودرى به، أي علم به، من باب «رمى» وأدراه به أعلمه. قال في «تاج المصادر»: الدّراية والدّريه والدّرى: العلم، ويعدّى بالباء وبنفسه. قال سيبويه: وبالباء أكثر. قوله: (مَا) مبتدأ و﴿أَدْرَيكَ﴾ خبره [ثمّ قال نحو أبي السُّعود وأضاف:]

قال بعضهم: إنّ النّبيّ ﷺ وإن كان عالمًا بوقوعها، ولكن لم يكن عالمًا بكمال كيفيّتها وتفصيل أن يقال له ﷺ إسماعًا لغيره.

وفي «التأويلات النّجميّة»: يشير بـ﴿الْحَاقَّةُ﴾ إلى التّجلّي الأحديّ الإطلاقيّ في مرآة الواحديّة المعيّ للكلّ، كما قال: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ المؤمن: ١٦، بقهر سطوات أنوار الأحديّة

جميع ظلمات التعيّنات الساترة إطلاق الذات المطلقة، وسمّي بـ ﴿الْحَاقَّةُ﴾ لثبوته في ذاته، وتحقّقه في نفسه (... ١٣١)

ابن عاشور: وجملة ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾ يجوز أن تكون معترضة بين جملة ﴿مَا الْحَاقَّةُ﴾ وجملة ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ﴾ الحاقّة: ٤، والواو اعتراضيّة.

ويجوز أن تكون الجملة معطوفة على جملة ﴿مَا الْحَاقَّةُ﴾ و(ما) الثّانية استفهاميّة، والاستفهام بها مكنّى به عن تعذّر إحاطة علم النّاس بكنه ﴿الْحَاقَّةُ﴾ لأنّ الشّيء الخارج عن الحدّ المألوف لا يتصوّر بسهولة، فمن شأنه أن يتساءل عن فهمه.

والخطاب في قوله: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ﴾ لغير معيّن، والمعنى: الحاقّة أمر عظيم لا تدركون كنهه.

وتركيب «ما أدراك كذا» ممّا جرى مجرى المثل فلا يغيّر عن هذا اللّفظ، وهو تركيب مركّب من «ما» الاستفهاميّة وفعل «أدرى» الّذي يتعدّى بهمزة التّعدية إلى ثلاثة مفاعيل، من باب أعلم وأرى، فصار فاعل فعله المجرّد وهو «دري» مفعولًا أوّل بسبب التّعدية. وقد علّق فعل ﴿أَدْرَاكَ﴾ عن نصب مفعولين بـ(ما) الاستفهاميّة الثّانية في قوله: ﴿مَا الْحَاقَّةُ﴾ وأصل الكلام قبل التّركيب بالاستفهام أن تقول: أدركْتُ الحاقّة أمرًا عظيمًا، ثمّ صار أدراكني فلان الحاقّة أمرًا عظيمًا.

و(ما) الأولى استفهاميّة مستعملة في التّهويل والتّعظيم على طريقة المجاز المرسل في الحرف، لأنّ الأمر العظيم من شأنه أن يُستفهم عنه، فصار التّعظيم والاستفهام متلازمين. ولك أن تجعل الاستفهام إنكاريًّا، أي لا يدري أحد كُنْه هذا الأمر.

والمقصود من ذلك على كلا الاعتبارين هو التّهويل.

هذا السّؤال، كما تقول: علمت هل يسافر فلان؟

و(ما) الثّالثة علّقت فعل ﴿أَدْرَاكَ﴾ عن العمل في مفعولين، وكاف الخطاب فيه خطاب لغير معيّن، فلذلك لا يقترن بضمير تثنية أو جمع أو تأنيث إذا خوطب به غير المفرد المذكّر.

واستعمال ﴿مَا أَدْرَاكَ﴾ غير استعمال ﴿مَا يُدْرِيكَ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا﴾ الأحزاب: ٦٣، وقوله: ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ في سورة الشّورى: ١٧.

روي عن ابن عبّاس: كلّ شيء من القرآن من قوله: ﴿مَا أَدْرَاكَ﴾ فقد أدراه، وكلّ شيء من قوله: ﴿وَمَا يُدْرِيكَ﴾ فقد طُوي عنه. وقد روي هذا أيضًا عن سفيان بن عُيينة وعن يحيى بن سلّام، فإن صحّ هذا المرويّ فإنّ مرادهم أنّ معمول ﴿مَا أَدْرَاكَ﴾ محقّق الوقوع، لأنّ الاستفهام فيه للتّهويل، وأنّ معمول ﴿وَمَا يُدْرِيكَ﴾ غير محقّق الوقوع، لأنّ الاستفهام فيه للإنكار، وهو في معنى نفي الدّراية.

وقال الرّاغب: كلّ موضع ذُكر في القرآن ﴿وَمَا أَدْرَاكَ﴾ فقد عقّب ببيانه نحو ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ * نَارٌ حَامِيَةٌ﴾ القارعة: ١٠، ١١، ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ * لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ القدر: ٢، ٣،

﴿ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ * يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا﴾ الانفطار: ١٨، ١٩، ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ * كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ﴾ الحاقّة: ٣، ٤.

وكأنّه يريد تفسير ما نُقل عن ابن عبّاس وغيره.

ولم أرَ من اللّغويّين من وفّى هذا التّركيب حقّه من البيان، وبعضهم لم يذكره أصلًا (٢٩: ١٠٣)

الطَّباطَبائيّ: وقوله: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾ خطاب بنفي العلم بحقيقة اليوم. وهذا التّعبير كناية عن كمال أهمّيّة الشّيء وبلوغه الغاية في الفخامة

ولعلّ هذا هو المراد ممّا نُقل عن ابن عبّاس: أنّ ما في القرآن من قوله تعالى: ﴿مَا أَدْرَاكَ﴾ فقد أدراه، وما فيه من قوله: ﴿مَا يُدْرِيكَ﴾ فقد طوى عنه، يعني أنّ ﴿مَا أَدْرَاكَ﴾ كناية، و﴿مَا يُدْرِيكَ﴾ تصريح (١٩: ٣٩٢)

٢ ـ سَأُصْلِيهِ سَقَرَ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرُ المدّثّر: ٢٧

الطَّبَريّ: يقول تعالى ذكره: وأيّ شيء أدراك يا محمّد، أيّ شيء سقر. (١٢: ٣١٠)

الزَّجّاج: تأويله: وما أعلمك أيّ شيء سقر (٥: ٢٤٧)

الطُّوسيّ: وقوله: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرُ﴾ تعظيمًا للنّار وتهويلًا لها. أي ولم يُعلمك الله سقر على كنهها وصفتها (١٠: ١٨٠)

المَيْبُديّ: تفخيم لشأنها (١٠: ٢٨٥)

نحوه الشِّربينيّ (٤: ٤٣٢)

ابن عَطِيّة: هو على معنى التّعجّب من عظم أمرها وعذابها (٥: ٣٩٥)

الطَّبْرِسيّ: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ﴾ أيّها السّامع ﴿مَا سَقَرُ﴾ في شدّتها وهولها وضيقها (٥: ٣٨٨)

الفَخْر الرّازيّ: والغرض التّهويل (٣٠: ٢٠٢)

القُرطُبيّ: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرُ﴾ هذه مبالغة في وصفها، أي وما أعلمك أيّ شيء هي؟ وهي كلمة تعظيم. (١٩: ٧٥)

أبو حَيّان: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرُ﴾ تعظيم لهولها وشدّتها (٨: ٣٧٥)

أبو السُّعود: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرُ﴾ أي أيّ شيء أعلمك ما سقر، على أنّ (ما) الأولى مبتدأ و﴿أَدْرَاكَ﴾ خبره، و(ما) الثّانية خبر، لأنّها المفيدة لما قصد إفادته من التّهويل والتّعظيم، و﴿سَقَرُ﴾ مبتدأ. أي أيّ شيء هي في وصفها، لما مرّ مرارًا من أنّ (ما) قد يُطلب بها الوصف وإن كان الغالب أن يُطلب بها الاسم والحقيقة (٦: ٣٢٩)

مثله الآلوسيّ (٢٩: ١٢٥)، ونحوه البُرُوسَويّ (١٠: ٢٣٦)

ابن عاشور: و﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرُ﴾ جملة حاليّة من ﴿سَقَرُ﴾، أي سقر الّتي حالها لا يُنبئك به مُنبئ، وهذا تهويل لحالها

و﴿مَا سَقَرُ﴾ في محلّ مبتدإ، وأصله: سقر ما، أي ما هي، فقُدّم (ما) لأنّه اسم استفهام، وله الصّدارة

فإنّ (ما) الأولى استفهاميّة، والمعنى أيّ شيء يدريك أي يُعلمك. و(ما) الثّانية استفهاميّة في محلّ

رفع خبر عن ﴿سَقَرُ﴾. (٢٩: ٣٨٩)

الطَّباطَبائيّ: تفخيم لأمرها و تهويل. (٢٠: ٨٨)

عبد الكريم الخطيب: ﴿وَ مَا أَدْرَيكَ مَا سَقَرُ﴾ استفهام يراد به الإشارة إلى أنّ المستفهم عنه شيء مهول، لا يمكن وصفه، لأنّه ممّا لم يقع في حياة النّاس أبدًا. (١٥: ١٢٩٤)

فضل الله: ﴿وَ مَا أَدْرَيكَ مَا سَقَرُ﴾ و ليس هذا التّساؤل للاستفهام، و لكنّه للتّهويل الّذي يهزّ مواقع الخوف في الذّات، و يحرّك فيك من الرّعب في الجوّ المحيط به. (٢٣: ٢٠٦)

مكارم الشّيرازيّ: ﴿وَ مَا أَدْرَيكَ مَا سَقَرُ﴾ أي إنّ العذاب يكون شديدًا إلى حدّ يخرج عن إدراكه التّصوّر، و لا يخطر على بال أحد، كما هو الحال في عدم إدراك عظمة النّعم الإلهيّة في الجنان. (١٩: ١٥٤)

٣ ـ ﴿وَ مَا أَدْرَيكَ مَا يَوْمُ الْفَصْلِ﴾ المرسلات: ١٤

ابن عبّاس: ما أعلمك بيوم الفصل. (٤٩٧)

قتادة: ﴿وَ مَا أَدْرَيكَ مَا يَوْمُ الْفَصْلِ﴾ تعظيمًا لذلك اليوم. (الطّبريّ ١٢: ٣٨٣)

الطّبريّ: و قوله: ﴿وَ مَا أَدْرَيكَ مَا يَوْمُ الْفَصْلِ﴾ يقول تعالى ذكره لنبيّه محمّد ﷺ: و أيّ شيء أدراك يا محمّد ما يوم الفصل؟ معظّمًا بذلك أمره، و شدّة هوله. (١٢: ٣٨٣)

ابن عطيّة: ﴿وَ مَا أَدْرَيكَ مَا يَوْمُ الْفَصْلِ﴾ على نحو قوله تعالى: ﴿وَ مَا أَدْرَيكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾ الحاقّة: ٣، و غير ذلك. (٥: ٤١٨)

الفخر الرّازيّ: أي و ما علمك بيوم الفصل و شدّته و مهابته. (٣٠: ٢٧٠)

القُرطُبيّ: أتبع التّعظيم تعظيمًا، أي و ما أعلمك ما يوم الفصل؟ (١٩: ١٥٦)

الشّربينيّ: أي و من أين تعلم كنهه و لم تر مثله في شدّته و مهابته. و قرأ أبو عمرو، و شعبة و حمزة و الكسائيّ و ابن ذكوان ـ بخلاف عنه ـ بالإمالة محضة، و قرأ ورش بين بين، و الباقون بالفتح. (٤: ٤٦٤)

أبو السُّعود: ﴿وَ مَا أَدْرَيكَ مَا يَوْمُ الْفَصْلِ﴾ (ما) مبتدأ، ﴿أَدْرَيكَ﴾ خبره، أي أيّ شيء جعلك داريًا ما هو؟ فوضع الظّاهر[1] يوم الفصل لزيادة تفظيع و تهويل، على أنّ (ما) خبر و ﴿يَوْمُ الْفَصْلِ﴾ مبتدأ لا بالعكس، كما اختاره سيبويه، لأنّ محطّ الفائدة بيان كون يوم الفصل أمرًا بديعًا هائلًا لا يقادر قدره، و لا يكتنه كنهه، كما يفيده خبريّة (ما)، لا بيان كون أمر بديع من الأمور يوم الفصل، كما يفيده عكسه. (٦: ٣٤٨)

نحوه البُرُوسَويّ (١٠: ٢٨٣)، و الآلوسيّ (٢٩: ١٧٣).

ابن عاشور: و جملة ﴿وَ مَا أَدْرَيكَ مَا يَوْمُ الْفَصْلِ﴾ في موضع الحال من ﴿يَوْمُ الْفَصْلِ﴾، و الواو واو الحال، و الرّابط لجملة الحال إعادة اسم صاحب الحال عوضًا عن ضميره، مثل ﴿الْقَارِعَةُ * مَا الْقَارِعَةُ﴾ القارعة: ١، ٢، و الأصل: و ما أدراك ما هو؟

(١) كذا.

وإنما أظهر في مقام الإضمار لتقوية استحضار ﴿يَوْمُ الفَصْلِ﴾ قصداً لتهويله.

و(ما) استفهاميّة مبتدأ، و﴿أَدْرَيكَ﴾ خبر، أي أعلمك. و﴿مَا يَوْمُ الفَصْلِ﴾ استفهام عُلّق به فعل ﴿أَدْرَيكَ﴾ عن العمل في مفعولين، و(مَا) الاستفهاميّة مبتدأ أيضًا، و﴿يَوْمُ الفَصْلِ﴾ خبر عنه، والاستفهامان مستعملان في معنى التّهويل والتّعجيب. (٢٩: ٣٩٤)

الطَّباطَبائيّ: تعظيم لليوم وتفخيم لأمره.

(٢٠: ١٥)

عبد الكريم الخطيب: ﴿وَمَا أَدْرَيكَ مَا يَوْمُ الفَصْلِ﴾ ﴿يَوْمُ الفَصْلِ﴾ هو يوم القيامة، الّذي يفصل فيه سبحانه وتعالى بين النّاس.

والاستفهام يراد به تهويل هذا اليوم، وما يقع فيه من أحداث، لا يمكن أن تتصوّرها الأوهام، ولا أن تحيط بها العقول. (١٥: ١٣٩٦)

فضل الله: ﴿وَمَا أَدْرَيكَ مَا يَوْمُ الفَصْلِ﴾ وما هو خطورته، وما هي النّتائج الّتي ينتهي إليها النّاس فيه. (٢٣: ٢٩١)

مكارم الشّيرازيّ: ... ثمّ يُبيّن عظمة ذلك اليوم أيضًا، فيقول تعالى: ﴿وَمَا أَدْرَيكَ مَا يَوْمُ الفَصْلِ﴾ إنّ الرّسول ﷺ بعلمه الواسع وبنظره الحادّ الّذي كان يرى من خلاله أسرار الغيب، لم يكن مطّلعًا بصورة كاملة على أبعاد عظمة ذلك اليوم، فكيف بسائر النّاس؟ وقد قلنا مرارًا: إنّنا لا نستطيع الإحاطة والعلم بجميع أسرار القيامة العظيمة، فنحن سجناء قفص الدّنيا، وما نتصوّره عن ذلك اليوم ليس إلّا شبحًا وخيالًا يحكي عن مجريات الآخرة. (١٩: ٢٥٧)

٤- ﴿وَمَا أَدْرَيكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ * ثُمَّ مَا أَدْرَيكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ﴾ الانفطار: ١٧، ١٨

راجع: ي و م: «يوم الدّين».

٥- ﴿وَمَا أَدْرَيكَ مَا سِجِّينٌ﴾ المطفّفين: ٨

ابن عبّاس: ﴿وَمَا أَدْرَيكَ﴾ يا محمّد ﴿مَا سِجِّينٌ﴾ (ما) في السّجّين، تعظيمًا لها. (٥: ٤)

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره لنبيّه محمّد ﷺ: وأيّ شيء أدراك يا محمّد، أيّ شيء ذلك الكتاب؟

(١٢: ٤٨٨)

الزّجّاج: أي ليس ذلك ممّا كنت تعلمه أنت ولا قومك. (٥: ٢٩٨)

الطّوسيّ: أي تفصيله لا تعلمه وإن علمته مجملًا.

(١٠: ٢٩٨)

القُشَيريّ: استفهام على جهة التّهويل. (٦: ٢٦٩)

المَيْبُديّ: أي ليس هذا ممّا كنت تعلمه أنت ولا قومك حتّى عرّفناك. قاله تعظيمًا لشأن السّجّين، وتعجيبًا منه، وتهويلًا لأمره. (١٠: ٤١٥)

ابن عَطيّة: وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَدْرَيكَ مَا سِجِّينٌ﴾ تعظيم لأمر هذا السّجّين وتعجّب منه، ويحتمل أن يكون تقرير استفهام، أي هذا ممّا لم يكن يعرفه قبل الوحي. (٥: ٤٥١)

الفخر الرّازيّ: قوله: ﴿وَمَا أَدْرَيكَ مَا سِجِّينٌ﴾ أي ليس ذلك ممّا كنت تعلمه أنت ولا قومك، ولا أقول.

هذا ضعيف، فلعلّه إنّما ذكر ذلك تعظيمًا لأمر ﴿سِجّينٌ﴾، كما في قوله ﴿وَمَا أَدْرَيكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ﴾ الإنفطار ١٧ (١١: ٣٩٢)

القُرطُبيّ: أي ليس ذلك ممّا كنت تعلمه يا محمّد أنت ولا قومك... وليس في قوله ﴿وَمَا أَدْرَيكَ مَا سِجّينٌ﴾ ما يدلّ على أنّ لفظ ﴿سِجّينٌ﴾ ليس عربيّ، كما لا يدلّ في قوله: ﴿اَلْقَارِعَةُ * مَا الْقَارِعَةُ * وَمَا أَدْرَيكَ مَا الْقَارِعَةُ﴾ القارعة ١ ـ ٣ بل هو تعظيم لأمر ﴿سِجّينٌ﴾ وقد مضى في مقدّمة الكتاب ـ والحمد لله ـ أنّه ليس في القرآن غير عربيّ. (١٩: ٢٥٦)

الشِّربينيّ: ﴿وَمَا أَدْرَيكَ﴾ أي جعلك داريًا وإن اجتهدت في ذلك (٤: ٥٠١)

أبو السُّعود: ﴿وَمَا أَدْرَيكَ مَا سِجّينٌ﴾ تهويل لأمره، أي هو بحيث لا يبلغه دراية أحد (٦: ٣٩٦)

مثله البُرُوسَويّ (١٠: ٣٦٦)

ابن عاشور: وجملة ﴿وَمَا أَدْرَيكَ مَا سِجّينٌ﴾ معترضة بين جملة ﴿إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجّينٍ﴾ وجملة ﴿كِتَابٌ مَرْقُومٌ﴾، وهو تهويل لأمر السِّجّين. تهويل تعظيم لحال الواقعين فيه. (٣٠: ١٧٤)

الطَّباطَبائيّ: ﴿وَمَا أَدْرَيكَ مَا سِجّينٌ﴾ مسوق للتهويل. (٢٠: ٢٣٢)

عبد الكريم الخطيب: وقوله تعالى ﴿وَمَا أَدْرَيكَ مَا سِجّينٌ﴾ تهويل وتشنيع، على هذا المكان الّذي ضمّ هذا الكتاب العفن، الّذي تفوح منه رائحة هذه المنكرات الخبيثة (١٦: ١٤٩١)

فضل الله: ﴿وَمَا أَدْرَيكَ مَا سِجّينٌ﴾ هذه الكلمة الّتي توحي بالسّعة في الأسلوب الّذي يوحي بالتهويل (٢٤: ١٢٨)

٦ـ ﴿وَمَا أَدْرَيكَ مَا عِلِّيُّونَ﴾ المطفّفين ١٩

الطَّبَريّ: يقول تعالى ذكره لنبيّه محمّد ﷺ، مُعجّبه من «عِلّيّين»: وأيّ شيء أشعرك يا محمّد ما عِلّيّون؟ (١٢: ٤٩٥)

الطُّوسيّ: قال تعالى على وجه التّعظيم لشأن هذه المنازل وتفخيم أمرها ﴿وَمَا أَدْرَيكَ مَا عِلِّيُّونَ﴾ لأنّ تفصيلها لا يمكن العلم بها إلّا بالمشاهدة، دون علم الجملة (١٠: ٣٠٢)

المَيْبُديّ: تعظيم لشأنه وقيل: معناه ليس هذا من علمك ولا من علم قومك. (١٠: ٤١٧)

الطَّبْرِسيّ: وهذا تعظيم لشأن هذه المنزلة، وتفخيم لأمرها، وتنبيه على أنّ تفصيل تفصيله لا يمكن العلم به إلّا بالمشاهدة. (٥: ٤٥٥)

الفَخْر الرّازيّ: ﴿وَمَا أَدْرَيكَ مَا عِلِّيُّونَ﴾ تنبيهًا له على أنّه معلوم له، وأنّه سيعرفه (٣١: ٩٧)

القُرطُبيّ: قوله تعالى: ﴿وَمَا أَدْرَيكَ مَا عِلِّيُّونَ﴾ أي ما الّذي أعلمك يا محمّد أيّ شيء عِلّيّون؟ على جهة التفخيم والتّعظيم له في المنزلة الرّفيعة (١٩: ٢٦١)

الشِّربينيّ: ﴿وَمَا أَدْرَيكَ﴾، أي جعلك داريًا وإن بالغت في الفحص (٤: ٥٠٣)

البُرُوسَويّ: ﴿وَمَا أَدْرَيكَ مَا عِلِّيُّونَ﴾ أي هو خارج عن دائرة دراية الخلق. (١٠: ٣٧٠)

ابن عاشور: والقول في ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ﴾ كالقول في ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا سِجِّينٌ * كِتَابٌ مَرْقُومٌ﴾ المطفّفين ٨، ٩، المتقدّم. (٣٠: ١٨١)

عبد الكريم الخطيب: المراد بالاستفهام هنا النّفي، هو تنويه بهذا الكتاب، ورفع لقدره، ولقدر المكان الّذي أودع فيه، وكما رُقّم كتاب الفجّار، ووُسّم بسمة التّحريم، فقد رُقّم كتاب الأبرار، وخُتم بخاتم الرّحمة، والمغفرة، فحضر من المقرّبين من ملائكة الرّحمان، إنّهم يطالعون صحائفه، ليروا فيها كيف طاعة المطيعين، وإحسان المحسنين، من عباد الله؟

(١٦: ١٤٩٤)

فضل الله: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ﴾ هل تعرف معناه؟ فهو المعنى الّذي لا يعيه الكثيرون من النّاس لبعدهم عن آفاقه الرّوحيّة، لأنّه يتّصل بالمعنى الّذي يلتقي بالله. (٢٤: ١٣٤)

مكارم الشّيرازيّ: ولأهمّيّة وعظمة شأن علّيّين تأتي الآية التّالية لتقول: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ﴾ إنّه مقام من المكانة بحيث يتجاوز حدود التّصوّر والخيال والقياس والظّنّ، بل وحتّى أنّ النّبيّ ﷺ - وعلى ما له من علوّ شأن ومرتبة مرموقة - فلا يستطيع من تصوّر حجم أبعاد عظمته

(٢٠: ٣٣)

٧ - ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ﴾ الطّارق ٢

الطّبريّ: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ﴾ يقول تعالى ذكره لنبيّه محمّد ﷺ: وما أشعرك يا محمّد ما الطّارق الّذي أقسمت به؟. (١٢: ٥٣٢)

الطّوسيّ: وقوله ﴿وَمَا أَدْرَاكَ﴾ معناه أنّك لم تدر حتّى أعلمتك، وكلّ ما يعلمه الإنسان فالله أعلمه بالضّرورة، أو بالدّليل. (١٠: ٣٢٣)

القُشَيريّ: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ﴾ استفهام يراد منه تفخيم شأن هذا النّجم. (٦: ٢٨٢)

الطَّبْرِسيّ: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ﴾ وذلك أنّ هذا الاسم يقع على كلّ ما طرق ليلًا، ولم يكن النّبيّ ﷺ يدري ما المراد، لو لم يبيّنه. (٥: ٤٧١)

الشِّرْبِينيّ: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ﴾ أي أعلمك بما أعلى مقامه وإن حاولت معرفة ذلك وبالغت في الفحص عنه. (٤: ٥١٦)

أبو السُّعود: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ﴾ تنويه بشأنه إثر تفخيمه بالإقسام به، وتنبيه على أنّ رفعة قدره بحيث لا ينالها إدراك الخلق، فلابدّ من تلقّيها من الخلّاق العليم، فـ(مَا) الأولى مبتدأ، و﴿أَدْرَاكَ﴾ خبر، والثّانية خبر و﴿الطَّارِقُ﴾ مبتدأ، حسبما بيّن في نظائره، أي وأيّ شيء أعلمك ما الطّارق؟

(٦: ٤١٠)

مثله الآلوسيّ (٣٠: ٩٤)، ونحوه البُرُوسَويّ (١٠: ٣٩٦)

ابن عاشور: و﴿وَمَا أَدْرَاكَ﴾ استفهام مستعمل في تعظيم الأمر وقد تقدّم عند قوله تعالى ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ في سورة الشّورى ١٧، وعند قوله ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾ الحاقّة ٣، وتقدّم الفرق بين ﴿وَمَا يُدْرِيكَ﴾ و﴿وَمَا أَدْرَاكَ﴾.

(٣٠: ٢٣٠).

٨ــ وما أدريك ما العقبة — البلد ١٢

راجع «ع ق ب» «العقبة».

٩ــ وما أدريك ما ليلة القدر — القدر ٢

راجع «ل ي ل» «ليلة القدر».

١٠ــ وما أدريك ما القارعة — القارعة ٣

راجع «ق ر ع» «القارعة».

١١ــ وما أدريك ما الحطمة — الهمزة ٥

الطّبريّ: وقوله ﴿وما أدريك ما الحطمة﴾ يقول: وأيّ شيء أشعرك يا محمّد ما الحطمة؟ ثمّ أخبره عنها ما هي فقال جلّ ثناؤه: هي ﴿نار الله الموقدة﴾.

(١٢: ٦٨٩)

القشيريّ: ﴿وما أدريك ما الحطمة﴾ على جهة التهويل لها. (٦: ٣٣٥)

الميبديّ: تعجيب وتعظيم، معناه ﴿وما أدريك ما الحطمة﴾ لولا أنّ الله تعالى بيّن شأنها.

(١٠: ٦)

الشّربينيّ: ﴿وما أدريك﴾ أي وأيّ شيء أعلمك ــ ولو عالجوا منك العلم والاجتهاد في التعرّف ــ مع كونك أعلم الحكماء؟ (٤: ٥٨٦)

البروسويّ: ﴿وما أدريك ما الحطمة﴾ تهويل لأمرها ببيان أنّها ليست من الأمور التي تنالها عقول الخلق. والمعنى: ما أعلمك حتّى تعلم ما الحطمة؟

(١٠: ٥٠٩)

نحوه الآلوسيّ. (٣٠: ٢٣١)

الشّوكانيّ: ﴿وما أدريك ما الحطمة﴾ هذا الاستفهام للتهويل والتفظيع حتّى كأنّها ليست ممّا تدركه العقول وتبلغه الأفهام. (٥: ٦١١)

ابن عاشور: جملة ﴿وما أدريك ما الحطمة﴾ في موضع الحال من قوله: ﴿الحطمة﴾، والرّابط إعادة لفظ ﴿الحطمة﴾ وذلك إظهار في مقام الإضمار للتهويل، كقوله: ﴿الحاقّة * ما الحاقّة * وما أدريك ما الحاقّة﴾ الحاقّة: ١ــ٣، وما فيها من الاستفهام.

وفعل الدّراية بعد تهويل ﴿الحطمة﴾ وقد تقدّم ﴿وما أدريك﴾ غير مرّة منها عند قوله: ﴿وما أدريك ما يوم الدّين﴾ الانفطار: ١٧. (٣٠: ٤٧٤)

عبد الكريم الخطيب: استفهام عن ﴿الحطمة﴾ يلفت النظر إليها، ويدير العقل للبحث عن حقيقتها.

والجواب يجيء عن هذا السّؤال، بكشف عن حقيقة هذه ﴿الحطمة﴾ ليلتقي مع ما وقع في النّفس من تصوّرات لها، فتزداد حقيقتها وضوحًا وبيانًا. إنّها ﴿نار الله الموقدة﴾ قد أوقدها الله فكانت نار الله، وليست من تلك النار الّتي يوقدها النّاس.

(١٦: ١٦٧٣)

أدريكم

قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدريكم به

يونس ١٦

ابن عبّاس: ولا أعلمكم به بالقرآن. (١٧١)

نحوه ابن زيد. (الطّبريّ ٦: ٥٦١)

لو شاء الله لم يعلمكموه. (الطّبريّ ٦: ٥٦٠)

ما حذّرتكم به (الطّبريّ ٦: ٥٦٠)

شهر بن حَوْشَب: ولا أشعركم به.
(الماوَرْدي ٣: ٤٢٧)

الضّحّاك: ولا أشعركم الله به (الطّبريّ ٦: ٥٦١)

قَتادة: ولا أشعركم به (الماوَرْدي ٣: ٤٢٧)

الفَرّاء: وقد ذُكر عن الحسن أنّه قال (ولا أدْرأتُكُم به)، فإن يكن فيها لغة سوى دَرَيْتُ وأدْرَيْتُ، فلعلّ الحسن ذهب إليها، وأمّا أن تصلح من «دريت» أو «أدريت» فلا، لأنّ الياء والواو إذا انفتح ما قبلهما وسُكّنتا صحّتا، ولم تنقلبا إلى ألف، مثل قضيت ودعوت. ولعلّ الحسن ذهب إلى طبيعته وفصاحته فهمزها، لأنّها تضارع «درأت الحدّ» وشبهه.

وربّما غلطت العرب في الحرف إذا ضارعه آخر من الهمز، فيهمزون غير المهموز، سمعت امرأة من طيّئ تقول: «رثأتُ زوجي بأبيات» ويقولون: «لبّأتُ بالحجّ» و«حلّأتُ السّويق» فيغلطون، لأنّ «حلّأتُ» قد يقال في دفع العطاش من الإبل، و«لبّأتُ» ذهب إلى اللّبأ الّذي يؤكل، و«رثأتُ زوجي» ذهبتُ إلى رثيئة اللّبن، وذلك إذا حلبت الحليب على الرّائب.
(١: ٤٥٩)

الطّبريّ: ﴿وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ﴾ يقول: ولا أعلمكم به.

عن الحسن، أنّه كان يقرأ (ولا أدْرأتُكُم به) يقول: ما أعلمتكم به.

وهذه القراءة الّتي حُكيت عن الحسن، عند أهل العربيّة غلط. [ثمّ نقل قول الفرّاء وأصحابه]

وكان بعض البصريّين يقول: لا وجه لقراءة الحسن هذه، لأنّها من «أدريت» مثل «أعطيت» إلّا أنّ لغة لبني عقيل «أعطأت» يريدون: أعطيت، تحوّل الياء ألفًا. [واستشهد بأشعار]

ورُوي عن ابن عبّاس أنّه كان يقرأ (قُلْ لَوْ شَاءَ اللّهُ ما تلوتُهُ عليكُمْ ولا أنذرتُكُمْ به)

والقراءة الّتي لا نستجيز أن نعدوها، هي القراءة الّتي عليها قرأة الأمصار: ﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ﴾ بمعنى ولا أعلمكم به، ولا أشعركم به. (٦: ٥٤٠)

الطّوسيّ: حُكي عن الحسن أنّه قرأ (ولا أدرأتكم به)، وقرأ أبو ربيعة وقُنبل إلّا المالكيّ والعطّار (ولا أدراكم به) جعلاها (لامًا) أُدخلت على (أدراكم)، وأمال ﴿أَدْرَاكُمْ﴾ و﴿أَدْرَاكَ﴾ في جميع القرآن أبو عمرو وحمزة والكسائيّ وخلف والدّاجونيّ عن ابن ذكوان، والكسائيّ عن أبي بكر، وافقهم يحيى والعليميّ في هذه السّورة.

حكى سيبويه: دريته ودريت به، قال: والأكثر الاستعمال التّعدّي بالباء، يبيّن ذلك قوله ﴿وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ﴾ ولو كان على اللّغة الأخرى لقال: ولا أدراكموه. وقالوا: «الدّرية» على وزن «فِعْلة» كما قالوا: الشّعرة والفطنة، وهي مصادر يراد بها ضروب من العلم. فأمّا الدّراية فكالهداية والدّلالة، وكأنّ الدّراية التّأتّي والتّعمّل لعلم الشّيء، وعلى هذا المعنى ما تصرّف في هذه الكلمة. وقالوا: دريت الرّجل إذا لاينته وختلته، فعلى هذا لا يوصف اللّه

تعالى بالداري. وأمّا قول الراجز: «اللّهمّ لا أدري وأنت الدّاري». فلا يكون حجّة في جواز ذلك لأمرين:

أحدهما: أنّه لمّا تقدّم قوله: «لا أدري» استجاز أن يذكر الدّاري بعده، ليزدوج الكلام، كما قال تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ﴾ البقرة: ١٩٤، ونظائره كثيرة.

والثّاني: أنّ الأعراب ربّما ذكروا أشياء امتنع جوازها، كما قال: «لو خذلك الله عليه حرّمه».

فأمّا الهمزة على ما حكي عن الحسن فلا وجه له، لأنّ الدّرء: الدّفع، كما قال: ﴿فَادْرَءُوا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ آل عمران: ١٦٨، وقال: ﴿فَادّارَأْتُمْ فِيهَا﴾ البقرة: ٧٢، وقوله ﷺ: «ادرءوا الحدود بالشّبهات» [ثمّ نقل قول الفرّاء وقال:]

ومن أمال فتحة الرّاء وأمال الألف بعدها، فلأنّ هذه الألف تنقلب ياء في «أدريته وهما يدريان» ومن لم يُمِل فلأنّ الأصل عدم الإمالة، ولأنّ كثيرًا من الفصحاء لا يُميل ذلك.

ومعنى قوله: ﴿وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ﴾ قال ابن عبّاس: ولا أعلمكم به من دريتُ به، وأدراني الله به. ومعنى الآية: الأمر للنّبيّ ﷺ بأن يقول لهؤلاء الكفّار: لو أراد الله أن ينفعهم فائدته ما أعلمهم به، ولا أمر النّبيّ ﷺ بتلاوته عليهم. (٥: ٤٠٤)

المَيْبُديّ: أي ولا أعلمكم الله به، يقال: دريتُ الشّيء: علمته، وأدريتُه غيري، أي أعلمته إيّاه. ولو شاء الله ما قرأت هذا القرآن عليكم، ولا أعلمكم الله

إيّاه. وقرأ ابن كثير (وَلَأَدْرَيكُمْ بِهِ) بلا ألف. المعنى: ولو شاء الله ما قرأت هذا القرآن عليكم، ولَأَعلمكم إيّاه من دوني. (٤: ٢٦٣)

الزّمَخْشَريّ: ولا أعلمكم به على لساني. وقرأ الحسن (وَلَا أَدْرَأْتُكُمْ بِهِ) على لغة من يقول: أعطأته وأرضأته، في معنى أعطيته وأرضيته. وتعضده قراءة ابن عبّاس (وَلَا أَنْذَرْتُكُمْ بِهِ). ورواه الفرّاء (ولا أدرأتكم به) بالهمز، وفيه وجهان:

أحدهما: أن تقلب الألف همزة، كما قيل: لبّأتُ بالحجّ ورثأتُ الميّت وحلّأتُ السّويق، وذلك لأنّ الألف والهمزة من واد واحد، ألا ترى أنّ الألف إذا مسّتها الحركة انقلبت همزة.

والثّاني: أن يكون من: درأته إذا دفعته، وأدرأته إذا جعلته دارئًا. والمعنى ولا جعلتكم بتلاوته خُصَماء تدرءونني بالجدال وتكذّبونني. وعن ابن كثير: (وَلَأَدْرَيكُمْ بِهِ) بلام الابتداء لإثبات الإدراء. ومعناه لو شاء الله ما تلوته أنا عليكم ولأعلمكم به على لسان غيري، ولكنّه يمنّ على من يشاء من عباده، فخصّني بهذه الكرامة، ورآني لها أهلًا دون سائر النّاس. (٢: ٢٢٩)

ابن عَطيّة: و﴿أَدْرَاكُمْ﴾ بمعنى أعلمكم، يقال: دريتُ بالأمر وأدريتُ غيري، وهذه قراءة الجمهور. وقرأ ابن كثير في بعض ما روي عنه (ولأدراكم به) وهي لام تأكيد دخلت على «أدرى» والمعنى على هذا: ولأعلمكم به من غير طريقي. وقرأ ابن عبّاس وابن سيرين وأبو رجاء والحسن (ولا أدرأتكم به).

وقرأ ابن عبّاس أيضًا وشهر بن حَوْشَب (ولا أدرأتُكُم به)

وخرّج الفرّاء قراءة ابن عبّاس والحسن على لغة لبعض العرب، منها قولهم: لبّأتُ بمعنى «لبّيتُ» ومنها قول امرأة منهم: «رثأتُ زوجي بأبيات» أي رثيتُ. وقال أبو الفتح: إنّما هي «أدريتُكم» فقلبت الياء ألفًا لانفتاح ما قبلها وروينا عن قُطْرُب أنّ لغة عقيل في أعطيتك «أعطأتك». قال أبو حاتم: قلبت الياء ألفًا، كما في لغة بني الحارث بن كعب: «السّلام علاك».
(١١: ٣)

الطَّبْرِسيّ: أي ولا أعلمكم الله به، بأن لا ينزله عليّ فلا أقرأه عليكم، فلا تعلمونه. (٣: ٩٧)

الفخر الرّازيّ: قوله: ﴿وَلَاۤ أَدۡرَىٰكُم بِهِ﴾ هو من الدّراية بمعنى العلم قال سيبويه: يقال: دريْتُه ودريْتُ به، والأكثر هو الاستعمال بالباء، والدّليل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَاۤ أَدۡرَىٰكُم بِهِ﴾ ولو كان على اللّغة الأخرى، لقال: «ولا أدراكموه».

إذا عرفت هذا، فنقول: معنى ﴿ولا أدريكم به﴾ أي ولا أعلمكم الله به، ولا أخبركم به [ثمّ نقل كلام الزّمخشريّ] (١٧: ٥٨)

القُرطبيّ: قوله تعالى: ﴿قُل لَّوۡ شَاۤءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوۡتُهُۥ عَلَيۡكُمۡ وَلَاۤ أَدۡرَىٰكُم بِهِ﴾ أي لو شاء الله ما أرسلني إليكم فتلوت عليكم القرآن، ولا أعلمكم الله ولا أخبركم به. يقال: دريتُ الشّيء وأدراني الله به، ودريْتُه ودريتُ به. وفي الدّراية معنى الختْل، ومنه دريْتُ الرّجل أي ختلته، ولهذا لا يُطلَق «الدّاري» في حقّ الله تعالى. وأيضًا عدم فيه التّوقيف. وقرأ ابن كثير (ولَأدْراكُم به) بغير ألف بين اللّام والهمزة، والمعنى: لو شاء الله لأعلمكم به من غير أن أتلوه عليكم، فهي لام التّأكيد دخلت على ألف «أفعل».

وقرأ ابن عبّاس والحسن (ولا أدرأتُكُم به) بتحويل الياء ألفًا، على لغة بني عقيل.

قال أبو حاتم: سمعت الأصمعيّ يقول: سألت أبا عمرو بن العلاء: هل لقراءة الحسن (ولا أدرأتُكُم به) وجه؟ فقال: لا. وقال أبو عُبَيْد: لا وجه لقراءة الحسن (ولا أدرأتُكُم به) إلّا الغلط. قال النّحّاس: معنى قول أبي عُبَيْد: لا وجه ـ إن شاء الله ـ على الغلط، لأنّه يقال: دريتُ أي علمت، وأدريتُ غيري. ويقال: درأت، أي دفعت، فيقع الغلط بين «دريت» و«درأت». قال أبو حاتم: يريد الحسن ـ فيما أحسب ـ (ولا أدريتُكُم به) فأبدل من الياء ألفًا، على لغة بني الحارث بن كعب، يبدلون من الياء ألفًا إذا انفتح ما قبلها، مثل ﴿إنّ هذان لساحران﴾ طه: ٦٣.

قال المهدويّ: ومن قرأ (أدرأتُكُم) فوجهه أنّ أصل الهمزة ياء، فأصله (أدريْتُكم)، فقلبت الياء ألفًا وإن كانت ساكنة، كما قال «ياءس» في يَيْئَس، و«طائيّ» في طَيْئيّ، ثمّ قلبت الألف همزة، على لغة من قال في العالم: العألم، وفي الخاتم: الخأتم.

قال النّحّاس: وهذا غلط، والرّواية عن الحسن (ولا أدرأتُكُم) بالهمزة، وأبو حاتم وغيره تكلّم أنّه بغير همز. ويجوز أن يكون من درأت، أي دفعت، أي ولا أمرتكم أن تدفعوا فتتركوا الكفر بالقرآن.

[واستشهد بشعر مرّتين] (٨: ٣٢٠)

نحوه أبوحيّان (٥: ١٣٢)

أبوالسُّعود: أي ولا أعلمكم به بواسطتي، والتّالي -وهو عدم التّلاوة والإدراء- منتف، فينتفي المقدّم، أعني مشيئته عدم التّلاوة والإعلام، لأنّه مستلزم له لعدم مشيئته التّلاوة قطعًا، فيكون ما هو مستلزم لانتفائه حتمًا، وانتفاء عدم مشيئته التّلاوة إنّما يكون بتحقّق مشيئته التّلاوة، فثبت أنّ تلاوته عليه الصّلاة والسّلام للقرآن بمشيئته تعالى وأمره.

وإنّما قيّدنا الإدراء بكونه بواسطته عليه الصّلاة والسّلام، لأنّ عدم الإعلام مطلقًا ليس من لوازم الشّرط الّذي هو مشيئة عدم تلاوته ﷺ، فلا يجوز نظمه في سلك الجزاء، وفي إسناد عدم الإدراء إليه تعالى المبنيّ عن إسناد الإدراء إليه تعالى إيذان بأن لا دخل له ﷺ في ذلك حسبما يقتضيه المقام. [ثمّ نقل القراءات] (٣: ٢٢٢)

نحوه الآلوسيّ (١١: ٨٥)

البُرُوسَويّ: ﴿وَلَا أَدْرَيكُمْ بِهِ﴾ منقول من دريت الشّيء ودريت به، أي علمته، وأدرانيه غيري، أي أعلمنيه. والمعنى ولا أعلمكم الله القرآن على لساني ولا أشعركم به أصلًا (٤: ٢٤)

رشيدرضا: أي ولو شاء أن لا يُدريكم ويُعلمكم به بإرسالي إليكم لما أرسلني ولما أدراكم به، ولكنّه شاء أن يمنّ عليكم بهذا العلم الأعلى، لتدروه فتهتدوا به، وتكونوا بهدايته خلائف الأرض. وقد علم أنّ هذا إنّما يكون به لا بقرآن آخر، كما قال ﴿لٰكِنِ اللهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ النّساء ١٦٦، وقال ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ الأعراف: ٥٢، فهو قد أنزله عالمًا بأنّ فيه كلّ ما يحتاجون إليه من الهداية وأسباب السّعادة، وأمرني بتبليغه إليكم، ولم يكن لي علم بشيء من ذلك قبله (١١: ٣٢٠)

ابن عاشور: و﴿أَدْرَيكُمْ﴾ عرّفكم. وفعل الدّراية إذا علّق بذات يتعدّى إليها بنفسه تارة وبالباء أيضًا، يقال: دريته ودريت به، وقد جاء في هذه الآية على الاستعمال الثّاني وهو الأكثر في حكاية سيبويه.

وقرأ الجمهور ﴿وَلَا أَدْرَيكُمْ بِهِ﴾ بحرف النّفي عطفًا على ﴿مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ﴾ أي لو شاء الله ما أمرني بتلاوة القرآن عليكم ولا أعلمكم الله به. وقرأه البزّيّ عن ابن كثير -في إحدى روايتين عنه- بلام ابتداء في موضع لا النّافية، أي بدون ألف بعد اللّام، فتكون عطفًا على جواب (لو)، فتكون اللّام لامًا زائدة للتّوكيد، كشأنها في جواب (لو). والمعنى عليه: لو شاء الله ما تلوته عليكم، ولو شاء لجعلكم تدرون معانيه فلا تكذّبوا (١١: ١٤٣)

يُدْرِيكَ

١- وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا

الأحزاب ٦٣

٢- وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ الشّورى ١٧

راجع ق ر ب: «قريبًا».

الأُصول اللّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة: الدَّرْي وما يُشتقّ منه، وهو مُشط الشعر وترجيله. يقال: دَرّى رأسه بالمِدْرى، أي مشّطه به. والمِدْرى: المُشط أو شيء من حديد أو خشب أطول منه يُسرّح به الشعر المتلبّد، والجمع مَدارى، وهو المِدْراة أيضًا. ومن كلام الإمام عليّ ﷺ في صفة الطاووس: «تخال قَصَبَه مَدارى من فضّة»(١)

ويقال أيضًا: درّيتُ الشعر تدريةً، أي رجّلته، وتدرّت المرأة، وادّرت تدّري ادّراءً، إذا سرّحت شعرها.

والمِدْرى: القرن، شُبّه به قرن الثور. يقال: حادُّ المِدْرى، أي حديد القرن.

ومن المجاز قولهم: دَرَى الشيءَ ودَرَى به أيضًا يدري دَرْيًا ودِرْيًا ودِرْيَةً ودِرْيانًا ودِرايةً، أي علمه. وأدريتُه: أعلمتُه، لأنّه استولى عليه جهده واستوعبه ذهنه، كما استولى المِدْرى على الشعر يُدرّيه تحت أسنانه.

ويقال أيضًا: أتى فلان الأمر من غير دِرْيَة، أي من غير علم، وما تدري ما دِرْيَتُها: ما تعلم ما علمها؟ و«يصيب وما يدري ويخطئ وما يدري»، أي صاحبه يريد أنّه جاهل، إن أخطأ لم يعرف، وإن أصاب لم يعرف.

٢ ـ يبدو أنّ الفعل «دَرَى» من قولهم: دَرّى رأسه بالمِدْرى قد أُميت مصدره، كما أُميت مصدر وماضي الفعلين: ذَرْهُ ودَعْهُ، أي اتركه، ولو كان له مصدر لقيل: درى دريًا على القياس.

وقد أُميتت كلمات كثيرة في العربيّة خلال العصر الجاهليّ إهمالًا ونسيانًا، أو قصدًا وعمدًا خلال العصر الإسلاميّ، ومنها قولهم: حِجْرًا محجورًا، وأَنعِم صباحًا، وأبيت اللعن، والصَّرورة والحُلوان، وغيرها.

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها مجرّدًا «المضارع» ١١ مرّة، ومزيدًا من «الإفعال والماضي» ١٤ مرّة، و«المضارع» مرّتين، في ٢٨ آية:

١ ـ دَرَى، يدري

١ ـ ﴿وَإِنْ أَدْرِي أَقَرِيبٌ أَمْ بَعِيدٌ مَا تُوعَدُونَ﴾ الأنبياء: ١٠٩

٢ ـ ﴿وَإِنْ أَدْرِي لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَكُمْ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ الأنبياء: ١١١

٣ ـ ﴿قُلْ إِنْ أَدْرِي أَقَرِيبٌ مَا تُوعَدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبِّي أَمَدًا﴾ الجنّ: ٢٥

٤ ـ ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ﴾ الأحقاف: ٩

٥ ـ ﴿فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ * وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ﴾ الحاقّة: ٢٥، ٢٦

٦ ـ ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾ لقمان: ٣٤

٧ ـ ﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ

(١) نهج البلاغة ـ الخطبة (١٦٥).

فيها قلتم ما ندري ما الساعة ﴾ الجاثية ٣٢

٨ـ ﴿ ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ﴾ الشورى ٥٢

٩ـ ﴿ وأنّا لا ندري أشرّ أريد بمن في الأرض أم أراد بهم ربّهم رشدا ﴾ الجن ١٠

١٠ـ ﴿ آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيّهم أقرب لكم نفعا ﴾ النساء ١١

١١ـ ﴿ لا تدري لعلّ الله يحدث بعد ذلك أمرا ﴾ الطلاق ١

٢ـ أدرى، يُدري

١٢ـ ﴿ الحاقّة * ما الحاقّة * وما أدراك ما الحاقّة * كذّبت ثمود وعاد بالقارعة ﴾ الحاقة ١ـ٤

١٣ـ ﴿ سأصليه سقر * وما أدراك ما سقر * لا تبقي ولا تذر ﴾ المدثر ٢٦ـ٢٨

١٤ـ ﴿ ليوم الفصل * وما أدراك ما يوم الفصل * ويل يومئذ للمكذّبين ﴾ المرسلات ١٣ـ١٥

١٥ و١٦ـ ﴿ يصلونها يوم الدّين * وما هم عنها بغائبين * وما أدراك ما يوم الدّين * ثمّ ما أدراك ما يوم الدّين * يوم لا تملك نفس لنفس شيئا ﴾ الانفطار ١٥ـ١٩

١٧ـ ﴿ كلّا إنّ كتاب الفجّار لفي سجّين * وما أدراك ما سجّين * كتاب مرقوم ﴾ المطففين ٧ـ٩

١٨ـ ﴿ كلّا إنّ كتاب الأبرار لفي علّيّين * وما أدراك ما علّيّون * كتاب مرقوم ﴾ المطففين ١٨ـ٢٠

١٩ـ ﴿ والسّماء والطّارق * وما أدراك ما الطّارق * النّجم الثّاقب ﴾ الطارق ١ـ٣

٢٠ـ ﴿ فلا اقتحم العقبة * وما أدراك ما العقبة * فكّ رقبة ﴾ البلد ١١ـ١٣

٢١ـ ﴿ القارعة * ما القارعة * وما أدراك ما القارعة * يوم يكون النّاس كالفراش المبثوث ﴾ القارعة ١ـ٤

٢٢ـ ﴿ فأمّه هاوية * وما أدراك ما هيه * نار حامية ﴾ القارعة ٩ـ١١

٢٣ـ ﴿ كلّا لينبذنّ في الحطمة * وما أدراك ما الحطمة * نار الله الموقدة ﴾ الهمزة ٤ـ٦

٢٤ـ ﴿ إنّا أنزلناه في ليلة القدر * وما أدراك ما ليلة القدر * ليلة القدر خير من ألف شهر ﴾ القدر ١ـ٣

٢٥ ﴿ قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به ﴾ يونس ١٦

٢٦ـ ﴿ يسألك النّاس عن الساعة قل إنّما علمها عند الله وما يدريك لعلّ السّاعة تكون قريبا ﴾ الأحزاب ٦٣

٢٧ـ ﴿ الله الّذي أنزل الكتاب بالحقّ والميزان وما يدريك لعلّ السّاعة قريب ﴾ الشورى ١٧

٢٨ـ ﴿ عبس وتولّى * أن جاءه الأعمى * وما يدريك لعلّه يزّكّى ﴾ عبس ١ـ٣

وفيه محوران، المجرّد والمزيد، ولم يأت إلّا منفيًّا أو استفهامًا، وهو في معنى النّفي أيضًا، والخطاب في جميعها إلى النّاس، أو النّبيّ ﷺ فيستفاد منها أنّ النّاس جاهلون، وأنّ علم النّبيّ ﷺ وحي

أمّا المجرّد ففي ١١ آية، خمس منها ماض وأربع مضارع وقد تلي الفعل ﴿أدرى﴾ و﴿تدري﴾ في

ستّ منها (١ ـ ٤ و ٨ و ١١) عن النبيّ ﷺ، و في الباقي عن الإنس أو الجنّ.

فجاء في (١ و ٢): ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ آذَنْتُكُمْ عَلَى سَوَاءٍ وَإِنْ أَدْرِي أَقَرِيبٌ أَمْ بَعِيدٌ مَا تُوعَدُونَ * إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ مِنَ الْقَوْلِ وَيَعْلَمُ مَا تَكْتُمُونَ * وَإِنْ أَدْرِي لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَكُمْ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾، و قوله: ﴿إِنْ أَدْرِي﴾ في الآيتين بلسان النبيّ ﷺ نفي لعلمه عمّا يوعدون من أمر الآخرة، و وقتها و العذاب فيها، و أنّه ـ أي إمهال ذلك عنهم ـ فتنة لهم. لاحظ: و ع د: «تُوعدون»، و ف ت ن: «فتنة»، و غيرهما من المفردات في الآيتين. و كذلك جاء في (٣ و ٤) نفي علمه ﷺ بأمر الآخرة و وقتها.

ففي (٣): ﴿قُلْ إِنْ أَدْرِي أَقَرِيبٌ مَا تُوعَدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبِّي أَمَدًا * عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا﴾، فقد أمر النبيّ فيها بأن ينفي علمه بزمان ما يوعدون من أمر الآخرة، و أنّه من الغيب الّذي خُصّ علمه بالله تعالى، و أنّه لايظهر إلّا لمن ارتضى من رسول.

و في (٤): ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾، و هذه الآية راجعة إلى أمر المعاد و أنّ النبيّ لايعلم ـ كغيره من النّاس ـ ما يفعل به و لا بالنّاس، و أنّه لايقول و لايتّبع إلّا ما يوحى إليه. لاحظ: ب د ع: «بِدْعًا»، و غيرها من المفردات فيها.

و في (٨ و ١١) نفي لعلم النبيّ قبل النبوّة بالكتاب و الإيمان، و بعدها بما يُشرّع من الشريعة.

ففي (٨): ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾. لاحظ: روح: «روحًا»، و غيرها من المفردات فيها.

و في (١١): ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾. لاحظ: ط ل ق: «طلّقتم».

و في (٥) و (١٠) نفي لعلم النّاس مع فارق بينهما، بأنّ (٥) دلّت على نفيهم عدم علمهم ـ و هم أصحاب الشمال ـ ما وجدوه في كتابهم في الآخرة بعد ما قرؤوه. و (١٠) دلّت على نفي علمهم في الدنيا بأنّ أيًّا من الآباء و الأبناء أقرب لهم نفعًا.

ففي (٥): ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ * وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ * يَا لَيْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِيَةَ * مَا أَغْنَى عَنِّي مَالِيَهْ * هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهْ﴾ لاحظ: ش م ل: «شماليه»، و ح س ب: «حسابيه».

و في (١٠) في جملة آيات الإرث و الوصيّة ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ ... فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا

﴿فَرِيضَةً مِنَ اللهِ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾.

و كذلك الأمر في (٦ و ٧) فإحداهما (٦) راجعة إلى الدنيا ـ و فيها ذكر ﴿السّاعة﴾ مرّة ـ و الأخرى (٧) راجعة إلى الآخرة و فيها ذكر ﴿السّاعة﴾ مرّتين

ففي (٦): ﴿إِنَّ اللهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَ يُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾

و في (٧): ﴿وَ إِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ وَ السَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَ مَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾

و هاتان الآيتان تُعلنان أنّ السّاعة حقّ و يعلمها الله و يُنكرها النّاس يقينًا أو يظنّون بها ظنًّا، و أنّ النّاس لا يعلمون ما فيهم في مستقبلهم، و لا أنّهم بأيّ أرض يموتون. فقد جمع الله في هاتين علم الله، و جهل النّاس. لاحظ: س و ع: «السّاعة».

فهذه الأربع جاءت في نفي علم النّاس، أمّا (٩)، ففيها نفي علم الجنّ، فقد بدأ الله سورة الجنّ بقول الجنّ بشأن القرآن: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾، ثمّ أدام أقوالهم في حالهم قبل نزول القرآن إلى قولهم بعد نزوله: ﴿وَ أَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَ شُهُبًا * وَ أَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَصَدًا * وَ أَنَّا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا﴾ لاحظ: ش ر ر: «شرّ» هذا كلّه في المجرّد.

و أمّا المزيد ففي (١٧) آية، من باب الإفعال ماضيًا و مضارعًا، و كلّها خطاب للنّبيّ ﷺ، إلّا واحدة: (٢٥) فخطاب للمشركين، و كلّها راجع إلى الآخرة، إلّا (٢٥ و ٢٨)،

و أمّا ﴿وَ لَا أَدْرَيكُمْ بِهِ﴾ فراجع إلى القرآن أو تذكيه الأعمى، كما يأتي

و ١٤ آية منها (١٢ ـ ٢٥) ماض و ثلاث مضارع، و من الماضي ١٢ آية تنفي عنه ﷺ علمه بالآخرة استفهامًا بلفظ ﴿وَ مَا أَدْرَاكَ﴾، و تعبيرًا عنها بأوصاف و أسام، و هي حسب ترتيب الآيات: الحاقّة، يوم الفصل، يوم الدّين، سجّين، علّيّين، الطّارق، العقبة، هاوية، الحُطمة

و منها آية واحدة (٢٤) تنفي علمه ﷺ بليلة القدر و قد لوحظ في جميعها أسلوب واحد، بذكر اسم أوّلًا مثل ﴿لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾، ثمّ السّؤال عنها: ﴿وَ مَا أَدْرَاكَ﴾، ثمّ التّعريف بها بأوصافها مثل ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾

و هذا السّياق من السّؤال و الجواب أوجب تكرار هذه الألفاظ، في هذه الآيات، في بعضها مرّتين، و في بعضها ثلاث مرّات، مثل (١٢) الحاقّة، و (١٥ و ١٦) يوم الدّين، و (٢١) القارعة، و (٢٤) ليلة القدر، و في واحدة (٢٢): ﴿فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾ مرّة، و لم تتكرّر، و جاء بعدها في السّؤال ﴿وَ مَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ﴾. و البحث في هذه الآيات موكول إلى موادّ هذه الألفاظ

و منها آية واحدة جاءت بشأن القرآن (٢٥):

﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرِيكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ وقبلها ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾، وبعدها ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ﴾، وفيها بحوث:

١ ـ ضمير الغائب في ﴿تَلَوْتُهُ﴾ و﴿أَدْرِيكُمْ بِهِ﴾ راجع إلى القرآن في الآية قبلها، والفاعل لـ﴿تَلَوْتُهُ﴾ النّبيّ، ولـ﴿أَدْرِيكُمْ﴾ الله تعالى، والمعنى: لو شاء الله ما تلوت القرآن عليكم، و﴿لَا أَدْرِيكُمْ﴾ أي ما أعلمكم الله به، كما جاء في كثير من النّصوص.

٢ ـ وممّا يجلب النّظر فيها أنّ هذين الفعلين ﴿تَلَوْتُ﴾ و﴿أَدْرِيكُمْ﴾ ماضيان منفيّان، أحدهما بـ(ما) والآخر بـ(لا)، وجاء في الأوّل ﴿تَلَوْتُ﴾ منسوبًا إلى النّبيّ ﷺ، وفي الثّاني ﴿أدريكم﴾ منسوبًا إلى الله تعالى، فالنّبيّ يتلو القرآن عليهم، والله يعلّمهم به، والفرق بينهما هو الفرق بين الله ورسوله بشأن القرآن، بل بشأن الدّين كلّه.

قال أبو السُّعود: «وفي إسناد عدم الإدراء إليه تعالى المنبئ عن استناد الإدراء إليه تعالى، إيذان بأن لا دخل له ﷺ في ذلك حسبما يقتضيه المقام».

وقال أيضًا في مغزى هذا الشّرط والجزاء: «أي ولا أعلمكم به بواسطتي، والتّالي ـ وهو عدم التّلاوة والإدراء ـ منتفٍ فينتفي المقدّم، أعني مشيئة الله عدم تلاوته، إلى أن قال ـ وتعليق «الإدراء» بكونه بواسطته عليه الصّلاة والسّلام، لأنّ عدم الإعلام مطلقًا ليس من لوازم الشّرط الّذي هو مشيئة عدم تلاوته ﷺ، فلا يجوز نظمه في سلك الجزاء».

٣ ـ والقراءة المعروفة هي ﴿أَدْرِيكُمْ﴾. قال الطّبريّ ـ بعد نقله القراءات الأخرى ـ: «والقراءة الّتي لا نستجيز أن نعدوها، هي القراءة الّتي عليها قرّاء الأمصار ﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرِيكُمْ بِهِ﴾ بمعنى ولا أعلمكم به، ولا أشعركم به».

وأمّا القراءات الأخرى، فعن ابن عبّاس (ولا أنذرتكم به)، وعن الحسن (ولا أدرأتكم به) أخذها من «درأ» لا من «دري». وقد ردّوا عليه وقالوا: إنّها غلط، فلاحظ النّصوص.

وحكى الميبديّ عن ابن كثير أنّه قرأها «(ولأدريكم به) بلا ألف في (لا) والمعنى: ولو شاء الله ما قرأت هذا القرآن عليكم، والله أعلمكم إيّاه من دوني»، وقد بحثوا حولها كثيرًا، فلاحظ.

٤ ـ وقد احتجّت هذه الآية بلسان النّبيّ ﷺ على أنّ القرآن كلام الله بأدلّة أربع: أنّه لبث فيهم عمرًا لم يقرأ، وليس له أن يبدّله من تلقاء نفسه، وأنّه لا يتّبع إلّا ما يوحى إليه، وأنّه يخاف ربّه لو عصاه بتبديله ـ عذاب يوم عظيم.

كما ذمّ الّذين لا يؤمنون بهذا القرآن، ويتمنّون تبديله ووصفهم بأخسّ الصّفات ﴿الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا﴾ يونس: ١٥، و﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ﴾ يونس

١٧. لاحظ معردات: «الآيات، و البيّنات، و القرآن»

و أمّا الآيات الثلاث اللّاتي جاءت بلفظ ﴿و ما أدريك﴾ بسياق النّفي، و بلسان الاستفهام نظير ﴿و ما أدريك﴾ في تلك الآيات، فآيتان منها جاءت بشأن ﴿السّاعة﴾ بمعنى و حد (٢٦): ﴿يسئلك النّاس عن السّاعة قل انّما علمها عند الله و ما يدريك لعلّ السّاعة تكون قريبًا﴾ و (٢٧) ﴿الله الّذي انزل الكتب بالحقّ و الميزان و ما يدريك لعلّ السّاعة قريب﴾ لاحظ س و ع: «السّاعة»

و آية واحدة (٢٨)، و هي أيضًا راجعة الى القرآن جاءت في قصّة الرّجل الأعمى الّذي جاءه النّبيّ و هي صدر سورة عبس ﴿عبس و تولّى * ان جاءه الاعمى * و ما يدريك لعلّه يزّكّى * او يذّكّر فتنفعه الذّكرى...﴾ لاحظ «ع ب س»

و يلاحظ ثانيًا أنّ ما جاء من هذه الآيات مجرّدة و مزيدة بشأن الآخرة ـ و هي أكثرها ـ و بشأن القرآن (٨ و ٩ و ٢٨) مكّيّ، و ما جاء بشأن [illegible] (١٠ و ١١) مدنيّ

و ثالثًا و من نظائر هذه المادّة في القرآن

علم ﴿يعلم ما بين ايديهم و ما خلفهم﴾ البقرة ٢٥٥

فقه ﴿قالوا يا شعيب ما نفقه كثيرًا ممّا تقول...﴾ هود ٩١

معرفة ﴿الّذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم...﴾ البقرة ١٤٦

خبرة: ﴿و كيف تصبر على ما لم تحط به خبرًا﴾ الكهف ٦٨

البصر ﴿قال بصرت بما لم يبصروا به...﴾ طه ٩٦

الحبر ﴿انّا انزلنا التّورية فيها هدًى و نور يحكم بها النّبيّون الّذين اسلموا للّذين هادوا و الرّبّانيّون و الاحبار...﴾ المائدة ٤٤

دس ر

دُسُر

لفظ واحد، مرّة واحدة، في سورة مكّيّة

النُّصوص اللُّغويّة

الخليل: الدَّسْر: الدَّفع الشّديد والطّعن. ودَسَرَه بالرُّمح

والدِّسار: خَيْطٌ من ليف تُشَدّ به ألواح السّفينة

والمسامير أيضًا تسمّى: دُسُرًا في أمر السّفينة، واحدها دِسار. قال العجّاج في الدَّسْر

* عن ذي قَداميس لُهامٍ لو دَسَرْ *

والبُضع أيضًا يستعمل فيه الدَّسْر

وجَمل دَوْسَر ودَوْسَرِيّ ودَوْسَرانِيّ: ضخم الهامة والمنكب (٧: ٢٢٥)

الفرّاء: الدَّوْسَريّ: القويّ من الإبل

ودَوْسَر: كتيبة كانت للنّعمان بن المنذر [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ١٢: ٣٥٦)

ابن الأعرابيّ: الدَّسْر: السّفينة (الأزهريّ ١٢: ٣٥٥)

الدِّينَوَريّ: الدَّوْسَر: نبات كنبات الزّرع، غير أنّه يعدو الزّرع في الطّول، وله سُنبل وحَبّ دقيق أسمر (ابن سيده ٨: ٤٤٩)

ابن دُرَيْد: الدَّسْر: الدّفع الشّديد. دسَره يَدْسِره ويَدْسُره دَسْرًا، وبذلك سمّي مِسمار الحديد: دِسارٌ، والجمع: دُسُر

وكلّ شيء سمّرته فقد دسرته، وكذلك فُسّر في التّنزيل ـ والله أعلم ـ ﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ﴾ القمر: ١٣، فالألواح: السّفينة، والدُّسُر: المسامير المضروبة فيها (٢: ٢٤٥)

الأزهريّ: سُئل ابن عبّاس عن زكاة العَنبر فقال: «إنّما هو شيء دَسَره البحر»، ومعناه أنّ موج البحر دفعه فألقاه إلى الشّطّ، فلا زكاة فيه.

بعد الدُّسُر المسامير. ويقال: الدِّسار: الشّريط من لِيف الّذي يُشَدّ بعضه ببعض. (١٢: ٣٥٥)

الصّاحب: الدَّسْر: الطّعن والدّفع الشّديد، دسره بالرُّمح، وهو الجماع أيضًا.

والدِّسار: خَيْط من ليف تُشدّ به ألواح السُّفن، والجمع: الدُّسُر، ودَسَرْتُ السّفينة.

والمسامير تسمّى دُسُرًا، لأنّها تُدسر في مُجَوَّحُوها.

وجمل دَوْسَريّ ودَوْسَر، وهو الضّخم الهامّة والمناكب.

وناقة داسرة، أي سريعة، وقد دَسَرَتْ.

وإنّ هذا الرّجل لدَوْسَرة صالحة، أي منفعة.

والدَّواسر نحو الدَّوْسَر. (٢٨٠ - ٨١)

الخطّابيّ: في حديث الحجّاج «أنّه قال لقاتل حسين بن عليّ رضوان الله عليهما: كيف قتلت حسينًا؟ فقال: دَسَرْتُه بالرُّمح دسرًا، وهبرته بالسّيف هبرًا، وما أشركت معي في قتله أحدًا».

قوله: دسرته، معناه: دفعته حتّى سقط عن [illegible] دسرت الرّجل دسرًا، إذا دفعته دفعًا به. (٣: ٨٢)

الجوهريّ: الدِّسار: واحد الدُّسُر، وهي خيوط تُشدّ بها ألواح السّفينة، ويقال: هي المسامير، وقوله تعالى: ﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ﴾ القمر: ١٣.

ودُسْر أيضًا، مثل عُسْر وعُسُر.

والدَّسْر: الدّفع، ودسره بالرُّمح، ورجل مِدْسَر.

والدَّوْسَر: الجمل الضّخم، والأنثى دَوْسَرة.

وجمل دَوْسَريّ، كأنّه منسوب إليه، ودَوْسَريّ أيضًا. [واستشهد بالشّعر ٣ مرّات] (٢: ٦٥٧)

ابن فارس: الدّال والسّين والرّاء أصل واحد يدلّ على الدّفع، يقال: دسرتُ الشّيء دَسْرًا، إذا دفعته دفعًا شديدًا. وفي الحديث: «ليس في العنبر زكاة، إنّما هو شيء دَسَره البحر»، أي رماه ودفع به.

ومن الباب: دَسَرَه بالرُّمح، ورُمْحٌ مِدْسَر. [ثمّ استشهد بشعر]

ويقال للجمل الضّخم القويّ: دَوْسَريّ.

ودَوْسَر: كتيبة، لأنّها تدفع الأعداء.

وممّا شذّ عن الباب -وهو صحيح-: الدِّسار: خيط من ليف تُشدّ به ألواح السّفينة، والجمع دُسُر، قال الله تعالى: ﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ﴾ القمر: ١٣.

ويقال: الدُّسُر: المسامير. (٢: ٢٧٨)

الهرويّ: في حديث عمر «إنّ أخوف ما أخاف عليكم أن يؤخذ الرّجل المسلم البريء عند الله فيُدْسَر كما يُدْسَر الجزور»، أي يُدفع، يقال: دسره دسرًا. ومنه حديث ابن عبّاس المتقدّم. (٢: ٦٣٢)

ابن سيده: دَسَره يَدْسُره دَسْرًا: طعنه ودفعه.

والدَّسْر: بضعٌ في [illegible]، ودَسَرت السّفينة الماء بصدرها: عاندته.

والدِّسار: خيط من ليف تُشدّ به ألواحها، وقيل: هو مسمارها، والجمع دُسُر، وفي التّنزيل: ﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ﴾ وقد دَسَرها به دَسْرًا، وكلّ ما سُمِّر فقد دُسِر.

والدَّوْسَر: الذّكر الضّخم الشّديد.

وكتيبة دَوْسَر ودَوْسَرة: مجتمعة.

ودَوْسَر: كتيبة للنّعمان، اشتُقّت من ذلك.

وجمل دَوْسَر ودَوْسَريّ ودُواسِر: ضخم شديد مجتمع، والأنثى: دَوْسَر ودَوْسَرة، وقيل الدَّوْسَر من النّوق: العظيمة

ودَوْسَر: اسم فرس [ثمّ استشهد بشعر]

والدُّواسِر: الماضي الشّديد

والدَّوْسَر: القديم

والدَّوْسَر: الزُّوان في الحنطة، واحدته دَوْسَرة.

(٨ ٤٤٨)

الرّاغب: قال تعالى: ﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ﴾ القمر: ١٣، أي مسامير، الواحد دِسار

وأصل الدَّسْر: الدّفع الشّديد بقهر، يقال: دَسَرَه بالرُّمح، ورجل مِدْسَر، كقولك: مِطْعن

وروي: «ليس في العنبر زكاة، إنّما هو شيء دسره البحر»

(١٦٩)

الزّمخشريّ: دسره ودفره: دفعه

وفي الحديث: «ليس في العنبر زكاة إنّما هو شيء دسَرَه البحر»

وركبوا في ذات الألواح والدُّسُر جمع دِسار، وهو المسمار، وقيل: خيط من ليف تُشَدّ به الألواح

ودسَرَه بالرُّمح: طعنه بشدّة، ورجل مِدْسَر

ومن المجاز: دَسَرَ المرأة: نصعها

(أساس البلاغة ١٢٩)

[في حديث عمر] الدَّسْر: الدّفع، ومعنى يُدفع ويُكبّ للقتل، كما يُفعل بالجزور عند النّحر

ومنه حديث الحجّاج: [المتقدّم] (الفائق ١: ٤٢٤)

ابن الأثير: [ذكر الأحاديث المتقدّمة وقال:]

في حديث عليّ: «رفعها بغير عمد يدعمها ولا دسار ينظمها». الدِّسار: المسمار، وجمعه: دُسُر

(٢ ١١٦)

نحوه الطُّرَيحيّ

(٣ ٣٠٢)

الفيروزاباديّ: الدَّسْر: الطّعن، والدّفع، والجماع، وهو مِدْسَر جماع نيّاك

وإصلاح السّفينة بالدِّسار: للمسمار، وإدخال الدِّسار في شيء بقوّة

والدِّسار: خيط من ليف تُشدّ به ألواحها، جمعه دُسْر ودُسُر

والدَّيْسَر كالسّعى تُدْسَر الماء بصدورها، الواحدة دَسْراء

والدَّوْسَر: الجمل الضّخم، وهي: بهاء، وتُنْسَب حبّة كالزّوان، وكتيبة للنّعمان بن المنذر، والأسد الصُّلب، والشّيء القديم، والزُّوان في الحنطة، وفرس، والذّكر الضّخم، وبهاء: المضيعة

والدُّواسر كعُلابِط: الشّديد الضّخم، كالدَّوْسَر والدَّوْسَريّ والدَّوْسَرانيّ

وناقة دَسِرة: سريعة

(٢ ٢٩)

مَجْمَعُ اللُّغَة: دسره يدسُره دسْرًا: دفعه بشدّة وقهر

والدِّسار: المسمار، وجمعه دُسُر، وسمّي مسمارًا بذلك لأنّه يُدقّ ويُدفع بشدّة

(١ ٣٩٠)

محمّد إسماعيل إبراهيم: دسر السّفينة: أصلحها بالدِّسار، وهو ما تُمسك به ألواحها بعضها ببعض كالحبال والمسمار

وأصل الدَّسْر: الدَّفع الشَّديد، وسُمّي به المسمار لأنّه يُدَقّ فيُدفع بقوّة. (١: ١٨٧)

محمود شيت: [نحو ابن سيده وأضاف:]

الدَّوْسَر: الكامل التّدريب والملاك والسّلاح والنّفقة.

يقال: فوج دَوْسَر، وكتيبة دَوْسَر، ولواء دَوْسَر وفرقة دَوْسَر. (١: ٢٤٢)

المُصْطَفَويّ: الأصل الواحد في هذه المادّة هو الطّعن، وباعتبار هذا المفهوم الأصل يُطلق على مصاديقه، وفي كلّ ما يطعن أو يتحقّق به طعن، أو هو وسيلة، كالجمل الضّخم القويّ الّذي من شأنه أن يكون طاعنًا ولو بالقوّة، وكالرّمح الّذي فيه قوّة مدّسر، وكالكتيبة الّتي هي ... الطّعن والحرب، وكالمسمار الّذي يصنع ... وكالخيط الّذي يثوب ... المسمار.

ويُطلق أيضًا بهذه المناسبة على السّفينة نفسها لطاعنه الماء، وعلى صدرها المواجه له، وعلى أمواج البحر لطاعنة بعضها لبعض بشدّة. (٣: ٢١٠)

النُّصوص التَّفسيريّة

دُسُر

وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ القمر: ١٣

ابن عبّاس: مسامير، وشُرُط، وكلّ شيء تُسمَّر به سفينة فهو دُسُر. ٤٤٩

الدُّسُر: كَلْكَل السّفينة. (الطّبريّ ١١: ٥٥٢)

مُجاهِد: ﴿أَلْوَاحٍ﴾ السّفينة، ﴿وَدُسُرٍ﴾ عوارضها أضلاع السّفينة. (الطّبريّ ١١: ٥٥٢)

نحوه الحسن. أرض السّفينة. (ابن عطيّة ٥: ٢١٤)

الضَّحّاك: أمّا الألواح فجانبا السّفينة، وأمّا الدُّسُر فطرفاها وأصلاها. (الطّبريّ ١١: ٥٥٢)

الحَسَن: تدسُر الماء بصدرها، أو بجؤجئها. (الطّبريّ ١١: ٥٥٢)

قَتادة: دسرها: مسامرها الّتي شدّت بها. (الطّبريّ ١١: ٥٥٢)

ابن زيد: الدُّسُر: المسامير الّتي دُسِرت بها السّفينة ضربت فيها شُدّت بها. (الطّبريّ ١١: ٥٥٢)

الفَرّاء: ﴿وَدُسُرٍ﴾ مسامير السّفينة وشُرُطها الّتي تُشدّ بها. (٣: ١٠٦)

نحوه ابن قُتَيْبة. (٤٣٢)

أبو عُبَيْدَة: الدُّسُر: المسامير والخُرُز، واحدها دِسار، يقال: هات لي دِسارًا. (٢: ٢٤٠)

الطَّبَريّ: يقول تعالى ذكره: وحملنا نوحًا إذ التقى الماء على أمر قد قُدر، على سفينة ذات ألواح ودُسُر، والدُّسُر جمع دِسار، وقد يقال في واحدها دسير، كما يقال: حبيك وحبائك، والدِّسار: المسمار الّذي تُشدّ به السّفينة، يقال منه: دَسَرْتُ السّفينة، إذا شددتها بمسامير أو غيره.

وقد اختلف أهل التّأويل في ذلك، فقال بعضهم في ذلك بنحو الّذي قلنا فيه.

---

(١) مقصود... لأنّ «منظور» اصطلاح فارسيّ.

وقال آخرون: بل الدُّسُر صدر السّفينة، وإنّما وُصف بذلك، لأنّه يدفع الماء ويدسُره.

وقال آخرون: الدُّسُر عوارض السّفينة.

وقال آخرون: الألواح: جانباها، والدُّسُر طرفاها.

وقال آخرون: بل الدُّسُر أضلاع السّفينة.

(١١: ٥٥٩)

نحوه الطُّوسيّ (٩: ٤٤٨)، والطَّبْرِسيّ (٥: ١٨٨).

الزّجّاج: المعنى على سفينة ذات ألواح. والدُّسُر اسم المسامير والشُّرُوط الّتي تشدّ بها[1] الألواح، وكلّ شيء كان نحو السَّمْر، أو إدخال شيء في شيء بقوّة وشدّة، فهو الدَّسْر. يقال: دَسَرْتُ المسمار أدْسُرُه وأدْسِرُه دَسْرًا.

والدُّسُر: واحدها دِسار، نحو حِمار وحُمُر. (٥: ٨٧)

البَغَويّ: ﴿وَدُسُرٍ﴾ أي المسامير الّتي تُشدّ بها الألواح، واحدها: دِسار ودَسير، يقال: دَسَرْتُ السّفينة إذا شددتها بالمسامير. (٤: ٣٢٣)

الزّمخشريّ: والدُّسُر: جمع دِسار، وهو المسمار «فِعال» من دسره إذا دفعه، لأنّه يُدْسَر به منفذه. (٤: ٣٨)

ابن عطيّة: الدُّسُر: المسامير، واحدها دِسار، وهذا هو قول الجمهور، وهو عندي من الدّفع متتابع، لأنّ المسمار يُدفع أبدًا حتّى يستوي.

وقال الحسن وابن عبّاس أيضًا: الدُّسُر مقادم السّفينة، لأنّها تدْسُر الماء، أي تدفعه. والدَّسْر: الدّفع. (٥: ٢١٤)

البَيْضاويّ: ﴿وَدُسُرٍ﴾ مسامير، جمع دِسار من الدَّسْر، وهو الدّفع الشّديد، وهي صفة للسّفينة أُقيمت مُقامها من حيث إنّها شرح لها تؤدّي مؤدّاها. (٢: ٤٣٦)

نحوه أبو السُّعود. (٦: ١٦٧)

أبو حَيّان: وذات الألواح والدُّسُر، هي السّفينة الّتي أنشأها نوح ﷺ، ويُفهم من هذين الوصفين أنّها السّفينة، فهي صفة تقوم مقام الموصوف وتنوب عنه، ونحوه: ﴿...﴾ مسرودة من حديد، أي درع، وهذا من فصيح الكلام وبديعه. ولو جمعت بين الصّفة والموصوف فيه، لم يكن بالفصيح.

والدُّسُر: المسامير، قاله الجمهور. (٨: ١٧٧)

الشِّرْبينيّ: ﴿وَدُسُرٍ﴾ جمع دِسار ككتاب، وهو ما تُشدّ به السّفينة من مسمار وحديد أو خشب أو من خيوط اللّيف ونحوها. قال البِقاعيّ: ولعلّه عبّر عن السّفينة بشرحها، تنبيهًا على قدرته على ما يريد. (٤: ١٤٦)

الآلوسيّ: أي مسامير ـ كما قاله الجمهور ـ جمع دِسار، ككتاب وكتب. وقيل: «دسير» كسقف وسُقُف. وأصل الدَّسْر: الدّفع الشّديد بقهر، فسمّي به المسمار، لأنّه يُدَقّ فيُدفع بشدّة. (٢٧: ٨٢)

الطَّباطَبائيّ: المراد بذات الألواح والدُّسُر السّفينة، والألواح: جمع لوح، وهو الخشبة الّتي يُركّب بعضها على بعض في السّفينة. والدُّسُر: جمع دِسار

---

(١) كذا، والظّاهر: تُشَدّ.

ودُسُر، وهو المسمار الّذي تُشدّ بها الألواح في السّفينة. وقيل فيه معنى آخر لا يلائم الآية بتلك الملاءمة. (١٩: ٦٨)

المصطفويّ: ﴿أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ﴾ التّعبير بهما دون السّفينة إشارة إلى أنّ نجاتهم وحفظهم «نوحًا وقومه» في مقابل تلك البليّة العامّة السّماويّة والأرضيّة الشّديدة، إنّما كانت بوسيلة ضعيفة وهي ألواح وصُفَيحات من خشب، وما يطرح فيها لشدّها واستحكامها، وربطها من مسامير وألياف وغيرها.

وفيها إشارة أيضًا إلى أنّ هذه السّفينة لم تكن مصنوعة على استحكام ودقّة صناعيّة وطرح علميّ حتّى يصحّ إطلاق السّفينة الكاملة عليها.

وأمّا ذكر السّفينة في آية ﴿فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ وَجَعَلْنَاهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ العنكبوت: ١٥، فإنّما هو في مقام مطلق الإنجاء، والنّظر فيها إلى أصحاب السّفينة لا إلى السّفينة، ولا إلى كيفيّة النّجاة. (٣: ٢١١)

مكارم الشّيرازيّ: ﴿دُسُرٍ﴾ جمع دسار، على وزن «كتاب»، ـ كما يقول «الرّاغب» في المفردات ـ أنّها في الأصل بمعنى الإبعاد أو الطّرد بشدّة، مقرونًا مع حالة عدم الرّضا، ويكون المسمار عند ما يتعرّض للطّرق الشّديد يدخل في الخشب وما شاكل، فيقال له دسار.

وذكر قسم من المفسّرين أنّ معنى هذه الكلمة هو «الحبل» مشيرين بذلك إلى حبال أشرعة السّفينة وما إلى ذلك، والتّفسير الأوّل هو الأرجح، نظرًا لذكر كلمة ﴿أَلْوَاحٍ﴾. (١٧: ٢٨٦)

الأصول اللّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة الدّسار، وهو خيط من ليف تُشدّ به ألواح السّفينة، ثمّ أطلق على المسمار، لأنّه يشدّها ويثبّتها، والجمع دُسُر. يقال: دَسَرْتُ المسمار أَدْسُرُه وأَدْسِرُه دَسْرًا، أي أدخلته وسمّرته. ومنه حديث الإمام عليّ عليه السلام في صفة خلق السّماوات: «رفعها بغير عمد يدعمها، ولا دسار ينظمها»، أي ولا مسمار يجمعها، ويضمّ بعضها إلى بعض.

ومنه أيضًا جمل دَوْسَر ودَوْسَريّ ودَوْسَرانيّ ودُوَاسِريّ: ضخم شديد مجتمع، والأنثى دَوْسَر ودَوْسَرة، كأنّ أعضاءه قد شُدّت بالدّسار، لتضامّها واجتماعها.

وكتيبة دَوْسَر ودَوْسَرة: مجتمعة، ودَوْسَر: كتيبة للنّعمان بن المنذر.

ويقال مجازًا: دسره بالرّمح يَدْسُرُه ويَدْسِرُه دَسْرًا، أي طعنه ودفعه بشدّة.

ودسر المرأة بأيره يدسُرُها دسرًا: باضعها.

ودسرت السّفينة الماء بصدرها: عاندته، ومنه حديث ابن عبّاس وقد سُئل عن زكاة العنبر، فقال: «ليس في العنبر زكاة، إنّما هو شيء دسره البحر»، أي دفعته أمواجه، فألقته إلى الشّطّ.

والدَّوْسَر: الزُّوان في الحنطة، واحدته دَوْسَرة، لأنه يدفع النبات ويزاحمه في الماء وغيره.

٢ ـ يطلق عوامّ الناس اليوم اللفظ لا مرجحيّ «دسير» على ما يختم به الطّعام من حلوى أو فاكهة. وهو في الفصيح من كلام العرب «التُّحفة».

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها الاسم (دُسُر) مرّة في آية واحدة

﴿وحملناهُ على ذاتِ ألواحٍ ودُسُرٍ﴾ القمر: ١٣

ويلاحظ أوّلًا أنّها من تتمّة قصّة نوح ﷺ ومنها ﴿فدعا ربّهُ أنّي مغلوبٌ فانتصر * ففتحنا أبواب السّماءِ بماءٍ مُنهمرٍ * وفجّرنا الأرض عُيُونًا فالتقى الماءُ على أمرٍ قد قُدِر * وحملناهُ ...﴾ وقد جاءت قصّته فيها موجزة، وجاءت مفصّلة في سورتي «هود» و«نوح» وسُوَرٍ أخرى.

فقد خصّ الله سورة باسم كلٍّ من هذين النّبيّين هود ونوح، اهتمامًا بشأنهما، كما سمّى سُوَرًا باسم أنبياء آخرين، مثل يونس، ويوسف، وإبراهيم، ومحمّد ﷺ، أو شخصيّات من غير الأنبياء، مثل لقمان، ومريم، وآل عمران، وأصحاب كهف تعظيمًا، وباسم «أبي لهب» وهنًا، وباسم «قريش» تعظيمًا بقبيلة النّبيّ ﷺ.

ومع تفصيل قصّة نوح في هاتين السّورتين لم يأت في سورة نوح حديث عن «الفُلك»، بل فيها إشارة إلى البحر ﴿ممّا خطيئاتهم أُغرِقوا﴾ نوح ٢٥

أمّا في سورة هود فجاءت آيات فيه ﴿واصنع الفُلك بأعيُنِنا ووحينا ولا تُخاطبني في الّذين ظلموا إنّهم مُغرقون * ويصنعُ الفُلكَ ـ إلى قوله ـ واستوت على الجُوديّ وقيل بُعدًا للقوم الظّالمين﴾ هود ٣٧ ـ ٤٤ وجاء فيها لفظ «الفُلك» مرّتين، وضميره مرّات

وأمّا السّور الأخرى فجاء فيها «الفُلك» و«الغرق» ١١ مرّة فجاء في الأعراف حديث نوح في الآيات ٥٩ ـ ٦٤، وفيها ﴿فكذّبوهُ فأنجيناهُ والّذين معهُ في الفُلكِ وأغرقنا الّذين كذّبوا بآياتنا إنّهم كانوا قومًا عمين﴾

وجاء حديثه في سورة «يونس» في الآيات: ٧١ ـ ٧٣، وفيها ﴿فكذّبوهُ فنجّيناهُ ومن معهُ في الفُلكِ وجعلناهُم خلائف وأغرقنا الّذين كذّبوا ...﴾.

وفي سورة «المؤمنون» الآيات ٢٣ ـ ٢٨، وفيها ﴿فأوحينا إليه أن اصنعِ الفُلك بأعيُننا ووحينا ـ إلى ـ فإذا استويت أنت ومن معك على الفُلكِ فقُل الحمدُ للهِ الّذي نجّانا من القوم الظّالمين﴾

وفي سورة الشّعراء الآيات ١٠٥ ـ ١٢٠، وفيها ﴿فأنجيناهُ ومن معهُ في الفُلكِ المشحون * ثُمّ أغرقنا بعدُ الباقين﴾

فيبدو منها اهتمام بالغ بقصّته، ولا سيّما بأمر الفلك، ونجاة نوح، ومن معه، وغرق المكذّبين به

وفي ﴿وحملناهُ على ذاتِ ألواحٍ ودُسُرٍ﴾ بحوث:

١ ـ اختلفوا في لفظ ﴿دُسُرٍ﴾ هل هو جمع «دِسار»، مثل «حمار وحُمُر»، و«كتاب وكُتُب» ـ وعليه الأكثر ـ أو جمع «دسير» مثل «حبيك وحُبُك». أو «دَسْر» مثل «سَقف وسُقُف»

٢ـ واختلفوا أيضًا في معنى ﴿دُسُرٍ﴾: مسامير وشُرُط، وكلّ شيء تُشدّ به السّفينة فهو دُسر، نفس السّفينة، أضلاع السّفينة تُطلق بسعيها، رص السّفينة، طرف السّفينة، صدر السّفينة، عوارضها، مسامير السّفينة. وهذا الأخير والأوّل هو الصّواب، لأنّ الآية تقول: ﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ﴾ فلم تذكر «السّفينة» إلّا بوصفها، وهو: ﴿ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ﴾. فليس ﴿دُسُرٍ﴾ نفس السّفينة ولا أطرافها أو غيرها ممّا ذكر، بل هو عطف على ﴿أَلْوَاحٍ﴾، وهي الألواح الّتي صُنعت منها.

و﴿دُسُرٍ﴾ هي المسامير الّتي شُدّت بها الألواح، أصلها «دسر» بمعنى الشّدّ والضّرب، والدّفع، لأنّ المسمار يُدفع به ويُضرب، ويُشدّ بها.

قال ابن زيد: «الدُّسُر: المسامير الّتي دُسرت بها السّفينة، ضُربت فيها، شُدّت بها». وقال البيضاويّ: «هو الدّفع الشّديد».

٣ـ وقد تكرّر في الآيات أنّ الفلك صُنع بوحي من الله، وبأعينه، ولعلّها أوّل ما صُنع بإرشاد الله، وكلّ المصنوعات البشريّة إنّما تكون بإلهام، وإرشاد من الله تعالى.

٤ـ ذكر ﴿دُسُرٍ﴾ ـ المسامير ـ يُنبئ عن الضّرب والدّفع بشدّة ـ كناية عن استحكامها. لكنّ المصطفويّ قال ـ خلال كلام له نذكره ـ : «وفيها إشارة أيضًا إلى أنّ هذه السّفينة لم تكن مصنوعة على استحكام ودقّة صناعيّة، وطريق علميّ حتّى يصحّ إطلاق السّفينة الكاملة عليها»!!

ولا ندري أنّ ما صُنع بوحي من الله وقوله: ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾ كيف لم يكن على استحكام، ودقّة صناعيّة، وطريق علميّ، حتّى يصحّ إطلاق السّفينة الكاملة عليها!!

وقد رأينا في تلك الآيات أنّ الله عبّر عنها بـ«الفلك» مرّات دون السّفينة [لاحظ: هدي: المطلق]

والّذي بعثه على هذا هو كلامه قبله في ﴿أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ﴾: «التّعبير بهما دون السّفينة إشارة إلى أنّ نجاتهم وحفظهم: «نوحًا وقومه» في مقابل تلك البليّة العامّة السّماويّة والأرضيّة الشّديدة، إنّما كانت بوسيلة ضعيفة، وهي ألواح وصُحيفات من خشب، وما ينقص فيه لشدّها، واستحكامها، وربطها من مسامير وآلات وغيرها».

والحقّ أنّه لمّا أراد عذاب قوم نوح بالغرق في الماء، وفّر الماء من السّماء والأرض، وغرّقهم فيه، ونجّا نوحًا ومن معه في الفلك الّذي صنعه نوح صنعة دقيقة بإلهام من الله وبأعينه.

وثانيًا: هذه الكلمة ﴿دُسُرٍ﴾ وحيدة في سورة مكّيّة، خلال كلام موجز من قصّة نوح ﷺ، أمّا في سورة أخرى ـ وكلّها مكّيّة أيضًا ـ فقد ذكر الفلك وأنّه مصنوع بوحي الله تعالى، والقصص القرآنيّة أكثرها مكّيّ.

وثالثًا: من نظائر هذه المادّة في القرآن:

لوتد: ﴿وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا﴾ النّبأ: ٧

د س س

يدُسُّه

لفظ واحد، مرّة واحدة: في سورة مكّيّة

النُّصوص اللُّغويّة

الخليل: دسستُ شيئًا في التّراب أو تحت شيء، أي أخفيتُ. قال الله عزّ وجلّ: ﴿أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ﴾ النّحل: ٥٩، أي يدفنه.

واندسّ فلان إلى فلان: يأتيه بالنّمائم.

والدّسّيسى: اسم من دسّ يدسّ، يمدّ ويقصر.

والدّسيس: من تدسّه ليأتيك بالأخبار.

والدّسّاسة: حيّة بيضاء تحت التّراب. (٧: ١٨٥)

أبو عمرو الشّيبانيّ: شرّ الهناء الدّسّ، وهو أن تهني بعضًا وتترك بعضًا، تهني ما ظهر من الجرب وتترك ما غطّى عليه الوبر. (١: ٢٤٨)

الدّسّاس من الحيّات الّذي لايدرى أيّ طرفيه رأسه، وهو أخبث الحيّات يندسّ في التّراب ولايظهر للشّمس، وهو على لون القُلْب من شَعْب. (الأزهريّ ١٢: ٢٨١)

الأصمعيّ: إذا كان بالبعير شيء خفيف من الجرب قيل: به شيء من جرب في مساعره، وقيل: دُسّ، فهو مدسوس. (الأزهريّ ١٢: ٢٨٠)

ابن الأعرابيّ: الدّسيس: الصُّنان الّذي لايقلعه الدّواء. (الأزهريّ ١٢: ٢٨٠)

شمر: الدُّسّاس: حيّة أحمر كأنّه الدّم، محدّد الطّرفين، لايدرى أيّهما رأسه، غليظ الجلد، لايأخذ فيه الضّرب، وليس بالضّخم، غليظ، وهو النّكّار. (الأزهريّ ١٢: ٢٨١)

ابن دُرَيْد: دسّ الشّيء في الشّيء يدسّه دسًّا.

والدّسّ: أن لايبالغ الطّالي في هناء البعير، ومثل من أمثالهم: «ليس الهناء بالدّسّ».

والدّسّاس: ضرب من الحيّات

والدَّسيس شبيه بالمُتحسِّس عن الشّيء

وجاءت الخيل دَوَاسِّ: إذا جاء بعضها في إثر بعض (١: ٧٢)

الأزهريّ: قال اللّيث: الدَّسّ: دَسُّك الشّيء تحت شيء، وهو الإخفاء، ومنه قول الله جلّ وعزّ: ﴿أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ﴾ النّحل: ٥٩، أي يدفنه.

قلت: أراد المَوْءُودة الّتي كان أهل الجاهليّة يدفنونها وهي حيّة، وذكّر فقال: ﴿يَدُسُّهُ﴾ وهي أُنثى، لأنّه ردّه على لفظ (ما) في قوله: ﴿يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ﴾ النّحل: ٥٩، فردّه على اللّفظ لا على المعنى، ولو قال: «بها» لكان جائزًا.

والدَّسيس: المُشْوِيّ

والدُّسُس: المُراؤون بأعمالهم، يدخلون مع القُرّاء وليسوا قُرّاء.

قال: والدُّسُس: الأصِلَة الذّكر.

ويقال للهِناء الّذي يُطلى به أرفاغ الإبل: الدَّسّ أيضًا.

ومن أمثالهم: «ليس الهِناء بالدَّسّ»، المعنى أنّ البعير إذا جرب في مَشاعره لم يقتصر من هِنائه على مواضع الجرب، ولكن يُعمّ بالهِناء جميع جلده، لئلّا يتعدّى الجرب موضعه، فيجرب موضع آخر. يُضرب مثلًا للّذي يقتصر من قضاء حاجة صاحبه على ما يتبلّغ به ولا يُبالغ في الحاجة بكمالها.

وقال أبو خَيْرة: الدَّسّاسة: سخمة لا ص... وهي الخشمة أيضًا.

قلت: والعرب تسمّيها الحُلَكة، تغوص في الرّمل كما يغوص الحوت في الماء، وتُشبَّه بها بنان العذارى، ويقال لها: بنات النّقى. (١٢: ٢٨٠)

الصّاحب: الدَّسّ: دَسُّك شيئًا تحت شيء، وهو الإخفاء.

والدَّسّ فلان إلى فلان: يأتيه بالنّمائم

والدَّسيس: من تَدُسّه ليأتيك بالأخبار

والدَّسّاسة: حيّة صمّاء تكون تحت التّراب. وقيل: هي مثل الطّابة لم تر شمسًا قطّ

والدَّسّ: أن تُهنأ أرفاغ الإبل، ومنه المثل: «ليس الهناء بالدَّسّ». (٨: ٢٣٥)

الجوهريّ: دُسّ البعير فهو مدسوس، إذا طُلي بالهناء في مَشاعره [ثمّ استشهد بشعر]

وفي المثل: ليس الهناء بالدَّسّ

ودسستُ الشّيء في التّراب أدُسّه: أخفيته فيه

والدَّسيس: إخفاء المكر

والدَّسّاسة: حيّة صمّاء تندسّ تحت التّراب اندساسًا، أي تندفن

والدَّسّة: لعبة لصبيان الأعراب. (٣: ٩٢٨)

ابن فارس: الدّال والسّين في المضاعف والمطابق أصل واحد، يدلّ على دخول الشّيء تحت خفاء وسِرّ. يقال: دسستُ الشّيء في التّراب أدُسّه دسًّا. قال الله تعالى: ﴿أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ﴾

والدَّسّاسة: حيّة صمّاء تكون تحت التّراب.

فأمّا قولهم: دُسّ البعير، ففيه قولان كلّ واحد منهما من قياس الباب

فأحدهما: أن يكون به قليل من جرب، قال كان

كذا، فلأنّ ذلك الجَرَب كالشيء الخفيف المُندسّ

والقول الآخر هو أن يجعل الهناء على مساعر البعير

ومن الهناء الدسيس، وقولهم: العِرْق دسّاس، لأنه ينزع في خفاء ولطف (٢، ٢٥٦)

ابن سيده: الدسّ: إدخال الشيء من تحت، دسّه يدسّه دسًّا فاندسّ ودسّسه، ودسّاه الأخيرة على البدل كراهية التضعيف

وفي التنزيل ﴿قد أفلح من زكّيها ۝ وقد خاب من دسّيها﴾ (الشمس ٩، ١٠) يقول: أفلح من جعل نفسه زكيّة مؤمنة، وخاب من دسّسها في أهل الخير وليس منهم، وقيل ﴿دسّيها﴾ جعلها خسيسة قليلة بالعمل الخبيث.

والدسيس: من تدسّه ليأتيك بالأخبار، وقيل الدسيس شبيه بالمتحسّس

ودسّ البعير يدسّه دسًّا لم يبالغ في هنئه، وفي مثل «الهناء بالدسّ»

ودسّ البعير ورسغ مساعره وهي أرفاغه وآباطه

والدسّاسة حيّة صمّاء تحت التراب وقيل هي سحمة الأرض

والدسّاس حيّة أحمر كأنه الطّرثوث (٨، ٤٠٥)

الراغب: الدسّ: إدخال الشيء في الشيء بضرب من الإكراه يقال: دسسته فاندسّ، وقد دسّ البعير بالهناء

وقيل: «ليس الهناء بالدسّ» قال الله تعالى ﴿أم يدسّه في التراب﴾ (١٦٩)

الزمخشري: دسّ الشيء في التراب، وكل شيء أخفيته تحت شيء فقد دسسته ومنه سمّيت «الدسّاسة» وهي دويبّة شبه العظاية بصّاصة لا ترى شمسًا، إنما هي مندسّة تحت التراب أبدًا

وهذا دسيس قومه لمن يبعثونه سرًّا ليأتيهم بالأخبار

ودسّى نفسه: نقيض زكّاها، أصله: دسّس، كتقضّى البازي. (أساس البلاغة، ١٣٠)

المديني: أصل الدسّ: الدفن والإخفاء (١، ٦٥٥)

ابن الأثير: فيه: «استجيدوا الخال فإنّ العِرْق دسّاس» أي دخّال، لأنه ينزع في خفاء ولطف

دسّه يدسّه دسًّا، إذا أدخله في الشيء بقهر وقوّة (٢، ١١٧)

الفيومي: دسّه في التراب دسًّا من باب «قتل» دفنه فيه، وكل شيء أخفيته فقد دسسته ومنه يقال للجاسوس دسيس القوم (١، ١٩٤)

الفيروزآبادي: الدسّ: الإخفاء، ودفن الشيء تحت الشيء، كالدسّيسى

والدسيس: الصُّنان لا يميته الدواء، ومن تدسّه ليأتيك بالأخبار، والمتنوّي

والدُّسُس، بضمّتين: الأصنّة المنافقة، والمراؤون بأعمالهم، يدخلون مع القرّاء وليسوا منهم.

والدسّاسة: شحمة الأرض.

والدسّاس: حيّة خبيثة، وهي النكّار

والدسّة بالضمّ: لعبة.

و ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾، أي دسّسها، كتطنّيت في تظنّنت، لأنّ البخيل يُخفي منزله وماله، أو معناه دسّ نفسه مع الصّالحين وليس منهم، أو خاب نفس دسّاها الله.

والدّسّ الدّفن. (٢١ ٢٢٣)

الطُّرَيحيّ: يقال: دسّه في التّراب: من باب «قتل»، دفنه.

ودسّه دسًّا، إذا أدخله في شيء بقهر وعنف.

والتّدسيس: إخفاء المكر، ومنه الحديث: «مملوك أراد أن يشتري نفسه فدسّ إنسانًا، فهل للمدسّوس أن يشتريه كلّه»؟ (٤ ٧٠)

مَجْمَعُ اللُّغَة: دسّه يدُسّه دسًّا: أخفاه.

ودسّه في التّراب: دفنه. (١ ٣٩٦)

محمّد إسماعيل إبراهيم: دسّ الشّيء في الأرض أدخله فيها بقوّة وقهر وأخفاه.

ودسّ البذرة في التّربة: دفنها فيها. (١ ١٨٧)

المُصْطَفَويّ: والتّحقيق أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة هو الإخفاء والسّتر، بلحاظ كونه غير مطلوب عند العرف ويستكرهه النّاس، كما في دسّ جَرَب البعير، ودسّ البنات في الجاهليّة لعميان، ودسّ الدّسيس من جهة كونه دسيسًا، أو دسّ بدسيس الأخبار المخصوصة، والدّسيس: المرائي الّذي يُخفي ما في قلبه وباطنه، والدّسّاس: الّذي يُخفي العرق المخصوص في النّسب، والدّسّاسة وهي الحيّة الموحشة المتوارية في الأرض.

والفرق بينها وبين موادّ الإخفاء والكتم والسّتر والتّواري والدّفن: أنّ كون الشّيء المدسوس مُستكرهًا غير ملحوظ في هذه الموادّ، مضافًا إلى قيد مخصوص في كلّ منها، فالدّفن يُستعمل في الإخفاء تحت الأرض، والسّتر في المستوريّة بالسّاتر وإن كان مدركًا ببعض الحواسّ، والتّواري في المعرفيّة من جميع الجهات، والكتمان في الإخفاء بالقلب ويقابله الإبداء، والإخفاء أعمّ.

فظهر أنّ التّعبير بالمادّة في الآية بلحاظ الاستكراه. (٣ ٢١٢)

النُّصوص التّفسيريّة

﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ * يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾

النّحل: ٥٨، ٥٩.

ابن عبّاس: يدفنه. (٢٢٦)

السُّدّيّ: كانت العرب يقتلون ما ولد لهم من جارية، فيدسّونها في التّراب، وهي حيّة حتّى تموت. (٣٢٨)

ابن جُرَيْج: يدفنه. (الطّبريّ ٢ ١٠٧)

الفرّاء: يقول: لا يدري أيّهما يفعل: أيمسكه أم يدسّه في التّراب، يقول: يدفنها أم يصبر عليها وعلى مكروهها، وهي الموءودة، وهو مثل ضربه الله تبارك وتعالى. (٢ ١٠٧)

الطّبريّ: يدفنه حيًّا في التّراب فيئده. (٦ ٧١)

نحوه الزّجّاج (٣ ٢٠٦)، والقاسميّ (١٠ ٣٨١٩).

الماوَرْديّ: فيه وجهان.

أحدهما: أنّها المَوءُودة تُدسّ في التّراب قتلًا لها.

الثّاني: أنّه محمول على إخفائه عن النّاس حتّى لا يعرفوه، كالمدسوس في التّراب لخفائه عن الأبصار، وهو محتمل. (٣: ١٩٥)

الطُّوسيّ: أي هو يميل إمساكه على مذلّة أو دفنه حيًّا في التّراب. (٦: ٣٩٤)

الواحديّ: والدّسّ: إخفاء الشّيء في الشّيء، يعني ما كانوا يفعلونه من الوأد في الجاهليّة. (٣: ٦٧)

نحوه ابن الجَوْزيّ. (٤: ٤٥٩)

البغويّ: أي يُخفيه منه، فيئده، وذلك أنّ مُضرَ وخزاعة وتميمًا كانوا يدفنون البنات أحياء، خوفًا من الفقر عليهنّ، وطمع غير الأكفاء فيهنّ، وكان الرّجل من العرب إذا وُلدت له بنت وأراد أن يستحييها، ألبسها جُبّة من صوف أو شعر، وتركها ترعى له الإبل والغنم في البادية، وإذا أراد أن يقتلها تركها حتّى إذا صارت سُداسيّة، قال لأمّها: زيّنيها حتّى أذهب بها إلى أحمائها، وقد حفر لها بئرًا في الصّحراء، فإذا بلغ بها البئر قال لها: انظري إلى هذه البئر، فيدفعها من خلفها في البئر، ثمّ يهيل على رأسها التّراب حتّى يستوي البئر بالأرض، فذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ﴾. (٣: ٨٣)

نحوه القُرطُبيّ. (١٠: ١١٧)

الزّمَخْشَريّ: أم يئده. وقرئ (أيُمسكُها على هُونٍ أم يَدُسُّها) على التّأنيث. (٢: ٤١٤)

ابن عَطيّة: معنى الآية يدبّر أيُمسك هذه الأنثى على هُون بمحنته وهمٍّ يتجلّد له، أم يدُسّها فيدفنها حيّة، فهو الدّسّ في التّراب. (٣: ٤٠٢)

الطَّبْرسيّ: يعني يُميل نفسه، ويُدبّر في أمر البنت المولودة له، أيُمسكه على ذلّ وهوان، أم يُخفيه في التّراب ويدفنه حيًّا، وهو الوأد الّذي كان من عادة العرب، وهو أنّ أحدهم كان يحفر حفيرةً صغيرة، وإذا وُلد له أنثى، جعلها فيها، وحثا عليها التّراب حتّى تموت تحته. وكانوا يفعلون ذلك مخافة الفقر عليهنّ، فيطمع غير الأكفاء فيهنّ. (٣: ٣٦٧)

الفخر الرّازيّ: والدّسّ: إخفاء الشّيء في الشّيء.

يروى أنّ العرب كانوا يحفرون حفيرة، ويجعلونها فيها حتّى تموت.

ورُوي عن قيس بن عاصم أنّه قال: يا رسول الله إنّي واريتُ ثماني بنات في الجاهليّة، فقال ﷺ: «أعتق عن كلّ واحدة منهنّ رقبة»، فقال: يا نبيّ الله إنّي ذو إبل، فقال: «أهدِ عن كلّ واحدة منهنّ هَدْيًا». ورُوي أنّ رجلًا قال: يا رسول الله ما أجد حلاوة الإسلام منذ أسلمتُ، فقد كانت لي في الجاهليّة ابنة، فأمرتُ امرأتي أن تُزيّنها فأخرجتُها إليّ، فانتهيتُ بها إلى وادٍ بعيد القعر فألقيتها فيه، فقالت: يا أبت قتلتني! فكلّما ذكرتُ قولها لم ينفعني شيء، فقال ﷺ: «ما كان في الجاهليّة فقد هدمه الإسلام، وما كان في الإسلام يهدمه الاستغفار».

واعلم أنّهم كانوا مختلفين في قتل البنات، فمنهم

من حفر الحفيرة ويدفنها فيها إلى أن تموت، ومنهم من يرميها من شاهق جبل، ومنهم من يغرقها، ومنهم من يذبحها؛ وهم كانوا يفعلون ذلك تارةً للغيرة والحميّة، وتارةً خوفًا من الفقر والفاقة، ولزوم النفقة. (١: ٥٥)

البَيْضاويّ: أم يُخفيه فيه ويئده، وتذكير الضّمير للفظ (ما) وقرئ بالتأنيث فيهما. (١: ٥٥٩)

نحوه أبو السُّعود. (٤: ٧١)

النَّيسابوريّ: أي يئده[1] والدّسّ: إخفاء الشّيء في الشّيء، وإنّما ذكّر الضّمير في ﴿يُمْسِكُهُ﴾ و﴿يَدُسُّهُ﴾ باعتبار ما بُشّر به. [ثمّ أدام نحو مغيثر البُرُوسَوِيّ] (٤: ٧٩)

الخازن: يعني أم يُخفي الّذي بُشّر به في التّراب. [ثمّ أدام نحو البغويّ] (٤: ٧٩)

أبوحَيّان: والظّاهر من قوله ﴿أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ﴾ أنّه يئدها وهو دفنها حيّة حتّى تموت. وقيل: دسّها إخفاؤها عن النّاس حتّى لا تُعرف كالمدسوس في التّراب. (٥: ٥٠٤)

الشِّربينيّ: وذكّر الضّمير في ﴿يُمْسِكُهُ﴾ و﴿يَدُسُّهُ﴾ نظرًا للفظ «المولود» أو لكون الأنثى ولدًا كما علم ممّا مرّ. (٢: ٢٣٨)

سيّد قُطب: إنّ الانحراف في العقيدة لا يقف أثره عند حدود العقيدة، بل يتمشّى في أوضاع الحياة الاجتماعيّة وتقاليدها، فالعقيدة هي المحرّك الأوّل للحياة سواء ظهرت أو كمنت، وهؤلاء عرب الجاهليّة كانوا يزعمون أنّ لله بنات ـ هنّ الملائكة ـ على حين أنّهم كانوا يكرهون لأنفسهم ولادة البنات! فالبنات لله، أمّا هم فيجعلون لأنفسهم ما يشتهون من الذّكور!

والعقيدة الصّحيحة مسؤولة عن فهم الانحراف...

وإنّ العقيدة الصّحيحة عصمة من هذا كلّه، إذ الرّزق بيد الله يرزق الجميع، ولا يصيب أحدًا إلّا ما كتب له. ثمّ إنّ الإنسان بجنسيه كريم على الله، والأنثى ـ من حيث إنسانيّتها ـ صنو الرّجل وشطر نفسه كما يقرّر الإسلام. (٤: ٢١٧٧)

ابن عاشور: والدّسّ: إخفاء الشّيء بين أجزاء شيء آخر كالدّفن، والمراد الدّفن في الأرض وهو الوأد، وكانوا يئدون بناتهم، بعضهم يئد بعد الولادة، وبعضهم يئد إذا يفعت الأنثى ومشت وتكلّمت، أي حين تظهر للنّاس لا يمكن إخفاؤها، وذلك من أفظع أعمال الجاهليّة، وكانوا متمالئين عليه ويحسبونه حقًّا للأب فلا ينكرها الجماعة على الفاعل. (١٣: ١٤٩)

المُصْطَفَويّ: أي يحدّث نفسه في حفظه وإمساكه وتحمّله الهون، أو يدسّه...

---

(١) كذا والظّاهر: يئده.

و في التعبير بجملة ﴿بُشِّرَ به﴾ و في إرجاع الضمير في ﴿يُمسكُهُ﴾، ﴿يدسُّهُ﴾ إلى الموصول دون الأنثى حفظ لمقام الأنثى و إشارة إلى أنّ هذا النظر لا يتجاوز عن اللّفظ و القول و الاعتبار، و هو خارج عن حقيقة الأمر ثمّ عقّبها بقوله ﴿ألا ساءَ ما يحكُمُون﴾ معبّراً فيها أيضاً بالإجمال ٣ ٢١٢،

مكارم الشّيرازي: لماذا شاع وأد البنات في الجاهليّة؟

الوأد في نفسه أمرٌ رهيب، لأنّ الفاعل يقوم بسحق كلّ ما بين جوانحه من عطف و رحمة، ليتمكّن من قتل إنسان بريء، ربّما هو من أقرب الأشياء إليه من نفسه والأقبح من ذلك افتخاره بعمله الشّنيع هذا!

فأين المفرّ من قتل إنسان ضعيف لا يقوى حتّى للدّفاع عن نفسه؟ بل كيف يدفن الإنسان فلذة كبده و هي حيّة؟!

و هذا ليس بالأمر الهيّن، فأيّ إنسان و مهما بلغت به الوحشيّة لا يُقدم على هكذا جريمة بشعة من غير أن تكون لها مقدّمات اجتماعيّة و نفسيّة و اقتصاديّة عميقة الأثر والتأثير، تدعوه لذلك.

يقول المؤرّخون: إنّ بداية وقوع هذا العمل القبيح كانت على أثر حرب جرت بين فرقتين منهم في ذلك الوقت، فأسر الغالب منهم نساء و بنات المطلوب، و بعد مُضيّ فترة من الزّمن تمّ الصلح بينهم. فأراد المطلوبون استرجاع أسراهم، إلّا أنّ بعضاً من الأسيرات ـ ممّن تزوّجن من رجال القبيلة الغالبة ـ اخترن البقاء مع الأعداء، و رفضن الرّجوع إلى قبيلتهنّ، فصعب الأمر على آبائهنّ بعد أن أصبحوا محلّاً للّوم والشّماتة، حتّى أقسم بعضهم أن يقتل كلّ بنت تولد له، كي لا تقع مستقبلاً أسيرة بيد الأعداء.

و يلاحظ بوضوح ارتكاب أفظع جناية تُرتكب تحت ذريعة الدّفاع عن الشّرف والنّاموس وحيثيّة العائلة الكاذبة فكانت النّتيجة ظهور بدعة وأد البنات القبيحة، و انتشارها بين جمع منهم، حتّى أصبحت سنّة جاهليّة. و لفظاعتها فقد أنكرها القرآن الكريم بشدّة بقوله ﴿وإذا المَوؤدَةُ سُئلت * بأيّ ذنبٍ قُتلت﴾ التكوير: ٨، ٩

و ثمّة احتمال آخر يذهب إلى دور الطّبيعة الإنتاجيّة للأولاد الذّكور، والنّزوع إلى الطّبيعة الإستهلاكيّة عند الإناث، و ماله من أثر على الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة، فالولد الذّكر بالنّسبة لهم ذخر مهمّ ينفعهم في القتال والغارات وفي حفظ الماشية، و ما شابه ذلك من الفوائد، في حين أنّ البنات ليس كذلك

و من جانب آخر، فقد سبّبت الحروب والنّزاعات القبليّة قتل الكثير من الرّجال والأولاد ممّا أدّى لاختلال التّوازن في نسبة الإناث إلى الذّكور، حتّى وصل وجود الولد الذّكر عزيزاً، و دفع الرّجل لأن يباهي بين قومه حين يولد له مولود ذكراً، و يتوجّع و يتألّم عند ولادة البنت و وصل حالهم لحدّ كما يقول عنه بعض المفسّرين ـ أنّ الرّجل في الجاهليّة يغيّب نفسه عن داره عند قرب وضع زوجته، لئلّا تأتيه بنت و هو في الدّار

وإذا ما أخبروه بأنّ المولود ذكر فيرجع في نفسه وبشائر الفرح تتعالى وحسبه، ويكبّر لوبل كلّ الوسن والثّبور فيما لو أخبروه بأنّ المولود بنت ويملئ غيظًا وغضبًا [ثمّ أدام البحث في ذلك فراجع] (٨: ٢٠٠).

الأُصول اللُّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة الدّسّ، أي طلي موضع الجرب في البعير بالهناء، يقال: دُسّ البعير فهو مدسوس، وفي المثل «ليس الهناء بالدّسّ». قال الأزهريّ: «المعنى أنّ البعير إذا جرب في مساعره، لم يُقتصر من هنائه على مواضع الجرب، ولكن يُعَمّ بالهناء جميع جلده، لئلّا يتعدّى الجرب موضعه فيجرب موضع آخر. يُضرب مثلًا للذي يقتصر على تقضّي بعض حاجة صاحبه على ما يبلّغ به ولا يبالغ في الحاجة بكمالها». ويقال أيضًا: دسّ البعير يدسّه دسًّا، أي لم يبالغ في هِنْئه.

والدّسّ: الهناء الّذي يُطلى به أرفاغ الإبل، وهو من باب إطلاق الشّيء على ما يتوصّل به إلى الفعل ونحوه، كإطلاق القوّة على المستطاع، وهي ممّا يتوسّل به، ومنه: دُسّ البعير، وتُتبّع مساعره، وهي أرفاغه وآباطه، لأنّها مظنّة الجرب ومواضعه.

والدّسيس: الصُّنان الّذي لا يقطعه الدّواء، لأنّه كالجرب يكون في الآباط، فشبّه به، والجمع: دُسُس.

والدّسّ: إدخال الشّيء من تحته، تشبيهًا بإدخال الهناء تحت آباط البعير وأرفاغه، يقال: دسّ الشّيء يدسّه دسًّا فاندسّ، ودسّسه ودسّاه أيضًا، ودسّى اسم منه. ودسستُ الشّيء في التّراب: أخفيته فيه، ومنه: الدّسّاس والدّساسة، وهي حيّة صمّاء تندسّ تحت التّراب، أي تختفي.

والدُّسّة: لعبة لصبيان الأعراب، وكأنّهم كانوا يدسّون شيئًا في التّراب، ثمّ يبادرون في البحث عنه واستخراجه، والله أعلم.

واستُعمل الدّسّ مجازًا في أشياء أُخرى، ومنه حديث رسول الله ﷺ: «استجيدوا الخال فإنّ العرق دسّاس»، أي دخّال، لأنّه ينزع في خفاء ولطف.

والدّسيس: من تدسّه ليأتيك بالأخبار، يقال: اندسّ فلان إلى فلان: يأتيه بالنّمائم.

٢ ـ وبين هذه المادّة ومادّة «ب س س» اشتقاق أكبر، يقال: بسّ فلان لفلان من يتخبّر له خبره ويأتيه به، أي دسّه إليه. وبسّ عقاربه: أرسل نمائمه وأذاه، وبسّت الحيّة: سابت على وجه الأرض.

وتتعاقب الباء والدّال أيضًا في قولهم: طاروا عباديد وعبابيد، أي متفرّقين، وبيني وبينه قادُ رُمح وقابُ رُمح، أي قدر رُمح، وهو إبدال نادر.

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها مجرّدًا «المضارع» مرّة في آية:

﴿وَاِذَا بُشِّرَ اَحَدُهُمْ بِالْاُنْثٰى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ * يَتَوَارٰى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهٖ اَيُمْسِكُهُ عَلٰى هُونٍ اَمْ يَدُسُّهُ فِى التُّرَابِ اَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ النّحل ٥٨، ٥٩

ولها علاقة بما قبلها ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلّٰهِ الْبَنَاتِ

سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ﴾ فإنّهم كانوا يجعلون البنات لله، والذكور لأنفسهم في حين أنّه إذا بُشّر أحدهم بالأنثى عرضته أسوء الحالات تظهر في وجهه، ويتوارى من القوم من سوء ما بُشّر به. فكيف يحكمون بهذا الحكم الجائر؟

وقد كرّره ذمًّا وتوبيخًا مع وعد العذاب به بعد عدّة آيات من السورة ٦٢: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَى لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَأَنَّهُمْ مُفْرَطُونَ﴾

وقد تحدّث الله عن شنيعهم هذا في آيات أخرى ﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبَنُونَ﴾ الصافّات ١٤٩، و﴿أَمِ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُمْ بِالْبَنِينَ﴾ الزخرف: ١٦، و﴿أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمُ الْبَنُونَ﴾ الطور ٣٩ وفيها بحوث:

١ ـ قالوا في معنى ﴿يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ﴾: يدفنه بعد ابنته، يدفنه حيًّا في التراب، يخفيه في التراب، ونحوها. وقالوا: وهي موءودة التي قال الله تعالى فيها: ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾ التكوير ٨، ٩. وذكر الماورديّ فيه وجهين: أحدهما في التراب، والآخر إخفاؤها عن الناس ـ ونقله عن أبي حيّان ـ وهذا عجيب منهما؛ إذ ليس في الآية سوى الوأد بقرينة ﴿فِي التُّرَابِ﴾، وإنّما يُخفي نفسه عن الناس كما قال: ﴿يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ﴾ النحل ٥٩

وقال الواحديّ والفخر الرازيّ وغيرهما: «الدسّ: إخفاء الشيء في الشيء»، وقال ابن عاشور «الدسّ: إخفاء الشيء بين أجزاء شيء آخر كالدفن، ومنه: دسّ في الأرض». فيبدو أنّ الدسّ لا يختصّ بالدفن، بل هو مطلق إخفاء شيء في شيء، لكن المراد به في الآية الدفن في التراب.

٢ ـ وقال الفخر الرازيّ: «واعلم أنّهم كانوا مختلفين في قتل البنات: فمنهم من يحفر الحفيرة ويدفنها فيها إلى أن تموت، ومنهم من يرميها من شاهق جبل، ومنهم من يغرقها، ومنهم من يذبحها». لكنّ المذكور في هذه الآية، وآية التكوير هو الوأد، دون غيره.

٣ ـ الضمير المذكّر في (به) و﴿أَيُمْسِكُهُ﴾ و﴿يَدُسُّهُ﴾ ـ مع أنّ المراد به الأنثى ـ راجع إلى «ما» في ﴿مَا بُشِّرَ بِهِ﴾.

وقال الشربينيّ: «نظرًا للفظ الولد، أو لكون الأنثى ولدًا». كيف ولم يذكر فيها «الولد» بل ذُكرت الأنثى!

وقال المصطفويّ: «في إرجاع الضمير في ﴿يُمْسِكُهُ﴾ و﴿يَدُسُّهُ﴾ إلى الموصول، دون الأنثى حفظًا لمقام الأنثى، وإشارة إلى أنّ هذا النظر لا يتجاوز عن اللفظ والقول والاعتبار، وهو خارج عن حقيقة الأمر. ثمّ عقّبها بقوله ﴿أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ معبّرًا فيها أيضًا بالإجمال».

وفيما ذكره في وجه التذكير نظر، بل الظاهر من الآية أنّها ذكرت بدل ﴿الْأُنْثَى﴾ ـ بأن تقول: «من سوء بشارته بالأنثى» بتكرار لفظ ﴿الْأُنْثَى﴾ بلفظ الموصول: ﴿مَا بُشِّرَ بِهِ﴾ حذرًا من تكرارها لشدّة

قبحها عندهم، بل جاء بلفظ (سُوء) بدلها، فقال: ﴿مِنْ سُوءِ ما بُشِّرَ بِهِ﴾، فالابنة عند حطّت قبح الأنثى عندهم، ولم يأت بما يلوح منه حسنها كما ظنّ المصطفويّ.

٤ ــ وقد جاء في نصّ البغويّ والفخر الرّازيّ حديث وأد البنات عند العرب الجاهليّ فرارًا من الفقر، أو طمع غير الأكفاء فيهنّ خشية العار. كما جاء في نصّ سيّد قُطب ومكارم الشّيرازيّ وغيرهما تقبيح هذا العمل بأوضح بيان.

وقال ابن عاشور فيه: «وذلك من أفظع أعمال الجاهليّة فلاحظ مدى ما منّ به الإسلام على العرب وعلى غيرهم من الأقوام والأُمم، بل على البشريّة جمعاء من رفع المساوئ والقبائح وأنواع الظُّلم، ومن جلب المحاسن، والمنافع، وأصناف الخير، والعدل للنّاس»

٥ ــ قال الزّمخشريّ: «وقرئ (أَيُمْسِكُها على هُونٍ أَمْ يَدُسُّها) على التّأنيث»

ويلاحظ ثانيًا: أنّ الآية حكاية حال الجاهليّة وذمّها، فهي مكّيّة، وكذا سائر ما سبق من الآيات.

ثالثًا: ليس لهذه المادّة نظائر في القرآن.

د س و

دسّيها

لفظ واحد، مرّة واحدة، في سورة مكّيّة

النّصوص اللّغويّة

الخليل: دسا يدسو دُسُوًّا ودسوة، وهو نقيض زكا يزكو زكاءً وزكاة، وهو داسٍ لا زاكٍ.

ودسّى نفسه، ودسّى يدسّي لغة، ودسّو أصوب.

ودسا كقولك: غوى. (٧: ٢٨٣)

أبو عُبَيْدَة: [في باب حروف المضاعف الّتي تُقلب إلى الياء]

قوله عزّ وجلّ ﴿دَسّيها﴾ الشّمس: ١٠، إنّما هو من دَسَّسْتُ. (الكنز اللّغويّ ١٥٨)

أبو الهَيْثَم: دسّ فلان نفسه، إذا أخفاها وأخملها لؤمًا، مخافة أن يُتنبّه له فيُستضاف. (الأزهريّ ١٣: ٤١)

ثعلب: دسّيتُ: أغويتُ وأفسدتُ. (الأزهريّ ١٣: ٤١)

ابن دُرَيْد: ويقال: دسّى فلان فلانًا، إذا أغواه، ومنه قوله جلّ ثناؤه ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّيها﴾، والله

أعلم [illegible] (٣: ٢٤٢)

الأزهريّ: قال ابن الأعرابيّ: دسّا، إذا استخفى.

قلت: وهذا يقرب ممّا قاله اللّيث، وأحسبهما ذهبا إلى قلب حرف المضاعف ياءً. وأعجب اللّيث ما قال في «دسّا» من قول الله جلّ وعزّ ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكّيها * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّيها﴾ الشّمس: ٩، ١٠.

وقد بيّنتُ في مضاعف السّين أنّ دسّاها في الأصل دسّسها، وأنّ السّينات توالت فقُلبت إحداهنّ ياءً.

وأمّا «دسا» غير مُحوّل عن المضعّف، من باب «الدّسّ» فلا أعرفه ولم أسمعه، وهو مع ذلك غير بعيد من الصّواب.

والمعنى خاب من دسّ نفسه، أي أخفاها وخسّس حظّها. وقيل: خابت نفس دسّاها الله، وكلّ شيء أخفيته وقلّلته فقد دسّسته. (١٣: ٤١)

الصّاحب: [مثل الخليل وأضاف]

ودَسَّيتُ عنه حديثًا، أي كتمْتُه عنه. وقوله عزّ وجلّ ﴿دسّيها﴾ أي دسّسها وأخفاها، وقيل أغواها. (٨: ٣٦٠)

الجَوهَريّ: دسّاها أي أخفاها، وهو في الأصل دسّسها، فأبدل من إحدى سينيه ياء. (٦: ٢٣٣٧)

ابن فارس: الدّال والسّين والحرف المعتلّ أصل واحد، يدلّ على خفاء وستر. يقال: دَسَوْتُ الشّيء أدسوه، ودسا يدسو، وهو نقيض زكا.

فأمّا قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّيهَا﴾، فإنّ أهل العلم قالوا: الأصل دسّسها، كأنّه أخفاها، وذلك أنّ المتّبع الضّيافة ينزل بكلّ بزار، ويكلّ [...]، ليشانه الضّيفان، والبخيل لا ينزل إلّا في منقطعة أو غامض. فمعنى قول الله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكّيهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّيهَا﴾ الشّمس: ٩، ١٠، أي أخفاها وأغمضها. وهذا هو المعوّل عليه، غير أنّ بعض أهل العلم قال: ﴿دَسّيهَا﴾ أي أغواها وأغراها بالقبيح [ثمّ استشهد بشعر] (٢: ٢٧٧)

ابن سيده: دسا الرّجل دَسْوًا ودَسيَ، وهو خلاف زكا.

ودسّى نفسه ودسّى ودسّاه: أغواه وأفسده. وفي التّنزيل: ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّيهَا﴾ (٨: ٦٠٤)

الرّاغب: ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّيهَا﴾ أي دسّسها في المعاصي، فأبدل من إحدى السّينات ياء، نحو تظنّيت، وأصله تظنّنت. (١٦٩)

الزّمخشريّ: ودسّى نفسه: نقيض زكّاها. أصله دسّس، كتقضّى البازي. (أساس البلاغة: ١٣٠)

[وقال في «د س ى»]

دسي يدسى: نقيض زكا. (٨: ١٥٦)

الفيّوميّ: دسّه في التّراب دَسًّا، من باب «قتل»: دفنه فيه. وكلّ شيء أخفيته فقد دسسته. ومنه يقال للجاسوس: دسيس القوم. (١: ١٩٤)

الفيروزاباديّ: دسا يدسو دَسْوةً: نقيض زكا بزكو، وهو دسيّ، لا زاك. ودسا: استخفى.

[وقال في «د س ى»]

دسي كسعي: ضدّ زكى.

ودسّاه تدسية: أغواه وأفسده، وعنه حديثًا: كتمه. (٤: ٣٢٩)

مجمع اللّغة: دسا يدسو دَسْوًا: نقص ولصق بأعمال الفجور.

ودسا أيضًا: استخفى جزئيًّا من فعل شيء.

ودسّاه تدسية: وضع من شأنه، وأيضًا أخفاه لسوء فعله.

ويجوز أن يكون دسّى أصلها دسّس، وهو تضعيف «دسّ» للمبالغة، فأبدلت ثالثة السّينات ياء، كما قيل: تظنّى في تظنّن، وتقصّى في تقصّص. (١: ٣٩١)

المصطفويّ: «دسو»، وقد اختلف فيه [ونقل أقوال بعض اللّغويّين، ثمّ قال:]

فظهر أنّ التّعبير من الدّسْو أو من الدّسّي، مع تناسب استعماله، مضافًا إلى أنّ بين هذه الموادّ اشتقاق أكبر، ومعانيها متقاربة.

فالمعنى: قد أفلح من زكّى نفسه عن الرّذائل والخسائس، وما لا يليق بشأن إنسان، من حيث إنّه إنسان له جهة ملكوتيّة. وقد خاب من جعلها دانسة تدسّ حقيقة ما في نفسه، وليس باطن نفسه سالمًا روحانيًّا نورانيًّا مزكًّى ومنزهًا عن الصّفات الحيوانيّة الظّلمانيّة، بل هو ملوّث وغير مطهّر.

وأمّا معنى الإخصاء المطلق في مورد فمنحصر مناسب في المقام. (٣: ٢١٣)

النُّصوص التّفسيريّة

دَسّيها

قَدْ أفْلَحَ مَنْ زَكّيها * وَقَدْ خابَ مَنْ دَسّيها

الشّمس ٩، ١٠

ابن عبّاس: وقد خاب من دسّى الله نفسه فأضلّه.

نحوه ابن زيد. (الطّبريّ ١٢: ٤ ٦)

[دسّوها:] تكذيبها. (الطّبريّ ١٢: ٤ ٦)

أبطلها وأهلكها. (الثّعلبيّ ١٠: ٢١٤)

أضلّها وأهلكها. (الطّبرسيّ ٥: ٤٩٨)

نحوه الحسن. (الثّعلبيّ ١٠: ٢١٤)

سعيد بن جُبَيْر: أغواها.

مثله مُجاهِد. (الطّبريّ ١٢: ٤ ٦٠)

مُجاهِد: أضلّها. (الطّبريّ ١٢: ٤ ٦)

الضّحّاك: خيّبها في الخير. (الماوَرْديّ ٦: ٢٨٥)

عِكْرِمَة: خسرها. (الماوَرْديّ ٦: ٢٨٤)

قَتادَة: أثّمها وأفجرها. (الطّبريّ ١٢: ٤ ٦)

زيد بن عليّ عليه السلام: معناه أغواها. (٤٨٤)

مثله القُمّيّ. (٢: ٤٢٤)

الإمام الصّادق عليه السلام: قد أفلحت نفس زكّاها الله، وقد خاب من دسّيها الله. (البحرانيّ ١٠: ٢٩٤)

يحيى بن سلّام: أشقاها. (الماوَرْديّ ٦: ٢٨٥)

اليزيديّ: أدخلها، من دسّست، فقيل: ألتي ياء، كما قالوا: تظنّيت، إنّما هو تظنّنت، ورجل مُلَبٍّ إنّما هو من ألبيتُ. (٤٣٠)

الفرّاء: يقول: قد أفلحت نفس زكّاها الله، وقد خابت نفس دسّاها. ويقال: قد أفلح من زكّى نفسه بالطّاعة والصّدقة، وقد خاب من دسّى نفسه، فأخملها بترك الصّدقة والطّاعة.

ونرى ـ والله أعلم ـ أنّ ﴿دَسّيها﴾ من دسّست، بُدّلت بعض سيناتها ياء، كما قالوا: تظنّيت من الظّنّ، وتقضّيت، يريدون: تقضّضت من تقضّض البازي، وخرجت أتلعّى: ألتمس اللّعاع أرعاه. والعرب تُبدّل في المشدّد الحرف منه بالياء والواو، من ذلك ما ذكرنا [ثمّ استشهد بشعر وأضاف:]

ويقال: دوّيه وداويّه، ويقال: أمّا فلان فصالح وأيما، ومن ذلك قولهم: دينار أصله دنّار، يدلّ على ذلك جمعهم إيّاه دنانير، ولم يقولوا: ديانير، وديوان كان أصله دوّان، لجمعهم إيّاه دواوين، وديباج ديابيج، وقيراط قراريط، كأنّه كان قرّاط.

ونرى أنّ ﴿دَسّيها﴾: دسّسها، لأنّ البخيل يُخفي منزله وماله، وأنّ الآخر يُبرز منزله على الأشراف والرّوابي، لئلّا يستتر عن الضّيفان، ومن أراده، وكلّ

صواب. (٣١ ٧/٢٦٧)

ابن الأعرابيّ: أي دسّ نفسه في جملة الصّالحين وليس منهم. (القرطبيّ ٢٠: ٧٧)

نحوه ثعلب. (ابن عطيّة ٥: ٤٨٨)

ابن قُتَيْبَة: أي دسّ نفسه، أي أخفاها بالفجور والمعصية. والأصل من دسّسْتُ، فقُلبت السّين ياء، كما قالوا: قصّيتُ أظفاري، أي قصّصتها. (٥٣٠)

أي نقّصها وأخفاها بترك عمل البرّ، وبركوب المعاصي. والفاجر أبدًا خفيّ المكان، زمِر المُرُوءة، غامض الشّخص، ناكس الرّأس.

و ﴿دسّيها﴾ من دسّسْتُ، فقُلبت إحدى السّينات ياء، كما يقال: لبّيتُ، والأصل لبّبتُ، وقصّيتُ أظفاري، وأصله قصّصتُ، ومثله كثير.

فكأنّ المطّلع [المتّهم] بارتكاب الفسوق دسّ نفسه وقمعها، ومُصْطنع المعروف شهّر نفسه ورفعها.

وكانت أجواد العرب تنزل الرُّبا وأيفاع[1] الأرض، لتشهر أماكنها للمُعتفين، وتُوقد النّيران في اللّيل للطّارقين.

وكانت اللّئام تنزل الأولاج[2] والأطراف والأهضام، لتخفي أماكنها على الطّالبين، فأولئك أعلوا أنفسهم وزكّوها، وهؤلاء أخفوا أنفسهم ودسّوها. [ثمّ استشهد بشعر وقال:]

ومثل هذا كثير. (تأويل مشكل القرآن: ٣٤٠)

الطّبَريّ: يقول تعالى ذكره: وقد خاب في طِلْبته، فلم يُدرك ما طلب والتمس لنفسه من الصّلاح، ﴿مَنْ دسّاها﴾ يعني من دسّس الله نفسه فأخملها، ووضع منها، بخذلانه إيّاها عن الهدى حتّى ركب المعاصي، وترك طاعة الله.

وقيل: ﴿دسّيها﴾ وهي دسّسها، فقُلبت إحدى سيناتها ياء، كما قال العجّاج:

* تَقَضّي البازي إذا البازي كسر *

يريد تقضّض، وتظنّيتُ هذا الأمر، بمعنى تظنّنتُ، والعرب تفعل ذلك كثيرًا، فتُبدل في الحرف المشدّد بعض حروفه، ياء أحيانًا، وواوًا أحيانًا. [ثمّ استشهد بشعر] (١٢: ٦٠٤)

نحوه ابن الأنباريّ. (٢: ٥١٦)

الزّجّاج: خابت نفس دسّاها الله، ومعنى ﴿دسّيها﴾ جعلها قليلة خسيسة، والأصل: دسّسها. [ثمّ قال نحو الطّبَريّ] (٥: ٣٢٢)

الرّمّانيّ: أخفاها وأخملها بالبخل. (الماورديّ ٦: ٢٨٥)

الثّعلبيّ: خسرت نفس ﴿مَنْ دسّيها﴾ دسّسها الله فأخملها وخذلها ووضع منها وأخفى محلّها، حين عمل بالفجور وركب المعاصي. [ثمّ قال نحو المُبَرِّد إلى أن قال:]

عن أبي صالح: قد أفلحت نفس زكّاها الله، وخابت نفس أفسدها الله عزّ وجلّ.

---

(1) اليفاع: المشرف من الأرض.

(2) الأولاج: جمع ولجة ـ بالتحريك ـ وهي موضع أو كهف يستتر فيه المارّة من مطر أو غيره.

وقال الحسن: من أهلكها وأضلّها وحملها على معصية الله عزّ وجلّ، فجعل الفعل للنّفس. (١٠: ٢١٣)

القَيْسيّ: أي من أخفى نفسه بالعمل السّيّئ.

وقيل: إنّ في ﴿زَكّيها﴾ و﴿دَسّيها﴾ ما يعود على الله جلّ ذكره، أي قد أفلح من زكّاه الله، وقد خاب من خذله الله، وهذا يبعد، لأنّ الضّمير يعود على «من» من نفسه، وإنّما يعود الضّمير على اسم الله جلّ ذكره ولكن إن جعلت «مَنْ» اسمًا للنّفس، وأنّثت على المعنى، فقلت: زكّاها ودسّاها، جاز، لأنّ الهاء والألف تعودان على «من» حينئذ، فيصحّ الكلام، كأنّه في التّقدير: قد أفلحت النّفس الّتي زكّاها الله، وقد خابت النّفس الّتي خذلها الله وأخفاها ومعنى ﴿دَسّيها﴾ أخفاها بالعمل السّيّئ.

أو تكون «مَنْ» بمعنى الفرقة أو الطّائفة أو الجماعة، فتعود الهاء في ﴿زَكّيها﴾ و﴿دَسّيها﴾ على «مَنْ» ويحسن الكلام بأن يكون الضّمير في ﴿زَكّيها﴾ و﴿دَسّيها﴾ «لله» جلّ ذكره. وأصل ﴿دَسّيها﴾ دسّسها، من دسّستُ الشّيء، إذا أخفيته، فأبدلوا من السّين الآخرة ياء، وقلبت ألفًا لتحرّكها وانفتاح ما قبلها. (٢: ٤٧٦)

الماوَرْديّ: ﴿وَقَدْ خابَ مَنْ دَسّيها﴾ فيه وجهان:

أحدهما: على ما قضى وقد خاب من دسّى الله نفسه.

الثّاني: من دسّى نفسه.

وفي ﴿دَسّيها﴾ سبعة تأويلات:

أحدها: أغواها وأضلّها، قاله مجاهد وسعيد بن جُبَير، لأنّه دسّى نفسه في المعاصي [ثمّ استشهد بشعر، وذكر بقيّة الأقوال وقد سبقت] (٦: ٢٨٤)

الطُّوسيّ: معناه قد خاب، أي خسر من دسّ نفسه في معاصي الله، منهمكًا في القبائح الّتي نهاه الله عنها.

وقيل: معناه دسّاها بالبخل، لأنّ البخيل يُخفي نفسه ومنزله لئلّا يطلب نائله.

ودسّا نفسه نقيض زكّاها بالعمل الصّالح، وكذلك دسّاها بالعمل الفاسد حتّى صيّرها في خفاء وخسران. ويقال: دسا فلان يَدْسُو دسوًا ودَسْوة، فهو داسٍ نقيض زكا يزكو زكًا فهو زاكٍ.

وقيل: معنى ﴿دَسّيها﴾ أي دسّسها، بمعنى خبّأها ووضعها بمعصية، وأبدل من إحدى السّينين ياء، كما قالوا: تظنّيت، بمعنى تظنّنت. [ثمّ استشهد بشعر] (١٠: ٣٥٩)

القُشَيْريّ: أي دسّاها الله. (٦: ٣٠١)

الواحديّ: ﴿وَقَدْ خابَ مَنْ دَسّيها﴾ خابت وخسرت نفس أضلّها الله وأغواها.

و﴿دَسّيها﴾ أصله دسّسها، من التّدسيس وهو إخفاء الشّيء، فأبدلت من السّين الثّانية ياء، ومعنى ﴿دَسّيها﴾ هنا: أخملها وخذلها وأخفى محلّها، ولم يشهرها بالطّاعة والعمل الصّالح.

وقد أقسم الله تعالى بهذه الأشياء الّتي ذكرها من خلقه، لأنّها تدلّ على وحدانيّته وعلى فلاح من طهّرها، وخسارة من خذلها، حتّى لا يظنّ أحد أنّه هو الّذي يتولّى تطهير نفسه أو إهلاكها بالمعصية بدل

على صحّة هذا ما أخبرنا الأستاذ عن ابن أبي مليكة، قال: قالت عائشة: انتبهت ليلة فوجدت رسول الله ﷺ وهو يقول: «ربّ أعط نفسي تقواها، وزكّها أنت خير من زكّاها، أنت وليّها ومولاها».

وروينا هذا التفسير الّذي ذكرناه مرفوعًا فيما أخبرنا ... عن ابن عبّاس قال: سمعت النّبيّ ﷺ يقول في قوله عزّ وجلّ [الآية]: أفلحت نفس زكّاها الله وخابت نفس خيّبها الله من كلّ خير. (٤: ٤٩٧)

الميبُديّ: أي خابت وخسرت نفس أضلّها الله وخيّبها من كلّ خير. ودسّى نفسه بمعصية الله، أي أخفاها، فكأنّ العاصي بركوبه المعصية أبدًا يخفي نفسه ويُخمل ذكره، واللّئيم أبدًا خفيّ المكان، والشّريف مشهور المكان، و﴿دَسّٰيهَا﴾ أصله دسّسها من التّدسيس، وهو إخفاء الشّيء، فأبدل من سين الثّانية ياء تخفيفًا وكراهية للتّضعيف. (١٠: ٥٠٦)

الزّمَخْشَريّ: والتّدسية: النّقص والإخفاء بالفجور.

وأصل دسّى دسّس، كما قيل في تقضّض: تقضّى. وسُئل ابن عبّاس عنه فقال: أتقرأ ﴿قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَكّٰى﴾ الأعلى: ١٤، ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾ طه: ١١١.

وأمّا قول من زعم أنّ الضّمير في «زكّى ودسّى» لله تعالى، وأنّ تأنيث الرّاجع إلى (مَنْ) لأنّه في معنى النّفس، فمن تعكيس القدريّة الّذين يوركون على الله قدرًا هو بريء منه ومتعالٍ عنه، ويحيون لياليهم في تمحّل فاحشة ينسبونها إليه. (٤: ٢٥٩)

ابن العَرَبيّ: وأخفاها في تراب البدن عن نور الحقّ ورحمته. (٢: ٨١٣)

ابن عطيّة: معناه أخفاها وحقّرها، أي وصغّر قدرها بالمعاصي والبخل بما يجب. يقال: دسا يدسو، ودسّى بشدّ السّين يدسّي، وأصله دسّس. [ثمّ استشهد بشعر] (٦: ٤٨٨)

الطَّبْرِسيّ: [نحو الطّوسيّ إلّا أنّه قال:]

﴿دَسّٰيهَا﴾ بالعمل الطّالح، أي أخملها وأخفى محلّها. (٥: ٤٩٨)

ابن الجَوْزيّ: [ذكر بعض الأقوال ثمّ قال:]

فإن قلنا: إنّ الفعل لله، فمعنى ﴿دَسّٰيهَا﴾: خذلها وأخملها، وأخفى محلّها بالكفر والمعصية، ولم يشهرها بالطّاعة والعمل الصّالح.

وإن قلنا: الفعل للإنسان، فمعنى ﴿دَسّٰيهَا﴾ أخفاها بالفجور. [ثمّ استشهد بقول الفرّاء وابن قُتَيْبَة] (٩: ١٤١)

الفخر الرّازيّ: نحو الطّبريّ ... وأضاف:

ثمّ نقول: أمّا من قال: إنّه تدسّى قدره، وجوهًا توافق قولهم:

أحدها: أنّ أهل الصّلاح يُظهرون أنفسهم، وأهل الفسق يُخفون أنفسهم، ويدسّونها في المواضع الخفيّة.

ثانيها: أجواد العرب ينزلون الرُّبى حتّى تشتهر أماكنهم ويقصدهم المحتاجون، ويُوقدون النّيران باللّيل للطّارقين، وأمّا اللّئام فإنّهم يُخفون أماكنهم عن الطّالبين.

وثالثها: ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰيهَا﴾، أي دسّ نفسه في جملة الصّالحين وليس منهم.

و ثالثها ﴿مَنْ دَسَّها﴾ في المعاصي حتّى انغمس فيها

و رابعها ﴿مَنْ دَسَّها﴾: من دسّ في نفسه الفجور؛ و ذلك بسبب مواظبته عليها، و مجالسته مع أهلها

و خامسها أنّ من أعرض عن الطّاعات و اشتغل بالمعاصي صار خاملًا متروكًا منسيًّا، فصار كالشّيء المدسوس في الاختفاء و الخمول

و أمّا أصحابنا فقالوا: المعنى خابت و خسرت نفس أضلّها الله تعالى، و أغواها و أفجرها و أبطلها و أهلكها

هذه ألفاظهم في تفسير ﴿دَسَّيهَا﴾ [ثمّ ذكر قول الواحدي] (٣١: ١٩٤)

نحوه ملخّص النّيسابوريّ. (٣٠: ٦٣ ملخّصًا)

القُرطُبيّ: أي خسرت نفس دسّها الله عزّ و جلّ بالمعصية. [ثمّ ذكر بعض الأقوال و قال نحو ابن قتيبة، و ذكر قول أهل اللّغة في أصله] (٢٠: ٧٧)

أبو حَيّان: التّدسية: الإخفاء، و أصله: دسّس [ثمّ ذكر نحو اليزيديّ إلى أن قال]

و قال الزَّمَخْشَريّ: «التّدسية: النّقص و الإخفاء بالفجور» و فيه دسيسة الاعتزال. (٨: ٤٧٧، ٤٨١)

ابن القَيِّم: المعنى قد أفلح من كبّرها و أعلاها بطاعة الله، و أظهرها، و قد خاب و خسر من أخفاها، و حقّرها و صغّرها بمعصية الله

و أصل التّدسية: الإخفاء، و منه قوله تعالى ﴿أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ﴾ النّحل: ٥٩، فالعاصي يدسّ نفسه بالمعصية، و يُخفي مكانه، و يتوارى من الخلق

من سوء ما يأتي، قد انقمع عند نفسه، و انقمع عند الله، و انقمع عند الخلق

فالطّاعة و البرّ تكبّر النّفس و تعزّها و تُعليها، حتّى تصير أشرف شيء و أكبره، و أزكاه و أعلاه، و مع ذلك فهي أذلّ شيء و أحقره و أصغره لله تعالى

و بهذا الذّلّ له حصل لها العزّ و الشّرف و النّموّ، فما صغّر النّفس مثل معصية الله، و ما كبّرها و شرّفها و رفعها مثل طاعة الله (٥١١)

ابن كَثير: أي دسّسها، أي أخملها و وضع منها بخذلانه إيّاها عن الهدى حتّى ركب المعاصي و ترك طاعة الله عزّ و جلّ

و قد يحتمل أن يكون المعنى: قد أفلح من زكّى الله نفسه و قد خاب من دسّى الله نفسه، كما قال العوفيّ و عليّ بن أبي طلحة، عن ابن عبّاس [ثمّ استشهد برواية أنّ النّبيّ ﷺ قال:]

«أفلحت نفس زكّاها الله عزّ و جلّ». (٧: ٣٠١)

أبو السُّعود: و تكرير (قد) في قوله تعالى ﴿وَ قَدْ خَابَ﴾ لإبراز كمال الاعتناء بتحقيق مضمونه، و الإيذان بتعلّق القسم به أيضًا أصالةً، أي خسر من نقصها و أخفاها بالفجور (٦: ٤٣٤)

البُرُوسَويّ: و المعنى: قد خسر من نقصها و أخفاها بالفجور، و بإرسالها في المشتهيات الطّبيعيّة

و قال شيخي و سندي قُدّس سرّه: ﴿وَ قَدْ خَابَ﴾ أي حرم من الفلاح ﴿مَنْ دَسَّيهَا﴾، أي أخفى فيها الآثار الجلاليّة و الصّفات النّفسانيّة، و كتم فيها العيوب و الصّفات الشّيطانيّة، و الأهواء و الشّهوات

البهيمة، والأعمال والأخلاق الرّديئة والدنيئة، بأضدادها، بل أخفاها عن التربية والمرتبة المشروعة بالتقوى والصّلاح، وعن التزكية في مرتبة الطّريقة بالمجاهدة والإصلاح، وساعدها في هواها وشهواتها في النّيّات والمقصود والأعمال والأحوال، وصرف حركاتها وسكناتها جميعًا بالأهواء. انتهى باختصار.

شُبّر: أخملها بالمعصية أو بها وبالجهل وعنهما [اقتصدهم عليها] قد أفلح من أطاع وقد خاب من عصى (٦: ٤١٠)

الشّوكانيّ: أي خسر من أضلّها وأغواها [ثمّ قال نحو ابن قُتَيْبَة ملخّصًا] (٥: ٥٤٥)

الآلوسيّ: وفاعل ﴿زَكّيهَا﴾ ضميرا [لسيّد] والضّمير المنصوب للنّفس، وكذا في قوله تعالى ﴿دسّيها﴾، وتكرير (قد) لإبراز الاعتناء بتحقّق مضمونه، والإيذان بتعلّق القسم به أصالة، والتركيبة التنمية، والتّدسية الإخفاء.

وأصل دسّى دسّس، فأبدل من ثالث المتماثلات ياء، ثمّ أبدلت ألفًا لتحرّكها وانفتاح ما قبلها. وأطلق بعضهم فقال: أبدل من ذلك حرف علّة، كما قالوا في تقضّض تقضّى. ودسّس مبالغة في دسّ، بمعنى أخفى [ثمّ استشهد بشعر] (٣٠: ١٤٣)

المراغيّ: أي وخسر نفسه وأوقعها في التهلكة من نقصها حقّها بفعل المعاصي ومجانبة البرّ والقربات، فإنّ من سلك سبيل الشّرّ، وطاوع نفسي الشّهوة، فقد فعل ما تفعل البهائم، وبذلك يكون قد أخفى عمل القوّة العاقلة الّتي اختصّ بها الإنسان، واندرج في عداد الحيوان. (٣٠: ١٦٨)

ابن عاشور: ومعنى ﴿دسّيها﴾: حال بينها وبين فعل الخير. وأصل فعل دسّى دسّ، إذا أدخل شيئًا تحت شيء فأخفاه. [ثمّ قال نحو اليزيديّ] (٣٠: ٣٢٧)

مغنيّة: والتدسية النّقص. بعد أن أقسم سبحانه بالضّياء والظّلمة والكواكب وبنائها، والأرض وتمهيدها، والنّفس واستعدادها، بعد هذا قال: من صار الخير على الشّرّ وطهّر نفسه من دنس الآثام فهو الفائز الرّابح، ومن اختار الشّرّ على الخير ولوّث نفسه بالذّنوب والقبائح فهو الخائب الخاسر. (٧: ٥٧١)

الطّباطبائيّ: والتّدسّي -وهو من الدّسّ بقلب إحدى السّينين ياء- إدخال الشّيء في الشّيء بضرب من الإخفاء، والمراد بها بقرينة مقابلة التزكية الإنماء على غير ما يقتضيه طبعها، وركبت عليه نفسها. (٢٠: ٢٩٨)

جعفر شرف الدّين: قالوا معنى ﴿دسّيها﴾: دسّها في أهل الخير، وليس منهم.

ويقال: أخفاها بترك الصّدقة والطّاعة. وإذا كان أصل ﴿دسّيها﴾ دسّسها، فقد أبدلت بعض سيناتها ياء، كما قالوا: تظنّيت، من الظّنّ.

أقول: إذا كان ذلك فالمراد هو المراعاة للفواصل الّتي اقتضت تبديل تاء الفعل. (١١: ٢٨٧)

المُصْطَفَويّ: [تقدّم كلامه في النّصوص اللّغويّة وأضاف:]

ثمّ إنّ المستفاد من الآية الكريمة أنّ الإنسان لا يخلو من إحدى الحالتين: إمّا أنّه في مقام التزكية والتهذيب والتطهير، فهو مُفلح، وإمّا أنّه مُدسِّس ومُنغمِر في باطنه وليس بصدد التطهير، فهو خائب.

وهذا المعنى أمر كلّيّ وميزان جامع لحالي الإنسان، فمن لم يكن مطهِّرًا نفسه ومهذِّبًا لنفسه فهو غير مُفلح، وإن صلّى وصام وحجّ وأتى بكلّ طاعة وعبادة، فإنّه يعبد بقلب غير سليم ونيّة غير خالص.

وفي التعبير بصيغة التعدّي إشارة إلى أنّ التزكية والتدسيس إنّما يتحقّقان باختيار العبد ومن جهته، وكلّما اجتهد العبد في التوجّه إلى عالم النور وأخلص نيّته في أعماله لله تعالى، فقد تخلّص عن شوائب عالم الظّلمة وزكّى قلبه عن كدورات الرّذائل. (٣: ٤١٤)

فضل الله: أي أخفاها وخبّأها في ظلمات الكفر والضّلال، بحيث أبقاها في الزّوايا المظلمة منها، فلم يُخرجها إلى الأجواء الصّافية الطّاهرة المشرقة بنور الحقّ، فتركها لأهوائها الّتي تطوف بها، تُحرّكها ذات اليمين وذات الشّمال، وتستغرق في الأوضاع الحسّيّة المادّيّة الّتي يخلد فيها الإنسان إلى الأرض، فيشرب من وُحولها، ويأكل من ترابها، ويتحرّك في كهوفها المظلمة، فينطلق بفكر الباطل، ويخضع لتصوّرات الشّرّ، وينفعل بمشاعر الظّلم، ويتحرّك في مشاريع الكفر والضّلال، ممّا يجعل فكره فكر الخيبة الفكريّة وروحه روح الفشل المعنويّ وحركته حركة السّقوط، لأنّه لم يحسن عمليّة الاختيار، ولم يتحمّل مسؤوليّة المصير، ولم ينفتح على الجانب المشرق الطّاهر من الحياة، ولم يستفد ممّا وهبه الله من قوّة العقل وحرّيّة الإرادة في الاتّجاه الصّحيح، ولم ينطلق من وحي الرّسالات الّتي تضيف إلى العقل عقلًا، وإلى الرّوح رَوحًا، وإلى حياته انفتاحًا على كلّ معاني الحقّ والخير والجمال. (٢٤: ٢٨٤)

جوادي آملي: أقسم الله بالظّواهر الكونيّة من مخلوقاته أنّ من نوّر نفسه ظفر بالفلاح والنّجاح، ومن وأدها في الظّلام والأوهام باء بالخيبة والحرمان ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيهَا﴾، ومن أخمل نفسه أخفى وأكدى، ومن حسر ماله وأقوى، ومن وضع نفسه وضع في المكائد.

و﴿دَسّيهَا﴾ أصله: دسّسها، والتّدسيس: ما أخفي في التّراب ودُسّ فيه، والدّسيسة: النّميمة، ومن يَدُسّ المكر في أعماله، يخفيه في ظاهره قولًا وفعلًا، فلا يقدر أحد على كشف عرضه الخسّ في قوله وفعله.

ومن حطّ نفسه في سفاسف الطّبيعة فقد هوى، ولو هال التّراب على رأسه، وغمر نفسه في الطّبيعة وقال: ما العالم إلّا تراب، لهلك وتردّى، ولو عفّر وجهه بالتّراب، لما أصاب الرّشاد. (١: ٨٨)

الأصول اللّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة: الدّسْوة، أي الضّعة والخمول، يقال: دَسَا فلان يَدْسُو دَسْوةً: نقيض زكا يزكو زَكاءً، وهو داس لا زاكٍ، أي وضيع لا رفيع، ودَسِي يَدْسى: لغة في دَسا.

وفي التّهذيب: دَسَا فلان يَدْسُو دَسْوةً ودَسيي

يُدَسّي، فعدّى دَسّا وهو لازم، وكسر سين دسي وهو مفتوح خلافًا لسائر المعاجم، ولا نستبعد أنّه من وهم النُّسّاخ.

وروى صاحب «اللّسان» وحده: دَسّا يدسو دَسْوًا ودسًّا، وهو خلاف زكا، ولعلّه تصحيف أيضًا.

ودسّى فلان نفسه: أخفاها وأخملها لؤمًا مخافة أن يُتَنبَّه له فيستضاف.

ودسّى فلان فلانًا وتدسّى ودسّاه: أغواه وأفسده.

٢ ـ ذهب أغلب اللُّغويّين والمفسّرين إلى أنّ «دسّى» من قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّيهَا﴾ الشمس: ١٠، أصله «دَسَّسَ»، فلمّا توالت فيه ثلاث سينات قلبت واحدة منها ياء، نحو تظنّيتُ وتظنّنتُ، وتقصّصتُ وتقصّيتُ.

ولا زالت هذه اللّغة تجري على لسان بعض العرب إلى هذا اليوم في المضعّف من الأفعال، كقول العراقيّين في قصصتُ أظفاري: قصّيتُها، وفي حنّنته: حنّيته، وهو كثير.

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها مرّة من التفعيل «ماضيًا» مرّة في آية:

﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكّيهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّيهَا﴾

الشمس: ٩، ١٠

يلاحظ أوّلًا أنّ هاتين الآيتين جاءتا جوابًا للأقسام التّسعة من سورة الشّمس بدءًا بـ ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحيهَا﴾ وختمًا بـ ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوّيهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْويهَا﴾

فقد أقسم الله فيها بالشّمس، والقمر، والنّهار، والسّماء، والأرض، والنّفس، بما في كلّ منها من الصّفات ـ وكلّها من آيات الله الكبرى ـ وجوابها جاء في الآيتين بأمرين ـ في خصوص النّفس ـ متضادّين وهما فلاح من زكّاها، وخيبة من دسّاها. فيظهر من هذه الآيات مدى اهتمام الله تعالى بتزكية النّفس الإنسانيّة.

وللمفسّرين أبحاث في القسَم القرآنيّ عامّة ـ وهو من جملة العلوم القرآنيّة ـ وفي ما جاء في هذه الآيات خاصّة فلاحظ موادّها ولاسيّما «الشّمس».

وفي الآيتين بحوثٌ:

١ ـ قد جاء فيهما جملتان فعليّتان، وفي كلّ منهما فعلان، وكلّ من الفعلين في الجملة الأولى ضدّ لكلّ منهما في الجملة الأخرى، فـ ﴿أَفْلَحَ﴾ ضدّ لـ ﴿خَابَ﴾، وكذلك ﴿زَكّيهَا﴾ ضدّ لـ ﴿دَسّيهَا﴾ وفاعلهما جميعًا (مَنْ) أو الضّمير الرّاجع إليه.

وهذا السّياق نفسه يفصح عن المعنى المراد، فالفلاح خاصّ بمن زكّى نفسه، والخيبة خاصّة بمن دسّى نفسه، وكلّ من الفلاح والخيبة جزاء كلّ من التّزكية والتّدسية اللّتين هما عمل نفس الإنسان، أي جزاء النّفس الّتي زكّاها صاحبها هو الفلاح، وجزاء من دسّاها هي الخيبة.

٢ ـ ومع ذلك فقد اختلفوا في فاعل ﴿زَكّيهَا﴾ و﴿دَسّيهَا﴾، فعند كثير منهم ـ ابتداءً من ابن عبّاس ـ فاعلهما «الله» حيث قالوا: «زكّاها الله» و«دسّاها»

الله» أو «أصلحها الله» و «أضلّها الله» و يؤيّده حديث رواه الواحديّ عن عائشة قالت: «انتبهت ليلة فوجدت رسول الله ﷺ و هو يقول: ربّ أعط نفسي تقواها، وزكّها أنت خير من زكّاها، أنت وليّها و مولاها».

و حديث آخر رواها عن ابن عبّاس، قال: سمعت النّبيّ ﷺ يقول في قوله عزّ و جلّ -و ذكر الآية-: «أفلحت نفس زكّاها الله، و خابت نفس خيّبها الله من كلّ خير».

و أيضًا روى البحرانيّ عن الإمام الصّادق ﷺ: «قد أفلحت نفس زكّاها الله، و قد خاب من دسّاها الله».

و قد حكى الفرّاء -و نحوه القيسيّ و غيره من الوجهين-: «يقول: قد أفلحت نفس زكّاها الله، و قد خابت نفس دسّاها الله. و يقال: قد أفلح من زكّى نفسه بالطّاعة و الصّدقة، و قد خاب من دسّى نفسه، فأخملها بترك الصّدقة و الطّاعة».

و قد حملها الزّمخشريّ على الخلاف القائم بين المعتزلة و القدريّة «أي الأشاعرة»، فقال: «و أمّا قول من زعم أنّ الضّمير في زكّى و دسّى لله تعالى، و أنّ تأنيث الرّاجع إلى (مَنْ) لأنّه في معنى النّفس، فمن تعكيس القدريّة الّذين يُورّكون على الله قدرًا هو بريء منه و متعال عنه، و يُحيون لياليهم في تمحّل فاحشة ينسبونها إليه».

و عكسه الفخر الرّازيّ؛ حيث قال: «أمّا المعتزلة فذكروا وجوهًا توافق قولهم -و ذكرها و تأتي، ثمّ قال:- و أمّا أصحابنا فقالوا: المعنى خابت، و خسرت نفس أضلّها الله تعالى، و أغواها، و أفجرها، و أبطلها، و أهلكها».

و عندنا أنّ السّياق -كما قلنا- يوافق رجوع ضمير الفاعل في الفعلين إلى (مَنْ)، إلّا أنّ القول الآخر موافق لآيات الإضلال و الهداية، فقد نسبهما الله في تلك الآيات إلى نفسه جزاءً للصّالحين و العاصين و ليس هذا جبرًا، فلاحظ تلك الآيات، و لعلّ المراد بتلك النّصوص أيضًا هذا المعنى، لا أنّ الضّمير في الفعلين راجع إلى الله.

٣- و قد حكى الفخر الرّازيّ عن المعتزلة -فيما حاولوه من سلب نسبة التّزكية و التّدسية إلى النّاس- في ﴿دَسّٰيهَا﴾ خمسة وُجوه -و قد أنهاها الماوَرْديّ إلى خمسة: يدسّون أنفسهم في المواضع الخفيّة، دسّ نفسه في جملة الصّالحين و ليس منهم، دسّها في المعاصي حتّى انغمس فيها، دسّ نفسه في الفجور بسبب مواظبته عليها، و مجالسته مع أهلها، أو عرض عن الطّاعات، و اشتغل بالمعاصي. و قال ابن كثير: «أي أخملها و وضع منها بخذلانه إيّاها عن الهدى حتّى ركب المعاصي، و ترك طاعة الله عزّ و جلّ»، و نحوها غيرها.

و هذا الخلاف راجع إلى ما يأتي من خلافهم في معنى «دسّ».

٤- و قالوا في معنى ﴿دَسّٰيهَا﴾: جعلها قليلة خسيسة، أخفاها و أخملها بالبخل، أهملها و خذلها، و وضع منها، و أخفى محلّها بالفجور و المعاصي،

أهلكها وأضلّها وحملها على معصية الله. من «دسّستُ» الشيء، إذا أخفيته، دسّها بالبخل لأنّ البخيل يُخفي نفسه ومنزله لئلّا يُطلب نائله. دسّاها نقيض زكّى ــ وهو المناسب لسياق الآية ــ والتدسية: النقص، والإخفاء بالفجور.

وقالوا في لفظها: أصله «دسّس» فثلاث سينات فبدّلوا واحدة منها ألفًا فصار «دسّى». وقد وقع خلط بين «دس س» و«دس و» لفظًا ومعنًى، حيث إنّ «دس س» كما سبق معناه: إخفاء وإدخال شيء في شيء، و«دس و» ضدّ زكي معناه: الفساد والنجس، فذكر «دسّس» في «دسو»، وذكر الإخفاء في معناه، كلاهما خلط. ومنه قول ابن الهيثم في معنى ﴿دَسَّيهَا﴾: «أصل التدسية الإخفاء، ومنه قوله تعالى: ﴿أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ﴾ النحل ٥٩».

ومثله قولهم: «أصله دسّس فبدّلوا واحدة منها ألفًا»، فإنّ ﴿دَسَّيهَا﴾ أصلها «دسّوها» قلبت الواو ألفًا. نعم ربّما كان من معاني «دسو» الإخفاء أيضًا، ولكنّه ليس مثل ﴿أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ﴾ لا لفظًا ولا معنًى. وقد أخذه الفرّاء من «دسّس»، فقال: «ونرى أنّ ﴿دَسَّيهَا﴾ دسّسها»، فلاحظ.

٥ ــ وأمّا «الإشارة»، فقد قال البروسوي ما خلاصته: «وقال شيخي وسندي قدّس سرّه: ﴿وَقَدْ خَابَ﴾، أي حرم من الفلاح، ﴿مَن دَسَّيهَا﴾، أي أخفى فيها الآثار الجلاليّة والصفات النفسانيّة، وكتم فيها العيوب والقبائح الشيطانيّة، والأهواء والشهوات البهيميّة، والأعمال والأخلاق الرديئة، ولم يُعالجها بأضدادها، بل أخفاها عن التربية في مرتبة الشريعة بالتقوى والصلاح، وعن التزكية في مرتبة الطريقة بالمجاهدة والإصلاح، وساعدها في هواها وشهواتها في النيّات والمقصود والأعمال والأقوال، وصارت حركاتها وسكناتها جميعًا بالأهواء».

ويلاحظ ثانيًا أنّ ﴿دَسَّيهَا﴾ ذمّ كتفى الله مرّة منه في سورة مكّيّة، قسم كبير منها قسمٌ على الفلاح والخيبة لنفس زكّى نفسه أو دسّاها. وهذه السورة من جملة السور القصار المكّيّة النازلة في بدء البعثة المحمّديّة. أمّا ضدّها وهو «التزكية» مدحًا، فقد تكرّر في القرآن مرّات في السور المكّيّة والمدنيّة جميعًا، وفي المدنيّة أكثر، لاحظ «زكي: يُزكّي».

ولها من نظائر هذه المادّة في القرآن:

الإغواء: ﴿قَالَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَغْوَيْنَا أَغْوَيْنَاهُمْ كَمَا غَوَيْنَا﴾ القصص ٦٣

الإضلال: ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى﴾ طه ٧٩

الإفساد: ﴿قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا﴾ النمل ٣٤

الإغراء: ﴿فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ المائدة ١٤

النزغ: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزَغُ بَيْنَهُمْ﴾ الإسراء ٥٣

الأزّ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا﴾ مريم ٨٣

دع ع

٣ ألفاظ، ٣ مرات مكيّة، في سورتين مكيّتين

يدُعّ ١	دعًّا ١:١
يُدعّون ١:١	

النّصوص اللّغويّة

الخليل: دَعّه يَدُعّه. الدَّعّ: دفع في جَفْوة. وفي التنزيل العزيز ﴿فذلك الّذي يَدُعُّ اليتيمَ﴾ الماعون ٢، أي يَعْنُف به عُنفًا شديدًا، دفعًا وتهارًا، أي يدفعه حقّه وصلته.

والدَّعْدَعَة: تحريكك جُوالقًا أو مِكْيالًا ليكتنز.

والدَّعْدَعة أن يقال للرّجل إذا عثر: دَعْ دَعْ، أي قُم.

والدَّعْدَعَة: عَدْوٌ في بُطء والتواء.

والدَّعداع: الرّجل القصير.

والرّاعي يُدَعْدِع بالغنم، إذا قال لها: داعْ داعْ، فإن شئت جرّرت ونوّنت، وإن شئت على توهّم الوقف.

والدُّعاعة: حبّة سوداء، تأكلها بنو فزارة، وتجمع الدُّعاع.

والدُّعاعة: نملة ذات جناحين شُبّهت بتلك الحبّة [واستشهد بالشعر ٤ مرّات] (١: ٨٠)

اللّيث: الدَّعْدع: بيت يكون فيه ماء في الصّيف، بأكناف البحر [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهري ١: ٩٤)

أبو عمرو الشّيبانيّ: الدَّعْداع والدَّحْداح: الرّجل القصير. (الأزهري ١: ٩٢)

أبو عُبَيْدة: ما بين النّخلة إلى النّخلة دُعاع. (الأزهري ١: ٩٤)

أبو زيد: إذا دُعي للعاثر قيل: لعًا لك عاليًا، ومثله دَعْ دَعْ [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهري ١: ٩٣)

دعدعتُ بالصّبيّ دعدعةً، إذا عثر فقلت له: دَعْ، أي ارتفع. (الأزهري ١: ٩٣)

يقال للمِعْزى خاصّة: دَعْدَعْتُ بها دَعْدَعة، إذا

دعوتها

والدَّغْدغة أن تقول للعاثر دَعْ دَعْ، أي قُمْ وانتعش، كما يقال لَعًا [ثمّ استشهد بشعر]

(الجوهري ٣: ٨ ٢)

ابن الأعرابيّ: يقال للرّاعي دَعْ دَعْ، إذا أمرته بالنّعيق بغنمه [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ١: ٩٣)

والدُّعاع: متفرّق النّحل. (الأزهريّ ١: ٩٤)

قال أعرابيّ: كم بقي بلدكم هذه من الشّهر؟ أي كم بقي سواها (الأزهريّ ١: ٩٥)

شمر: الدُّعاع بضمّ الدّال: حبّ شجرة برّيّة [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ١: ٩٤)

الدّينوريّ: الدُّعاع نبتة تخرج فيها حبّة تسطّح على الأرض تسطّحًا لا تذهب صُعُدًا فإذا يبست جمع النّاس يابسها، ثمّ دقّوه ثمّ ذرّوه ثمّ استخرجوا منه حبًّا أسود يملأون منه الغرائر (ابن سيده ١: ٨٣)

ابن أبي اليمان: الدّعّ الدّفع، قال الله تعالى ﴿فذلك الّذي يدعّ اليتيم﴾ الماعون: ٢ (٥٣٦)

ابن دُرَيْد: دعّه يدعّه دعًّا، إذا دفعه دفعًا عنيفًا.

وقد ألحق بالرّباعي فقيل: دغدغ الإناء، إذا ملأه. [ثمّ استشهد بشعر]

ويقولون للعاثر دَغْدَغْ[1] أي قُمْ وانتعش واسْلَم.

والدُّعاع: حبّة تُختبز وتؤكل.

والدُّعاعة نملة سوداء ذات جناحين. (١: ٧٤)

الأزهريّ: والدّعّ الدّفع

ويقال: دعدع فلان جفنته، إذا ملأها من الثّريد والسّحم

ودعدع السّيل الوادي، إذا ملأه

وقال غيره [أبو عمرو]: الدّعدعة أن يقول الرّاعي للمعزى: دعْ داعْ، وداعِ داعِ، وهو زجرها

وقال غيره [ابن الأعرابيّ]: دعدع بها

والدّعدعة أيضًا أن يقول الرّجل للعاثر دعْ

وحكى قول أبي زيد ثمّ قال:]

قلت: جعل لعًا ودعْ دعًا، دعاءً له بالانتعاش

والدُّعاع: عيال الرّجل الصّغار

يقال: أدعّ الرّجل، إذا كثر دعاعه

ورجل دعّاع فثّاث: يجمع الدُّعاع والفَثّ ليأكلهما

قلت: هما حبّتان برّيّتان إذا جاع البدويّ في القحط دقّهما وعجنهما وخبزهما فأكلهما

دعد من أسماء العرب

وقال بعض الأعراب: يقال لأمّ حُبَين: دعد

ولا أعرفه، وحكى أبو الوازع ذلك عن بعض الأعراب [واستشهد بالشّعر مرّتين] (١: ٩٢)

الصّاحب: [نحو الخليل وأضاف]

الدّعّ الدّفع

والدُّعاعة حبّة سوداء، ونملة سوداء، وما بين النّحل إلى النّحل

والدُّعاع: النّاعم من النّبت ويبيس الشّجر والزّبل.

---

(١) ابن سيده قرأها مقطعين. دَعْ دَعْ

والدَّعّاع: عيال الرّجل؛ وأدَعَّ: كثُر دَعاعُه.

ويقال لأمّ حُبَيْن: دعد. (١، ٨٦)

الجَوهريّ: دَعَعْتُه أدُعُّه دَعًّا، أي دفعته، ومنه قوله تعالى: ﴿فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ﴾ الماعون ٢

والدَّعْدعة: تحريك المكيال ونحوه، ليستقرّ الشّيء.

ودَعْدعتُ الشّيء: ملأته.

وجفنة مُدَعْدَعة، أي مملوءة. [ثمّ استشهد بشعر]

ودعدع الرّجل دَعْدَعةً ودِعْداعًا، أي عدا عَدْوًا، فيه بُطء والتواء. (٣، ١٢٠٧)

ابن فارس: الدّال والعين أصل واحد منقاس مطّرد، وهو يدلّ على حركة ودفع واضطراب.

فالدَّعّ: الدّفع، يقال: دَعَعْتُه أدُعُّه دعًّا، قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ يُدَعُّونَ إِلَى نَارِ جَهَنَّمَ دَعًّا﴾ الطّور ١٣

والدّعدعة: تحريك المكيال ليستوعب الشّيء.

والدّعدعة: عَدْوٌ في التواء. ويقال: جفنة مُدَعْدَعة ... وأصله ذاك ... أي إنّها دُعْدِعَت حتّى امتلأت.

فأمّا قولهم: الدّعدعة زجر الغنم، والدّعدعة قولك للعاثر: دعْ دعْ، كما يقال: لعًا، فقد قلنا: إنّ الأصوات وحكاياتها لا تكاد تنقاس، وليست هي على ذلك أصولًا[1].

وأمّا قولهم للرّجل القصير: دِعْداع، فإن صحّ فهو من الإبدال من حاء: دَحْداح. (٢، ٢٥٧)

الثّعالبيّ: دعّه: إذا دفعه بعُنْف. (٢٠٧)

ابن سيده: دَعّه يَدُعّه دعًّا: دفعه في جفوة.

والدُّعاعة: عُشْبة تُطحَن وتُخبَز، وهي ذات قُضُب وورق، مُسطَّحة النِّبْتة، ومَنبِتُها السَّهل والصَّحاري، وجَناتُها حبّة سوداء، والجمع دُعاع.

والدُّعاعة: نملة ذات جناحين، شُبّهت بتلك الحبّة.

ودَعْدَع الشّيء: حرّكه حتّى اكتنز، كالقصعة أو المكيال.

وقيل: دعدعها: ملأها، ودَعْدَع الكأس: ملأها.

وكذلك دَعْدَع سَيْل الوادي.

ودَعْدَعت شاة الإناء: ملأته، وكذلك النّاقة.

ودَعْ دَعْ: كلمة يُدعى بها للعاثر في معنى: قُمْ.

ودَعْدَع بالعاثر: قالها له.

ودَعْدَع بالمعز دَعْدَعة: زجرها.

وقيل: الدَّعْدَعة بالغنم الصّغار خاصّة، وهو أن يقول لها: داعْ داعْ، وإن شئت كسرت ونوّنت.

والدَّعْدَعة: قِصَر الخَطْو في المشي مع عَجَل.

والدَّعْدَعة: عَدْوٌ بطيء، وعَدْوٌ وسَعْي دعداع: مثله.

والدِّعْداع: القصير من الرّجال. [واستشهد بالشّعر ٣ مرّات] (١، ٨٣)

الرّاغب: الدَّعّ: الدّفع الشّديد، وأصله أن يقال للعاثر: دع دع، كما يقال له: لعًا، قال تعالى: ﴿يَوْمَ يُدَعُّونَ إِلَى نَارِ جَهَنَّمَ دَعًّا﴾ الطّور: ١٣، وقوله: ﴿فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ﴾ الماعون: ٢ [ثمّ استشهد بشعر] (١٦٩)

الزّمخشريّ: دعّ اليتيم: دفعه بجفوة.

ودعدع المكيال وغيره: حرّكه حتّى يكتنز.

---

(١) كذا.

وجفنة مُدَعْدِعة: مملوءة.

وامرأة مُدَعْدَعة: ممتلئة الخلخال. (أساس البلاغة: ١٣٠)

ابن الأثير: في حديث الشّعبيّ: «أنّهم كانوا لا يُدَعّون عنه ولا يُكرَهون». الدّعّ: الطّرد والدّفع.

ومنه الحديث: «اللّهمّ دُعَّهما إلى النّار دعًّا».

(٢: ١١٩)

الفيروزاباديّ: الدّعّ: الدّفع العنيف.

والدُّعاع، كغُراب: النّمل المتفرّق، وعل سود عحاحين، لواحده بهاء، وحبّ شجرة بَرّيّة أسود كالشّيبير يُخبز منه.

وكشدّاد: حامضة، وكسحاب: عيال الرّجل الصّغار.

ودُعْ دُعْ بالضّمّ: أمر بالتّعيق بالغنم، ودعاع: زجرها، أو دعاء.

والدّعْداع: القصير، وعدوٌ في بُطء.

والدّعادع: نبت يكون فيه ماء في الصّيف، تأكله الإبل.

والدّعْدَع، كجعفر: الأرض الجرداء، ودعْ ودَعْدَعْ، مبنيّين على السّكون: كلمة تقال للعاثر كدَعْدَعًا ودعًا، منوّنتين، أو لم يستعمل إلّا كذا.

والتّدعدُع: مشية الشّيخ الكبير، ودعدع: عدا في بُطء والتواء، والجفنة: ملأها، وبالمعز: دعاها. (٣: ٢١)

مَجْمَعُ اللّغة: دَعّه يَدُعّه دَعًّا: دفعه دفعًا عنيفًا في إرهاق وإزعاج. (١: ٣٩١)

نحوه محمّد إسماعيل إبراهيم. (١: ١٨٧)

المُصطفَويّ: الأصل الواحد في هذه المادّة هو الدّفع بشدّة وعُنف.

وهذا هو الفرق بينها وبين الدّفع والمنع، وبذلك يظهر اللّطف في التّعبير بها في موارد استعمالها، فإنّ دفع اليتيم مكروه إذا وقع بعُنف لا بدونه، وكذلك دفع أهل جهنّم إلى النّار ملازم العُنف والشّدّة.

ففي التّعبير بـ«الدّعّ» في موردين دلالة على شدّتين: شدّة تدلّ عليها مطلق مفهوم الدّفع، وشدّة تدلّ عليها الخصوصيّة في مادّة الدّعّ.

﴿فَذٰلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ﴾ الماعون: ٢، أي يردّه بشدّة وعُنف، مع أنّ اللّازم أن يعامل معه باللّين والرّحمة.

﴿يَوْمَ يُدَعُّونَ إِلىٰ نَارِ جَهَنَّمَ دَعًّا﴾ الطّور: ١٣، هذا لتشديد التّأكيد في مقام الابتلاء بالعذاب والابتلاء، وليس المقام مقام رحمة ولين.

فظهر أنّ في هذا التّعبير دلالة على شدّتين بالنّسبة إلى التّعبير بنحو: هم يدخلون أو يوردون، وعلى شدّة في مقابل كلمة «يدفعون». (٣: ٢١٥)

النّصوص التّفسيريّة

يَدُعُّ

﴿فَذٰلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ﴾ الماعون: ٢

ابن عبّاس: يدفع اليتيم عن حقّه. (٥٢٠)

نحوه الثّوريّ (الطّبريّ ١٢: ٧٠٦)، والقمّيّ (٢: ٤٤٤)، والسّجستانيّ (٢٢٦).

مُجاهِد: يدفع اليتيم فلا يُطعمه. (الطّبريّ ١٢: ٧٠٦)

يعني يحقِر اليتيم. (الماوَرْدي ٦: ٣٥١)

الضَّحّاك: يقهره (الطَّبَري ١٢: ٦: ٧)

يدفعه عن حقّه ويمنعه من ماله، ظلمًا له وطمعًا فيه (الماوَرْدي ٦: ٣٥١)

قَتادَة: أي يقهره ويظلمه (الطَّبَري ١٢: ٦: ٧)

السُّدّيّ: يظلم اليتيم. (الماوَرْدي ٦: ٣٥١)

الطَّبَري: يقول: فهذا الّذي يكذّب بالدّين هو الّذي يدفع اليتيم عن حقّه ويظلمه. يقال منه: دعَعْتُ فلانًا عن حقّه فأنا أدُعّه دعًّا. (١٢: ٧٠٥)

الماوَرْدي: فيه ثلاثة أوجه: [نقل قول مُجاهِد والسُّدّيّ وأضاف:]

الثّالث: يدفع اليتيم دفعًا شديدًا، ومنه قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُدَعُّونَ اِلٰى نَارِ جَهَنَّمَ دَعًّا﴾ الطُّور: ١٣، أي يُدفعون إليها دفعًا.

وفي دفعه اليتيم وجهان:

أحدهما: [قول الضَّحّاك]

الثّاني: يدفعه إبعادًا له وزجرًا، وقد قرئ (يَدَعُ اليتيم) مخفّفة، وتأويله على هذه القراءة: يترك اليتيم فلا يراعيه، إطراحًا له وإعراضًا عنه.

ويحتمل على هذه القراءة تأويلًا ثالثًا: يدع اليتيم لاستخدامه وامتهانه قهرًا واستطالة. (٦: ٣٥١)

الطُّوسيّ: وصف الّذي يكذّب بالدّين، فبيّن أنّ من صفته أنّه يَدُعُّ اليتيم، ومعناه يدفعه عُنْفًا، وذلك لأنّه لا يؤمن بالجزاء عليه، فليس له رادع عنه، كما لمن يقرّ بأنّه يكافئ عليه، دعّه يدُعّه دعًّا، إذا دفعه دفعًا شديدًا. (١٠: ٤١٥)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٥: ٥٤٧)

الواحِديّ: يدفعه عن حقّه دفعًا بعنف وجفوة. (٤: ٥٥٨)

البَغَويّ: يقهره ويدفعه عن حقّه، والدّعّ: الدّفع بالعنف والجفوة. (٥: ٣١٢)

المَيْبُديّ: [نحو البَغَويّ وقال:]

وقرئ في الشّواذّ: (يَدَعُ الْيَتِيمَ)، ومعناه: يتركه ويهمله ولا يعبأ به. (١٠: ٦٣١)

ابن عَطيّة: ودعّ اليتيم: دفعه بعنف، وذلك إمّا أن يكون المعنى عن إطعامه والإحسان إليه، وإمّا أن يكون عن حقّه وماله، فهذا أشدّ. وقرأ أبو رجاء (يَدَعُ) بفتح الدّال خفيفة، بمعنى لا يحسن إليه. (٥: ٥٢٧)

الفَخْر الرّازيّ: واعلم أنّه تعالى ذكر في تعريف من يكذّب بالدّين وصفين:

أحدهما: من باب الأفعال، وهو قوله: ﴿فَذٰلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ﴾.

والثّاني: من باب التّروك، وهو قوله: ﴿وَلَا يَحُضُّ عَلٰى طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾ والفاء في قوله: ﴿فَذٰلِكَ﴾ للسّببيّة، أي لمّا كان كافرًا مكذّبًا كان كفره سببًا لدعّ اليتيم. وإنّما اقتصر عليهما على معنى أنّ الصّادر عمّن يُكذّب بالدّين ليس إلّا ذلك، لأنّا نعلم أنّ المكذّب بالدّين لا يقتصر على هذين، بل على سبيل التّمثيل، كأنّه تعالى ذكر في كلّ واحد من القسمين مثالًا واحدًا، تنبيهًا بذكره على سائر القبائح، أو لأجل أنّ هاتين الخصلتين، كما أنّهما قبيحان منكران بحسب الشّرع،

فهما أيضًا مستنكران بحسب المروءة و الإنسانيّة

أمّا قوله ﴿يَدُعُّ الْيَتِيمَ﴾ فمعنى أنّه يدفعه بعنف و جفوة كقوله ﴿يَوْمَ يُدَعُّونَ اِلى نارِ جَهَنَّمَ دَعًّا﴾ الطّور: ١٣، و حاصل الأمر في دعّ اليتيم أمور

أحدها دفعه عن حقّه و ماله بالظّلم

و الثّاني ترك المواساة معه، و إن لم تكن المواساة واجبة و قد يُذمّ المرء بترك النّوافل لاسيّما إذا أسند إلى النّفاق و عدم الدّين

و الثّالث يزجره و يضربه و يستخفّ به

و قرئ (يدعُ) أي يتركه، و لا يدعوه بدعوة أي يدعو جميع الأجانب و يترك اليتيم، مع أنّه عليه الصّلاة و السّلام قال: «ما من مائدة أعظم من مائدة عليها يتيم»

و قرئ (يدعو اليتيم) أي يدعوه رياء ثمّ لا يطعمه، و إنّما يدعوه استخدامًا أو قهرًا أو استطالة

و اعلم أنّ في قوله ﴿يَدُعُّ﴾ بالتّشديد فائدة، و هي أنّ ﴿يَدُعُّ﴾ بالتّشديد معناه أنّه يعتاد ذلك فلا يتناول الوعيد من وُجد منه ذلك و ندم عليه (٣٢ : ١٢١)

نحوه النّيسابوريّ (٣٠ : ١٩٠) و الخازن (٧ : ٢٤٩).

النّسفيّ: أي يدفعه دفعًا عنيفًا بجفوة و أذى، و يردّه ردًّا قبيحًا بزجر و خشونة. (٤ : ٣٧٩)

الشّربينيّ: أي يدفع دفعًا عظيمًا بغاية القسوة. (٤ : ٥٩٣)

أبو السّعود: ﴿فَذلِكَ الَّذى يَدُعُّ الْيَتيمَ﴾ جواب شرط محذوف، على أنّ (ذلك) مبتدأ و الموصول خبره، و المعنى هل عرفت الّذي يُكذّب بالجزاء أو بالإسلام، إن لم تعرفه أو إن أردت أن تعرفه، فهو الّذي يدفع اليتيم دفعًا عنيفًا و يزجره زجرًا قبيحًا. و وُضع اسم الإشارة المتعرّض لوصف المشار إليه موضع الضّمير للإشعار بعلّة الحكم، و التّنبيه بما فيه من معنى البُعد على بُعد منزلته في الشّرّ و الفساد

قيل: هو أبو جهل كان وصيًّا ليتيم، فأتاه عريانًا يسأله من مال نفسه، فدفعه دفعًا شنيعًا. و قيل: أبو سفيان نحر جزورًا، فسأله يتيم لحمًا فقرعه بعصاه. و قيل: هو الوليد بن المغيرة. و قيل: هو العاص بن وائل السّهميّ. و قيل: هو رجل بخيل من المنافقين. و قيل: الموصول على عمومه.

و قرئ (يدَعُ اليتيم) أي يتركه و يُجفوه. (٦ : ٤٧٥)

نحوه القاسميّ (١٧ : ٦٢٧٣)

البُروسَويّ: أي يدفعه دفعًا عنيفًا، و يزجره زجرًا قبيحًا فهو جواب شرط محذوف، على أنّ ذلك مبتدأ و الموصول خبره. و هو أبو جهل كان وصيًّا ليتيم فجاءه عريانًا يسأله من مال نفسه، فدفعه دفعًا شنيعًا، فأيس الصّبيّ فقال له أكابر قريش: قل لمحمّد يشفع لك، و كان غرضهم الاستهزاء به، و هو ﷺ ما كان يردّ محتاجًا، فذهب معه إلى أبي جهل، فقام أبو جهل و بذل مال لليتيم، فعيّره قريش و قالوا: أصبوت؟ فقال: لا و الله ما صبوت و لكن رأيت عن يمينه و عن يساره حربة خفت إن لم أجبه يطعنها فيّ

و ﴿الَّذي﴾ للعهد، و يحتمل الجنس، فيكون عامًّا بكلّ من كان مكذّبًا بالدّين، و من شأنه أذيّة الضّعيف

و دفعه بعُنف و خشونة، لاستيلاء القسوة السَّبعيّة عليه
(٥٢٦ ١٠)

الآلوسيّ: [عن أبي السُّعود و أضاف:]

و وُضع اسم الإشارة موضع الضّمير للدّلالة على التّحقير، و قيل: للإشعار بعلّة الحكم أيضًا و في الإتيان بالموصول من الدّلالة على تحقّق الصّلة ما لا يخفى.

و قرأ عليّ كرّم الله تعالى وجهه و الحسن و أبو رجاء و اليمانيّ (يَدَعُ) بالتّخفيف، أي يترك اليتيم لا يحسن إليه و يجفوه.
(٣٠: ٢٤٢)

مَغْنِيّة: و المراد بـ«يدُعّ» يدفعه عن حقّه بعُنف أو بغير عُنف، أو يهينه و يؤذيه، أو يتسلّط عليه بنحو من الأنحاء ظلمًا و عدوانًا.
(٧: ٦١٤)

الطَّباطبائيّ: الدّعّ هو الرّدّ بعُنف و جفاء، و الفاء في ﴿فَذٰلِكَ﴾ لتوهّم معنى الشّرط، و التّقدير أرأيت الّذي يكذّب بالجزاء؟ فعرّفه بصفاته اللّازمة لتكذيبه، فإن لم تعرفه فذلك الّذي يردّ اليتيم بعُنف و يجفوه، و لا يخاف عاقبة عمله السّيّئ و لو لم يكذّب به لخافها، و لو خافها لرحمه.
(٢٠: ٣٦٨)

عبدالكريم الخطيب: الفاء واقعة في جواب شرط مقدّر، يدلّ عليه الاستفهام، في قوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ﴾ أي إذا لم تكن رأيته، فها هو ذا، فانظر إليه، و شاهد أحواله، فهو ذلك الّذي يدعّ اليتيم.

و الإشارة مشار بها إلى هذا الّذي يكذّب بالدّين، إنّه ذلك الّذي ﴿يَدُعُّ الْيَتِيمَ﴾ أي يقهره و يذلّه، و ينزع عنه لباس الأمن و الطّمأنينة إذا وقع ليده، و عاش في ظلّه. إنّ اليتيم ضعيف عاجز، أشبه بالطّير المقصوص الجناح، يحتاج إلى اللّطف و الرّعاية و الحنان، فإذا وقع ليد إنسان قد خلا قلبه من الرّحمة، و جفّت عواطفه من الحنان و العطف، كان أشبه بفرخ الطّير وقع تحت مخالب نسر كاسر، فيموت فزعًا و خوفًا، قبل أن يموت تمزيقًا و نهشًا.
(١٥: ١٦٨٥)

فضل الله: ﴿فَذٰلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ﴾ فلا يعطف عليه، و لا يلتفت إلى أمره، فيراه يدفعه بعُنف، و يردّه بقسوة، و يجفوه بشدّة، من دون خوف من عذاب الله، لأنّه لا ينظر إلى الأمور من خلال نتائجها الأخرويّة لتمنعه تلك عن التّصرّف السّيّئ الّذي يُنذر بالعاقبة السّيّئة في الآخرة، بل ينظر إلى الأمور من خلال نتائجها الدّنيويّة الخاضعة في حساباتها موازين القوّة و الضّعف، كما تخضع لحساب الأقوياء، و يستضعف الضّعفاء.
(٢٤: ٤٤٠)

مكارم الشّيرازيّ: و صيغة المضارع في الفعلين ﴿يَدُعُّ﴾ و ﴿يَحُضُّ﴾ تدلّ على استمرارهم على مثل هذا العمل في حقّ الأيتام و المساكين.

و يلاحظ هنا بشأن الأيتام أنّ العواطف الإنسانيّة تجاه هؤلاء أكثر أهمّيّة من إطعامهم و إشباعهم، لأنّ الأيتام بالإضافة إلى فقدانهم مصدر العاطفة و الغذاء الرّوحيّ، و التّغذية الجسميّة تأتي في المرحلة التّالية.

و مرّة أخرى نرى القرآن يتحدّث عن إطعام المسكين، و هو من أهمّ أعمال البرّ، و في الآية إشارة إلى أنّك إذا لم تستطع إطعام المساكين، فشجّع الآخرين على ذلك.

الفاء في ﴿فويلٌ﴾ لها معنى السّببيّة، وتعـي ... التكذيب بالمعاد هو الّذي يُسبّب هذه الاضطرابات.

(٢٠: ٤٤١)

يُدَعُّون ـ دَعًّا

يَوْمَ يُدَعُّونَ إِلَى نَارِ جَهَنَّمَ دَعًّا الطّور: ١٣

ابن عبّاس: ﴿يُدَعُّونَ إِلَى نَارِ جَهَنَّمَ دَعًّا﴾ دفعًا تدفعهم الملائكة وغيرهم على وجوههم إلى جهنّم.

٤٤٣

نحوه مُجاهد، وعِكرمة، وابن زيد. (الطّبريّ ١١: ٤٨٦)، والفرّاء (٣: ٩١)

يُدفع في أعناقهم حتّى يردوا النّار.

(الطّبريّ ١١: ٤٨٥)

الضّحّاك: الدّعّ: الدّفع والإرهاق.

(الطّبريّ ١١: ٤٨٦)

قتادة: يُزعجون إليها إزعاجًا.

(الطّبريّ ١١: ٤٨٦)

مُقاتل: وذلك أنّ خزنة جهنّم بعد الحساب يُغلّون بأيدي الكفّار إلى أعناقهم، ثمّ يجمعون نواصيهم إلى أقدامهم وراء ظهورهم، ثمّ يدفعونهم في جهنّم دفعًا على وجوههم. (٤: ١٤٤)

نحوه البغويّ (٤: ٢٩١)، والمَيْبُديّ (٩: ٣٣٤)، والزّمخشريّ (٤: ٢٣)، والبيضاويّ (٢: ٤٢٥).

أبو عُبَيْدة: أي يُدفعون، يقال: دععت في قفاه، أي دفعت، وفي آية أخرى ﴿يَدُعُّ الْيَتِيمَ﴾ الماعون: ٢، وقال بعضهم (يَدَعُ الْيَتِيمَ) مخفّفة. (٢: ٢٣١)

نحوه ابن قُتَيْبة. (٤٢٤)

الطّبريّ: وقوله ﴿يَوْمَ يُدَعُّونَ﴾ ترجمة عن قوله ﴿يَوْمَئِذٍ﴾، وإبدال منه، وعنى بقوله: ﴿يُدَعُّونَ﴾ يُدفعون بإرهاق وإزعاج، يقال منه: دععت في قفاه، إذا دفعت فيه. (١١: ٤٨٦)

الزّجّاج: أي يوم يُزعجون إليها إزعاجًا شديدًا، ويُدفعون دفعًا عنيفًا، ومن هذا قوله: ﴿الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ﴾ الماعون: ٢، أي يدفعه عمّا يجب له. (٥: ٦٢)

الثّعلبيّ: [نحو مُقاتل وأضاف:]

وقرأ أبو رجاء العطارديّ (يَوْمَ يُدْعَوْنَ إِلَى النَّارِ) بالتّخفيف، من الدّعاء. (٩: ١٢٧)

نحوه أبو السّعود (٦: ١٤٥)، والآلوسيّ (٢٧: ٣٠).

الماورديّ: فيه تأويلان:

أحدهما: [قول ابن عبّاس]

الثّاني: [قول قتادة]

ويحتمل ثالثًا: أن يدعهم زبانيتها بالدّعاء عليهم. (٥: ٣٨)

الطّوسيّ: معناه يوم يُدَعُّون إلى نار جهنّم للعذاب فيها، دعّه يدعّه دعًّا، إذا دفعه، ومثله صكّه يصكّه صكًّا، والدّاعّ: الدّافع. (٩: ٤٠٤)

الفخر الرّازيّ: قوله: ﴿يُدَعُّونَ إِلَى نَارِ﴾ يدلّ على هول نار جهنّم، لأنّ خزنتها لا يقربون منها وإنّما يدفعون أهلها إليها من بعيد ويُلقونهم فيها، وهم لا يقربونها.

و ﴿دَعًّا﴾ مصدر، وقد ذكرتُ فائدة ذكر المصادر.

وهي الإيذان بأنّ الدّعّ دعٌّ معتبر يقال له دعّ، ولا يقال فيه ليس بدعّ كما يقول القائل في الضرب الخفيف مستحقرًا له هذا ليس بضرب، والعدو البطيء هذا ليس بعدوٍ في غير مصادر، والرّجل الحقير ليس برجل إلّا على قراءة من قرأ (يُدْعَوْنَ إلى نار جهنّمَ دعاء) فإنّ «دعاء» حينئذ يكون منصوبًا على الحال، تقديره يقال لهم: هلمّوا إلى النّار مدعوّين إليها (٢٨: ٢٤٦).

الشّربينيّ: أي يُدفعون دفعًا عنيفًا بجفوة وغلظة من كلّ من يقيمه الله تعالى لذلك داعيين ومتهيّئين ﴿إلى نار جهنّمَ﴾ وهي الطّبقة الّتي تلقاهم بالعبوسة والكراهة، وأكّد المعنى وحقّقه بقوله تعالى: ﴿دعًّا﴾ (٤: ١١٢).

البُرُوسَويّ: الدّعّ الدّفع الشّديد وأصله أن يقال للعاثر: دع دع، أي يُدفعون إليها دفعًا عنيفًا شديدًا، بأن تُغلّ أيديهم إلى أعناقهم وتُجمع نواصيهم إلى أقدامهم، فيُدفعون إلى النّار دفعًا على وجوههم وفي أقفيتهم، حتّى يردوها (٩: ١٨٩)

سيّدقُطْب: وهو مشهد عنيف، فالدّعّ الدّفع في الظّهور، وهي حركة غليظة تليق بالمتنطّعين اللّاعبين، الّذين لا يتحدّثون، ولا ينتبهون إلى ما يجري حولهم من الأمور، فيُساقون سوقًا، ويُدفعون في ظهورهم دفعًا (٦: ٣٣٩٥)

ابن عاشور: والدّعّ الدّفع العنيف، وذلك إهانة لهم وغلظة عليهم، أي يوم يُساقون إلى نار جهنّم سوقًا بدفع، وفيه تمثيل حالهم بأنّهم خائفون متقهقرون فتدفعهم الملائكة الموكّلون بإزجائهم إلى النّار. وتأكيد ﴿يُدعّون﴾ بـ﴿دعًّا﴾ للتّوصّل إلى إفادة تعظيمه بتنكيره. (٢٧: ٥٨)

الأُصول اللُّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة الدُّعاعة، وهي حبّة سوداء يأكلها فقراء الأعراب إذا أجدبوا، والجمع دُعاع، ومنه رجل دَعّاع وفثّاث: يجمع الدُّعاع والفثّ ليأكلهما، وهما حبّتان بريّتان.

والدُّعاعة: علّة سوداء، شُبّهت بتلك الحبّة، والجمع: دُعاع أيضًا.

والمُدعاع: عيال الرّجل الصّغار، شُبّهوا بالنّمل الأسود، يقال: أدعّ الرّجل، أي كثر دُعاعه.

والدّعّ: الدّفع والطّرد بعُنف وجفوة، وهو من الدُّعاع أيضًا، لأنّ عشيته تُطحَن وتُخبَز وتؤكل عند الجدب، ليدفع بها غائلة الجوع، ومنه الحديث: «أنّهم كانوا لا يُدعّون عنه ولا يُكرهون»، ودعاء النّبيّ ﷺ على معاوية وعمرو بن العاص: «اللّهمّ دُعّهما إلى النّار دعًّا».

٢ ـ أمّا الدُّعاع ما بين النّخلتين وما تفرّق من النّخل، فهو الدُّعاع والدُّعاع بالذّال. يقال منه: دعدعتُ الشّيء، أي فرّقته، وهو إبدال شائع، ونحوه قولهم: ما ذاق عَذُوقًا، وما ذاق عَذُوفًا، أي ما ذاق شيئًا.

والدّعّ شبيه بالدّحّ، أي الدّفع بعُنف، يقال: دحّ في قفاه يدحّ دحًّا ودُحوحًا، وقيل: هما سواء في هذا

المعنى. ومن أبدال العين والحاء قولهم: بعثروا متاعهم وبحثروه، أي فرّقوه. ونزل بعراه وحراه، أي قريبًا منه.

الاستعمال القرآنيّ

جاء منه مجرّدًا «المضارع» معلومًا ومجهولًا و«المصدر»: «دَعًّا»، كلّ منها مرّة في آيتين:

١ـ ﴿فَذٰلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ﴾ الماعون: ٢

٢ـ ﴿يَوْمَ يُدَعُّونَ إِلىٰ نَارِ جَهَنَّمَ دَعًّا﴾ الطّور: ١٣

ويلاحظ أوّلًا: أنّ الأولى جاءت ذمًّا وتعريضًا بمن يُكذّب بالدّين بأنّه الّذي يدعّ اليتيم، وقبلها ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ﴾ وبعدها ﴿وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾ والثّانية جاءت تعريضًا ووعيدًا للمكذّبين خلال آيات، وهي: ﴿فَوَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ * الَّذِينَ هُمْ فِي خَوْضٍ يَلْعَبُونَ * يَوْمَ يُدَعُّونَ إِلَىٰ نَارِ جَهَنَّمَ دَعًّا * هٰذِهِ النَّارُ الَّتِي كُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ * أَفَسِحْرٌ هٰذَا أَمْ أَنْتُمْ لَا تُبْصِرُونَ * اصْلَوْهَا فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾

فجملة هذه الآيات لها علاقة ماسّة بالمكذّبين تعريفًا إيّاهم بما لهم من الصّفات والأعمال الخبيثة من دعّ اليتيم، والامتناع من الحضّ على طعام المسكين، والخوض في الباطل لاعبين، وذيل الثّانية وعيدهم بجهنّم، وعذابها الأليم.

ويبدو أنّ الجمع في هذه الآيات بين فعلين مشدّدين: «كذّب» و«دعّ» مكرّرًا بصيغها المختلفة، نوع من المشاكلة ورعاية التّناسب بين العمل وجزائه وبين صدرها وذيلها، فإنّ وزن «التّفعيل» فيه للمبالغة والتّشديد، أي بالغوا وأصرّوا في التّكذيب وكرّروه، والمضاعف في «دعّ» ـ ولعلّ في جميع الكلمات المضاعفة ـ للتّشديد أو التّكرير، فالّذين يُبالغون في التّكذيب يُشدّدون في دعّ اليتيم ولا يحضّون على طعام المسكين، ويُدعّون بشدّة إلى جهنّم.

وما قلنا في الكلمات المضاعفة، مثل «مدّ، وجرّ، وسرّ، وكرّ، ودقّ، وصكّ، وضرّ، وغيرها» من التّشديد والتّكرير، يُشاهد أيضًا في الرّباعيّات الّتي تُكرّر حرفاها الأوّليين في آخرها، مثل «زلزلة، بلبلة، كبكبة، هلهلة، قرقرة، ونحوها». وهذا قسم من «فقه اللّغة العربيّة» وقد لوحظت في القرآن الكريم غير مرّة.

وفي الآيتين بُحوث:

١ـ قالوا في معنى ﴿يَدُعُّ الْيَتِيمَ﴾: يدفع اليتيم عن حقّه ويمنعه من ماله ظلمًا وطمعًا فيه، يظلم اليتيم، يدفع اليتيم دفعًا شديدًا ـ وهو المعنى اللّغويّ ـ يدفعه عن حقّه دفعًا بعنف وجفوة. والدّعّ: الدّفع بالعنف والجفوة، يحقّر اليتيم، يقهره ويظلمه، يدفعه إبعادًا له وزجرًا، يزجره ويضربه ويستخفّ به، يدفعه عن إطعامه والإحسان إليه، أو عن حقّه وماله، ونحوها ممّا هي من لوازم المعنى الأصليّ.

٢ـ والجمع بين «التّكذيب بالدّين والدّعّ» من ناحية، وبين «اليتيم والمسكين» من ناحية أُخرى تجسيم للبون بين ما يُقرّ الإنسان، وما يُحبّه ويعتقد

عليه وكم له من نظير في الآي الحكيم.

٣ـ وقد قرئ (يَدَعُ الْيَتِيمَ) مخففة، ومعناه ـ كما عن الماوردي ـ يترك اليتيم فلا يُراعيه إطراحًا له وإعراضًا عنه، أو يدع اليتيم لاستخدامه وامتهانه قهرًا واستطالة.

٤ـ ومن النكات فيها عندهم ذكر الفخر الرازي أنه جاء في وصف من يُكذّب بالدّين بوصفين: أحدهما من الأفعال، وهو ﴿فَذَٰلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ﴾، وثانيهما من التروك وهو ﴿وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾، والفاء في ﴿فَذَٰلِكَ﴾ للسّببيّة، أي لمّا كان كافرًا مكذّبًا، كان كفره سببًا لدعّ اليتيم، وعدم حضّه على طعام المسكين.

وأنّ الاقتصار عليهما من باب التمثيل، تنبيهًا على سائر القبائح، لا الحصر بهاتين الخصلتين، أو لأنّهما قبيحان شرعًا، وبحسب المروءة الإنسانيّة. ثمّ ذكر في معنى ﴿يَدُعُّ الْيَتِيمَ﴾ ثلاثة أوجه ممّا مرّ نظيرها، وأنّ التشديد في ﴿يَدُعُّ﴾ لمن يعتاد ذلك دون من وُجد منه ذلك وندم عليه.

وعدّ أبو السّعود ـ ونحوه البُرُوسَوِيّ والآلوسيّ وغيرهما ـ جملة ﴿فَذَٰلِكَ الَّذِي﴾ جواب شرط محذوف، على أنّ ﴿ذَٰلِكَ﴾ مبتدأ، والموصول خبره، والمعنى: هل عرفت الّذي يُكذّب بالجزاء، أو بالإسلام، إن لم تعرفه أو إن أردت أن تعرفه، فهو الّذي يدفع اليتيم دفعًا عنيفًا ويزجره زجرًا قبيحًا.

وأنّه وُضع اسم الإشارة ﴿ذَٰلِكَ﴾ ـ المتعرّض لوصف المشار إليه ـ موضع الضّمير للإشعار بعلّة الحكم، والتنبيه ـ بما فيه من معنى البُعد ـ على بُعد منزلته في الشّرّ والفساد، أو للتحقير، وأنّ الإتيان بالموصول فيه من الدّلالة على تحقّق الصّلة ما لا يخفى.

وعند الطّباطبائيّ أنّ التقدير «أرأيت الّذي يُكذّب بالجزاء فعرفته بصفاته اللّازمة لتكذيبه، فإن لم تعرفه فذلك الّذي يردّ اليتيم بعنف، ويجفوه، ولا يخاف عاقبة عمله السّيّئ، ولو لم يكذّب به لخافها ولرحمها لرحمه».

وذكر الخطيب «أنّ الشّرط المقدّر يدلّ عليه الاستفهام في ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ﴾ أي إذا لم تكن رأيته، فها هو ذا فانظر إليه وشاهد أحواله، فهو ذا الّذي يدعّ اليتيم، أي يقهره، ويذلّه، وينزع عنه لباس الأمن والطّمأنينة إذا وقع ليده، وعاش في ظلّه. إنّ اليتيم ضعيف، عاجز، أشبه بالطّير المقصوص الجناح، يحتاج إلى اللّطف، والرّعاية، والحنان».

وقال مكارم الشّيرازيّ: «صيغة مضارع في الفعلين ﴿يَدُعُّ﴾ و﴿يَحُضُّ﴾ تدلّ على استمرارهم على مثل هذا العمل في حقّ الأيتام والمساكين.

ويلاحظ هنا بشأن الأيتام، أنّ العواطف الإنسانيّة تجاه هؤلاء أكثر أهمّيّة من طعامهم وإشباعهم، لأنّ آلام اليتيم تأتي من فقدانه مصدر العاطفة والغذاء الرّوحيّ، والتغذية الجسميّة تأتي في المرحلة التالية.

ومرّة أخرى نرى القرآن يتحدّث عن إطعام المساكين، وهو من أهمّ أعمال البرّ، وفي الآية إشارة إلى أنّك إذا لم تستطع إطعام المساكين، فشجّع

الآخرين على ذلك»

وقال فضل الله في سبب دعّ اليتيم «لأنّه لا ينظر إلى الأمور من خلال نتائجها الأخرويّة ليمنعه ذلك عن التّصرّف السّيّئ الّذي يُنذر بالعاقبة السّيّئة في الآخرة، بل ينظر إلى الأمور من خلال نتائجها الدّنيويّة الخاضعة في حساباتها لموازين القوّة والضّعف، ممّا يجعله يهاب الأقوياء ويستضعف الضّعفاء»

٥ ـ قالوا: إنّها نزلت في أبي جهل، أو أبي سفيان أو الوليد بن مُغيرة، أو العاص بن وائل أو رجل بخيل من المنافقين. وهذا لا يوافق السّور المكّيّة، فالمنافقون إنّما ظهروا في المدينة ـ أو غيرهم. ولكنّ الآية [سياقها] عامّ لكلّ من اتّصف بصفاتهم القبيحة

وفي (١٦٢) ـ قالوا في ﴿يَوْمَ يُدَعُّونَ اِلَى نَارِ جَهَنَّمَ دَعًّا﴾ يُدفعون إليها دفعًا عنيفًا تدفعهم الملائكة وغيرهم على وجوههم إلى جهنّم، يُدفع في أعناقهم حتّى يَرِدُوا النّار، يُزعجون إليها إزعاجًا، أو إزعاجًا شديدًا، إلى حرّة جهنّم ـ بعد الحساب ـ يُغلّون بأيدي الكفّار إلى أعناقهم ثمّ يَجمعون نواصيهم إلى أقدامهم وراء ظهورهم ثمّ يُدفعونهم في جهنّم دفعًا على وجوههم، يُدفعون دفعًا عنيفًا بجفوة وغلظة من كلّ من يعينه الله تعالى لذلك ذاهبين ومسوقين ﴿اِلَى نَارِ جَهَنَّمَ﴾، وهي الطّبقة الّتي تتقاعس بالعبوسة والكراهة، يدفعه ويرهقه، يدفعه عمّا يحبّ له. يقال: دعثت في قفاه، أي دفعت. الدّعّ: الدّفع والإرهاق، دعّه يدُعّه دعًّا إذا دفعه، مثله صكّه يصُكّه صكًّا، والدّاع:

دافع ونحوها

وأصل المعنى هو الدّفع بشدّة كما سبق في (١)، وما ذكروه من القيود خارج عن الآية، وهي مأخوذة من الأحاديث، أو من آيات أخرى.

٢ ـ ومن النّكت فيها عندهم

قال الطّبريّ: «﴿يَوْمَ يُدَعُّونَ﴾ ترجمة عن قوله ـ فيما قبلها ـ: ﴿فَوَيْلٌ يَوْمَئِذٍ﴾ وإبدال منه» ونضيف إليه أنّه جاء قبلها: ﴿يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا * وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا﴾، و«اليوم» في جميعها ظرف لما قبلها: ﴿اِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ * مَا لَهُ مِنْ دَافِعٍ﴾

وقال الفخر الرّازيّ: «قوله: ﴿يُدَعُّونَ اِلَى نَارِ﴾ يدلّ على هول نار جهنّم، لأنّ خزنتها لا يقربون منها، وإنّما يدفعون أهلها إليها من بعيد ويُلقونهم فيها وهم لا يقربونها»

وقال: «﴿دَعًّا﴾ مصدر، وقد ذكرتُ فائدة ذكر المصادر، وهي الإيذان بأنّ الدّعّ دعّ معتبر يقال له: دعّ، ولا يقال فيه: ليس بدعّ، كما يقول القائل في الضّرب الخفيف مستحقرًا له: هذا ليس بضرب، والعدوّ الهيّن: هذا ليس بعدوّ ـ في غير المصادر ـ والرّجل حقير: ليس برجل.»

وقال سيّد قطب: «وهو مشهد عنيف، فالدّعّ: الدّفع في الظّهور، وهي حركة غليظة تليق بالخائضين اللّاعبين، الّذين لا يجدّون، ولا ينتبهون إلى ما يجري حولهم من الأمور فيُساقون سوقًا ويُدفعون في ظهورهم دفعًا»

وقال ابن عاشور: «وذلك إهانة لهم وغلظة

عليهم، أي يوم يساقون إلى نار جهنّم سوقاً بدفع وفيه تمثيل حالهم بأنّهم خائفون متهمرون، فتدفعهم الملائكة الموكّلون بإرجائهم إلى النار، وتأكيد ﴿يُدَعُّونَ﴾ بـ﴿دعًّا﴾ للتوصل إلى إفادة تعظيمه بتكبيره»

٣ـ وقرئ (يُدْعَوْن) بالتخفيف من «الدّعاء»، وقال الفخر الرازيّ في (دُعاء): «إنه على هذه القراءة منصوب على الحال» أي يقال لهم هلمّوا إلى النار مدعوّين إليها

ويلاحظ بانّا أنّ موضوع الآيتين، وما اتّصل بهما من الآيات هو المكذّبون الأوّلون في مكّة، فجاءتا في سورتين مكّيّتين.

... من نظائر هذه المادّة.

الدّحر ﴿... فتُلْقى في جهنّم مَلُومًا مدْحُورًا﴾

الإسراء: ٣٩

دعو

٧٥ لفظًا، ٢١٢ مرة ١٦٠ مكيّة، ٥١ مدنية
في ٥٥ سورة ٤٣ مكيّة، ١٢ مدنيّة

دعا ٥ ٤ـ١	دُعوا ٣ ـ٣	تَدْعُ ٤ . ٤	نَدعُ ١ ـ١
دعاه ١ ـ١	دُعِيتُمْ ١ ١	تَدْعُهُمْ ١ ١	سندْعُ ١ ١
دعاكُمْ ٢ ١ـ١	يدْعُ ٥ ٥	تَدْعُو ١ ١	نَدْعُو ٤ ٤
دعانِ ١ ـ١	يدْعُنا ١ ١	تدْعُوهُمْ ٢ ٢	ندْعوهُ ١ ١
دعانا ٢ ٢	يدْعُو ٨ ٥ ٣	تدْعُوا ٤ ٣ ١	تُدْعى ١ ١
دعَوُا ١ ١	يدْعُوهُ ١ ١	تَدْعُوهُمْ ٣ ٣	يُدْعون ٣ ٢ـ١
دعَوُا ٦ ٦	يَدْعُوهُمْ ١ ١	تدْعُون ١٧ ١٦ـ١	تُدْعى ١ ١
فدعوتُهُمْ ٢ ٢	يدْعُوكَ ١ ١	تدْعُونَه ١ . ١	تُدْعَون ٣ ١ـ٢
دعوتُ ١ ـ١	يدْعُوكُمْ ٤ ٢ـ٢	تدْعُونَني ٣ ٣	اُدْعُ ١٠ ٥ـ٥
دعوتُهُمْ ٢ ـ٢	يَدْعُون ٢٣ ١٣ـ١٠	تدْعُونا ٢ . ٢	اُدْعُهُنّ ١ ـ١
دعوتُكُمْ ١ ١	يدْعُونَهُ ١ ١	تدْعُونَنا ١ : ١	اُدْعُوا ١٤ ١٣ـ١
دعوتُمُوهُمْ ١ ١	يدْعُوني ١ ١	أدْعُو ٤ ٣ـ١	اُدْعُوهُ ٤ ٤
دُعِيَ ١ : ١	يَدْعُونَنا ١ . ١	أدْعُوكُمْ ٢ : ٢	اُدْعُوهم ٢ . ١ـ١

اُدْعُوني ١ ١	دَعْوَتُك ١ ١
دُعاء ٨ ٤ـ٤	دعْوتُكُم ١
دُعاءه ١ ١	دعْواهُمْ ٤ ٤
ادّعاء ٥ ٤ـ١	داعيا ١ ـ١
دُعاء ١ ١	الدّاعِ ٣ ٢ـ١
دُعاءهم ١ ١	يدعي ٢ ٢
دُعاءك ١ ١	لدّاعي ١ ١
دُعائكُم ١ ١	ادْعيائهم ١ ـ١
دُعائكم ١ ١	ادْعيائكم ١ ١
دُعائي ١ ١	يدعون ١ ١
دُعاء ١ ١	تدَّعُون ٢ ٢
دعْوة ٤ ٢ـ٢	

النُّصوص اللُّغويّة

الخليل الدَّعوة ادّعاء الولد الدَّعيّ غير أبيه، و يدّعيه غير أبيه يقال: دعيّ بيّن الدّعوة

و الادّعاء في الحرب الاعتزاء، وهو التّداعي يقول: إليّ أنا فلان.

و الادّعاء في الحرب أيضًا أن تقول: يا لفلان[1]

و الادّعاء أن تدّعي حقًّا لك و لغيرك يقال: ادّعى حقًّا أو باطلًا

و التّداعي أن يدعو القوم بعضهم بعضًا، و في الحديث: «دَعْ داعية اللّبن» يعني إذا حلبت فدَعْ في الضّرع بقيّةً من اللّبن

و الدّاعية صريخ الخيل في الحروب أجيبوا داعيه الخيل

و النّادبة تدعو الميّت إذا ندبته و تقول: دعا الله فلانًا بمكروه أي أنزل به ذلك

و يقال: تداعى عليهم العدوّ من كلّ جانب: أقبل.

و تداعت الحيطان، إذا انقاضت وتكسّرت

و داعينا عليهم الحيطان من جوانبها أي هدمناها عليهم

و دواعي الدّهر صروفه

و في هذا الأمر دعاوة، أي دعوى صحيحة

و فلان في مدعاة، إذا دُعي إلى الطّعام

و تقول: دعا دُعاءً، و فلان داعي قوم و داعية قوم يدعو إلى بيعتهم دعوة، و الجميع: دُعاة.[و استشهد بالشّعر مرّتين] (٢، ٢٢١)

سيبويه: و أمّا الدَّعوى، فهو ما ادّعيت

و قال بعض العرب: اللّهمّ أشركنا في دعوى المسلمين، و قال سبحانه و تعالى ﴿وَ اٰخِرُ دَعْوٰيهُمْ اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰالَمِينَ﴾ يونس: ١٠.[ثمّ استشهد بشعر] (٤: ٤٠)

المَدْعاة و المأدُبة: إنّما يريدون الدّعاء إلى الطّعام. (٤: ٩٠)

الدَّعوى: اسم لما تدّعيه. و الدّعوى تصلح أن تكون في معنى الدّعاء، لو قلت: اللّهمّ أشركنا في صالح دعاء المسلمين و دعوى المسلمين، جاز.[ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ٣: ١١٩)

دعوتُ له بخير، و عليه بشرّ. (ابن سيده ٢: ٣٢٥)

(١) كذا، و الظّاهر أنّه: يا لفلان، كما في كلام ابن فارس

الكِسائيّ: لي فيهم دِعْوَة أي قرابة وإخاء. وفي العُرْس دِعْوة أيضًا وهو في مَدْعاتهم كما تقول في عُرْسهم (الأزهري ٣ ١٢٤)

[دُعوِيّ] هو من دَعَوْت، أي ليس فيها من يَدْعُو، لا يُتكلّم به إلاّ مع الجحد. (الجوهري ٦: ٢٣٣٧)

اليزيديّ: يقال: لي في هذا الأمر دَعْوَى ودَعاوى ودعاة. (الأزهري ٣ ١٢٤)

ابن شُمَيْل: الدَّعْوة في الطّعام، والدِّعْوة في النّسب. (الأزهري ٣ ١٢٤)

أبو عمرو الشَّيبانيّ: الدّاعي المعذّب دعاه الله، أي عذّبه. (الأزهري ٣: ١٢٥)

أبو عُبَيْدَة: يقال في النّسب: دِعْوة، وفي الطّعام دَعْوة. هذا أكثر كلام العرب إلاّ عَدِيّ الرِّباب، فإنّهم يفتحون الدّال في النّسب ويكسرونها في الطّعام. (ابن فارس ٢: ٢٧٩)

الأخفش: يقال: لو دُعينا إلى أمر لانْدَعينا، مثل قولك: بعثته فانبعث. (الأزهري ٣ ١٢٤)

اللِّحيانيّ: الدَّعوة الحِلْف، يقال: دعوة فلان في بني فلان. ويقال: لبني فلان الدَّعْوة على قومهم، إذ كان يبدأ بهم (الأزهري ٣ ١٢١)

وتداعى القوم على بني فلان، إذا دعا بعضهم بعضًا حتّى يجتمعوا.

والتّدعّي: تطريب النّائحة، وهو من ذلك. (ابن سيده ٢: ٣٢٦)

أبو عُبَيْد: في حديث النّبيّ ﷺ إنّ رجلًا حلب عنده ناقة، فقال له النّبيّ ﷺ: «دَعْ داعي اللّبن».

قوله: «دع داعي اللّبن» يقول: أبقِ في الضّرع قليلًا، لا تستوعبه كلّه في الحلب، فإنّ الّذي تُبقيه فيه يدعو ما وراءه من اللّبن فيُنزله، وإذا استنفض كلّ ما في الضّرع أبطأ عليه الدَّرّ بعد ذلك. (١ ٢١٣)

الأُدْعيّة مثل الأُحْجِيّة، وهي الأُغلوطة، وقد داعيته أُداعيه. (الأزهري ٣ ١٢٢)

ابن الأعرابيّ: المُدَّعى المتّهم في نسبه، وهو الدَّعيّ. والدَّعيّ أيضًا المتبنّى الّذي يتبنّاه رجل فدعاه ابنه، ونسبه إلى غيره. (الأزهري ٣ ١٢٤)

شَمِر: التّداعي في الثّوب إذا أخلق، وفي الدّار إذا تصدّع من نواحيها

والبرق يتداعى في جوانب الغيم (الأزهري ٣ ١٢٢)

[illegible] يكره، أي أنزل به مكروه. (الأزهري ٣ ١٢٣)

الجاحظ: يقال لصوت الدّيكة: الدُّعاء. (٢ ٢٩٧)

ابن دُرَيْد: الدَّعْو: مصدر دعا يدعو دَعْوًا ودُعاء.

والدِّعْوة في النّسب بالكسر لا غير، والدَّعْوة إلى طعام[1] بالفتح، وهي المَدْعاة أيضًا

واستجاب الله دعاءه ودَعْوته. (٢ ٢٨٣)

دعوتُ فأنا داعٍ، والمفعول مدعوّ، أدعو دُعاء.

الدُّعاء ممدود: معروف، وقد فسّرنا الدّعاء وما يجري مجراها في كتاب «لغات القرآن» والدَّعْوة من قولهم: رجل دَعيّ بيِّن الدِّعْوة، إذا ادَّعى في قوم والدَّعْوى، من قولهم: ادَّعيت عليه مالًا ادِّعاءً.

والاسم الدَّعْوى

وسمعت دَعْوى القوم في الحرب، إذا تداعوا: يا بني فلان ويا بني فلان. (٣: ٢٤٢)

وأدْعيّة وأدعُوّة، ولبني فلان أدْعيّة يتداعَوْن بها أي شعار لهم. (٣: ٣٧٩)

والمأدُبة والمَدْعاة طعام أيّ وقت كان. (٣: ٤٤٧)

باب «فعيل وفُعول وفِعال»

مثل: دعيّ وأدعياء، ويجمع على «فُعَلاء» نحو ظريف وظُرفاء، وعشير وعُشَراء. (٣: ٥٠٩)

الأزهَريّ: ودعاه الله خلقه إليها [الجنّة] كما يدعو الرّجل النّاس إلى مَدْعاة، أي مأدُبة يتّخذها وطعام يدعو النّاس إليه.

وروي عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «إذا دُعي أحدكم إلى طعام فليُجب، فإن كان مفطرًا فليأكل، وإن كان صائمًا فليُصلّ» وهي الدّعوة والمَدْعاة للمأدُبة.

وأمّا الدِّعْوة بكسر الدّال فادّعاء الولد الدّعيّ غير أبيه. يقال: دَعيّ بيّن الدِّعْوة والدِّعاوة.

والمؤذّن داعي الله، والنّبيّ ﷺ داعي الأمّة إلى توحيد الله تعالى وطاعته. قال الله تعالى مخبرًا عن الجنّ الّذين استمعوا القرآن وولّوا إلى قومهم منذرين: ﴿يَاقَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللهِ﴾ الأحقاف: ٣١.

ويقال لكلّ من مات: دُعي فأجاب.

ويقال: دعاني إلى الإحسان إليك إحسانك إليّ.

والعرب تقول: دعانا غيث وقع ببلدة فأمرع، أي كان سببًا لانتجاعنا إيّاه. [و بعده نقل قول أبي عبيد قال:]

قلت: ومعناه عندي: دَعْ ما يكون سببًا لنزول درّه، وذلك أنّ الحالب إذا ترك في الضّرع لأولاد الحلائب لُبَيْنةً ترضعها، طاب أنفسها، فكان أسرع لإفاقتها.

والدّاعية: صريخ الخيل في الحروب. يقال: أجيبوا داعية الخيل. [و نقل قول اللّحياني ثمّ قال:]

والدّعوة: الوليمة، وفي نسبة دِعْوة أي دَعْوى.

ودعيّ بيّن الدِّعْوة والدِّعاوة. [ثمّ نقل قول الجنين وقال:]

ويقال: تداعى البناء والحائط، إذا تكسّر وآذن بانهدام.

ويقال: داعينا عليهم الحيطان من جوانبها، أي هدمناها عليهم. وتداعى الكثيب من الرّمل إذا هيل فانهال.

وتداعت القبائل على بني فلان، إذا تألّبوا، ودعا بعضهم بعضًا إلى التّناصر عليهم.

والدّعاة: قوم يدعون إلى بيعة هُدًى أو ضلالة، واحدهم: داع.

ورجل داعية، إذا كان يدعو النّاس إلى بدعة أو دين، أُدخلت الهاء فيه للمبالغة.

وفلان بينهم أُدْعيّة يتداعون بها، وأُحجيّة يتحاجَون بها، وهي الأُلغيّة أيضًا.

ويقال: لبني فلان الدّعوة على قومهم، إذا بُدئ بهم في الدّعاء إلى أعطياتهم، وقد انتهت الدّعوة إلى بني فلان.

والتّدعّي: تطريب النّائحة في نياحتها على ميّتها

والدَّعْوَة: الحِلف. وفلان يَدَّعي بكرم فعاله، أي يُخبر عن نفسه بذلك.

ويقال: تداعَتْ إبل فلان فهي متداعية، إذا تحطَّمت هَزْلًا.

والمَداعي: نحو المساعي والمكارم. يقال: لذو مداعٍ ومَساعٍ.

والحمامة تدعو، إذا ناحت.

ويقال: ما دعاك إلى هذا الأمر، أي ما الّذي جرّك إليه واضطرّك.

وروي عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: الدّعاء هو العبادة، ثمّ قرأ ﴿وقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ المؤمن ٦٠.

ويقال: تداعت السَّحابة بالبرق والرَّعد من كلّ جانب، إذا رعدت وبرقت من كلّ جهة.

وقال أبو عدنان: كلّ شيء في الأرض إذا احتاج إلى شيء فقد دعا به.

ويقال للرّجل إذا أخلقت ثيابه: قد دعت ثيابك، أي احتجتَ إلى أن تلبس غيرها من الثّياب.

وكان النّبيّ ﷺ تبنّى زيد بن حارثة، فأمر الله عزّ وجلّ أن ينسب النّاس إلى آبائهم، وألّا ينسبوا إلى من تبنّاهم فقال: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ﴾ الأحزاب ٥، ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ﴾ الأحزاب ٤. [واستشهد بالشّعر ٩ مرّات] (الأزهريّ ٣: ١٢٠)

الصّاحِب: رجل مَدْعُوّ ومَدْعيّ، جميعًا وهو داعي قوم وداعيتهم، أي يدعوهم إلى هدًى أو ضلال.

والمؤذّن داعي الله.

والدِّعاوة والدِّعْوة بالكسر: في النّسب. والدَّعْوة بالفتح في الطّعام. وعديّ الرّباب يفتحونها في النّسب، ويكسرونها في الطّعام.

وادّعى فلانًا: صيّره يُدْعى إلى غير أبيه.

ودعوته كذا: سمّيته.

والتّدعّي: تطريب النّائحة في نياحتها.

والتّدعّي: أن يدعو بعضهم بعضًا.

والادّعاء في الحرب والتّداعي: الاعتزاء.

ويقال: ما في الضّرع داعية لبن، أي لا تأفنه.

والدّاعية: صريخ الخيل.

ودعاه الله بمكروه: أنزله به.

وتداعى عليه القوم والأعداء: أقبلوا عليه.

وتداعت الحيطان: انقاضت.

وما بها دُعْويّ، أي أحد، وهو من الدّعاء.

والأُدعيّة: الأُحجيّة، يقال: أداعيك ما كذا وكذا، ويقال: الأُدْعُوّة أيضًا. (٢: ١٢٥)

الخطّابيّ: الدّعاء: مصدر، من قولك: دعوتُ الشّيء أدعوه دعاءً، ثمّ أقاموا المصدر مُقام الاسم، تقول: سمعت دعاءً، كما تقول: سمعت صوتًا، وقد يوضع المصدر موضع الاسم، كقولهم: رجل عَدْل. (ابن فخر الرّازيّ ٥: ١٠٦)

الجَوْهَريّ: الدّعوة إلى الطّعام بالفتح، يقال: كنّا في دعوة فلان ومَدْعاة فلان، وهو في الأصل مصدر،

يدعون الدّعاء إلى الطّعام

والدِّعوة بالكسر في النّسب. يقال: فلان دعيّ بيّن الدِّعوة والدِّعوى في النّسب. هذا أكثر كلام العرب إلّا عديّ الرِّباب فإنّهم يفتحون الدّال في النّسب ويكسرونها في الطّعام.

والدّعيّ أيضًا من تبنّيته. قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ﴾ الأحزاب: ٤

وادّعيت على فلان كذا، والاسم الدّعوى

والادّعاء في الحرب: الاعتزاء، وهو أن يقول: أنا فلان بن فلان

وتداعت الحيطان للخراب، أي تهادمت

والأدعيّة مثل الأحجيّة

والمداعاة: المحاجاة. يقال: بينهم أُدعيّة يتداعون بها، وهي مثل الأغلوطات حتّى الألغاز من الشّعر أدعيّة

ودعوت فلانًا، أي صحت به واستدعيته

ودعوت الله له وعليه دُعاء

والدّعوة: المرّة الواحدة

والدّعاء: واحد الأدعية، وأصله «دعاو» لأنّه من دعوت، إلّا أنّ الواو لمّا جاءت بعد الألف هُمزت

وتقول للمرأة: أنتِ تدعين، وفيه لغة ثانية: أنتِ تدعُوين، وفيه لغة ثالثة: أنتِ تدعين بإشمام العين الضّمّة. وللجماعة أنتنّ تدعون، مثل الرّجال سواء

وداعية اللّبن: ما يُترك في الضّرع يدعو ما بعده وفي الحديث «دعْ داعي اللّبن»

ودواعي الدّهر: صروفه

وقولهم: ما بالدّار دُعويّ بالضّمّ، أي أحد. [واستشهد بالشّعر ٣ مرّات] (٦: ٢٣٣٦)

ابن فارس: الدّال والعين والحرف المعتلّ أصل واحد، وهو أن تميل الشّيء إليك بصوت وكلام يكون منك. تقول: دعوت أدعُو دعاءً

والدّعوة إلى الطّعام بالفتح، والدِّعوة في النّسب بالكسر

وداعية اللّبن: ما يُترك في الضّرع ليدعُو ما بعده وهذا تمثيل وتشبيه. وفي الحديث إنّه قال للحالب «دعْ داعية اللّبن»

ثمّ يُحمل على الباب ما يُضاهيه في القياس الّذي ذكرناه، فيقولون: دعا الله فلانًا بما يكره، أي أنزل به ذلك.

وتداعت الحيطان، وذلك إذا سقط واحد وآخر بعده، فكأنّ الأوّل دعا الثّاني. وربّما قالوا: داعيناها عليهم، إذا هدمناها، واحدًا بعد آخر

ودواعي الدّهر: صُرُوفه، كأنّها تميل الحوادث.

وبين فلان أُدعيّة يتداعون بها، وهي مثل الأغلوطة، كأنّه يدعو المسؤول إلى إخراج ما يُعمّيه عليه

ومن الباب: ما بالدّار دُعْويّ، أي ما بها أحد، كأنّه ليس بها صائح يدعو بصياحه.

ويُحمل على الباب مجازًا أن يقال: دعا فلانًا مكان كذا، إذا قصد ذلك المكان، كأنّ المكان دعاه. وهذا من فصيح كلامهم [واستشهد بالشّعر ٥ مرّات] (٢: ٢٧٩)

أبو هلال: الفرق بين المسألة والدّعاء أنّ المسألة يقارنها الخضوع والاستكانة، ولهذا قالوا: المسألة ممّن دونك، والأمر ممّن فوقك، والطّلب ممّن يساويك. فأمّا قوله تعالى: ﴿وَلَا يَسْـَٔلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ﴾ محمّد: ٣٦، فهو يجري مجرى الرّفق في الكلام واستعطاف السّامع به، ومثله قوله تعالى: ﴿إِنْ تُقْرِضُوا اللهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ التّغابن: ١٧ [ثمّ استشهد بشعر]

والدّعاء إذا كان لله تعالى، فهو مثل المسألة معه استكانة وخضوع، وإذا كان لغير الله، جاز أن يكون معه خضوع، وجاز أن لا يكون معه ذلك، كدعاء النّبيّ ﷺ أبا جهل إلى الإسلام لم يكن فيه استكانة.

ويُعدّى هذا الضّرب من الدّعاء بـ«إلى» فيقال: دعاه إليه، وفي الضّرب الأوّل بـ«الباء»، فيقال: دعاه به. تقول: دعوت الله بكذا، ولا تقول: دعوته إليه، لأنّ فيه معنى مطالبته به وعوده إليه. (٢٥)

الفرق بين النّداء والدّعاء: أنّ النّداء هو رفع الصّوت بماله معنى، والعربيّ يقول لصاحبه: نادِ معي ليكون ذلك أندى لصوتنا، أي أبعد له. والدّعاء يكون برفع الصّوت وخفضه، يقال: دعوته من بعيد، ودعوت الله في نفسي، ولا يقال: ناديته في نفسي.

وأصل الدّعاء طلب الفعل، دَعا يَدْعُو وادّعى ادّعاءً، لأنّه يَدْعُو إلى مذهب من غير دليل. وتداعى البناء: يدعو بعضه بعضًا إلى السّقوط. والدّعوى مطالبة الرّجل بمال يدعو إلى أن يُعطاه، وفي القرآن ﴿تَدْعُوا مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّىٰ﴾ المعارج: ١٧، أي يأخذه بتعذيبه كأنّه يدعوه إليه. (٢٦)

الفَيْرُوزآباديّ: في الحديث «إنّ الله تعالى بنى دارًا واتّخذ فيها مأدُبة فدعا النّاس إليها» قوله: «دعا» من الدّعوة والمَدْعاة، وهي الوليمة.

وفي حديث عمر: «كان يقدّم فيها سابقتهم في أعطياتهم، فإن انتهت الدّعوة إليه كبّر» يقال: لبني فلان الدّعوة على قومهم، إذا بُدئ بهم في العطاء.

وفي الحديث في قريش: «والحكم في الأنصار والدّعوة في الحبشة» أراد بالدّعوة الأذان، جعله في الحبشة تفضيلًا لمؤذّنه بلال، وجعل الحكم في الأنصار بكثرة فقهائها.

وفي الحديث: «ولو دُعيتُ إلى ما دُعي إليه يوسف لأجبتُ» قال النّبيّ حين دُعي للإطلاق من الحبس بعد الغمّ الطّويل فلم يخرج، وقال: ﴿ارْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ يوسف: ٥٠، يقول: لو كنت مكانه لم أتلبّث وخرجت، وهذا من جنس تواضعه ﷺ كما قال في وقت آخر: «لا تُفضّلوني على يونس بن متّى» وأراد أنّ يوسف كان صابرًا.

وفي الحديث: «سمع رجلًا في المسجد يقول: من دعا إلى الجمل الأحمر فقال: لا وَجَدْتَ» يريد من وجده فدعا إليه، ونهى أن تُنشَد الضّالّة في المسجد. (٢: ٦٣٨)

ابن سيده: الدّعاء: الرّغبة إلى الله عزّ وجلّ، دعاه دعاءً ودَعْوى حكاها سيبويه في المصادر الّتي في آخرها ألف التّأنيث.

والدّعّاءة: الأنملة يُدعى بها، كقولهم: السّبّابة.

كأنّها هي الّتي تدعو، كما أنّ السّبّابة هي الّتي كأنّها تسُبّ.

ودعا الرّجل دعْواً ودُعاءً: ناداه، والاسم الدّعوة.

وهو منّي دعْوةُ الرّجل ودعْوة الرّجل، إذا كان بيني وبينه ذلك، يُنصب على أنّه ظرف، ويُرفع على أنّه اسم.

ولبّي فلان الدّعوة على قومهم، أي يُبدأ بهم في الدّعاء.

وما بها دُعْويّ: أي أحد يدعو.

والتّداعي والادّعاء: الاعتزاء في الحرب، لأنّهم يتداعون بأسمائهم.

ودعاه إلى الأمر: ساقه.

ودعاه الماء والكلأ كذلك على المثل.

والنّبيّ ﷺ داعي الله عزّ وجلّ، وكذلك المؤذّن.

والدّاعية: صريخ الخيل في الحروب، لدعائه من يستصرخه.

وداعية اللّبن: بقيّته الّتي تدعو سائره.

ودعّى في الضّرع: أبقى فيه داعية اللّبن.

ودعا الميّت: ندبه كأنّه ناداه.

والدّعوة والدِّعْوة والمدْعاة: ما دعَوْت إليه من طعام وشراب، الكسر في «الدّعوة» لعديّ الرّباب، وسائر العرب يفتحون، وخصّ اللّحيانيّ بالدّعوة الوليمة.

وفلان في خير ما ادّعى، أي ما تمنّى.

ودعاه الله بما يكره: أنزله به.

وتواعي الدّهر: صُرُوفه. وقوله تعالى: ﴿تَدْعُوا مَن أَدْبَرَ وَتَوَلَّى﴾ المعارج: ١٧، من ذلك، أي تفعل بهم الأفاعيل المكروهة، وقيل: هو من الدّعاء الّذي هو النّداء، وليس بقويّ.

ودعوته بزيد ودعوته إيّاه: سمّيته به، تعدّى الفعل بعد إسقاط الحرف.

وادّعيتُ الشّيء: زعمتُه لي، حقًّا كان أو باطلًا.

والدّعيّ: المنسوب إلى غير أبيه.

وإنّه لبيّن الدِّعْوة والدّعوة، الفتح لعديّ الرّباب، وسائر العرب يكسرها، بخلاف ما تقدّم في الطّعام.

وحكى اللّحيانيّ: إنّه لبيّن الدّعوة والدّعاوة.

والدّعوة: الحلف، يقال: دعوة بني فلان في بني فلان.

وتداعت الحيطان: انقاضت.

وداعيناها عليهم: هدمناها.

وتداعى عليه العدوّ من كلّ جانب: أقبل من ذلك.

وداعاه: حاجاه وفاطنه.

والتّداعي: التّحاجي.

والأُدْعيّة والأُدْعُوّة: ما يتداعون به، سيبويه: صحّت الواو في أُدْعُوّة، لأنّه ليس هناك ما يقلبها، ومن قال: أُدْعيّة فلخفّة الياء على حدّ مسنيّة. [واستشهد بالشّعر ٤ مرّات] (٢: ٣٢٥)

الطُّوسيّ: الدّعاء: طلب الفعل ممّا يقع لأجله، والدّاعي إلى الفعل: خلاف الصّارف عنه، وقد يدعو إليه ما يستحقّ به المدح عليه.

والفرق بين الدّعاء والأمر أنّ في الأمر ترغيبًا في الفعل، وزجرًا عن تركه، وله صيغة تُنبئ عنه، وليس كذلك الدّعاء، وكلاهما طلب. وأيضًا الأمر يقتضي أن يكون المأمور دون الآمر في الرّتبة، والدّعاء يقتضي أن يكون فوقه (٥: ٤١٨)

نحوه الطّبرسيّ (٣: ١٠٢)

والدّعاء: طلب الفعل بدلالة القول، وما دعا الله عزّ وجلّ إليه فقد أمر به ورغب فيه، وما دعا العبد به ربّه فالعبد راغب فيه، ولذلك لا يجوز أن يدعو الإنسان بنقمة ولا عقابه، ويجوز أن يدعو على غيره به. (٦: ٣٠١)

الرّاغب: الدّعاء كالنّداء، إلّا أنّ النّداء قد يقال بـ«يا» أو أيا، ونحو ذلك، من غير أن يُضَمّ إليه الاسم، والدّعاء لا يكاد يقال إلّا إذا كان معه الاسم، نحو يا فلان.

وقد يُستعمل كلّ واحد منهما موضع الآخر، قال تعالى: ﴿كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً﴾ البقرة: ١٧١.

ويُستعمل استعمال التّسمية، نحو دعوتُ ابني زيدًا، أي سمّيته. قال تعالى: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا﴾ النّور: ٦٣، حثًّا على تعظيمه، وذلك مخاطبة من كان يقول: يا محمّد.

ودعوته إذا سألته، وإذا استغثته، قال تعالى: ﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ﴾ البقرة: ٦٨، أي سله. [إلى أن قال:]

والدّعاء إلى الشّيء: الحثّ على قصده ﴿قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾ يوسف: ٣٣، وقال: ﴿وَاللهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ﴾ يونس: ٢٥، وقال: ﴿وَيَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ * تَدْعُونَنِي لِأَكْفُرَ بِاللهِ وَأُشْرِكَ بِهِ﴾ المؤمن: ٤١، ٤٢.

والدِّعوة مختصّة بادّعاء النّسبة، وأصلها للحالة الّتي عليها الإنسان، نحو القِعدة والجِلسة.

وقولهم: «دَعْ داعي اللّبن» أي غُبَرة تُركت في الضّرع.

والادّعاء: أن يدّعي شيئًا أنّه له، وفي الحرب الاعتزاء.

والدّعوى: الادّعاء، قال: ﴿فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا﴾ الأعراف: ٥.

والدّعوى: الدّعاء، قال: ﴿وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ يونس: ١٠. (١٦٩)

الزّمخشريّ: دعوتُ فلانًا وبفلان: ناديتُه وصِحتُ به.

وما بالدّار داعٍ ولا مُجيب.

والنّادبة تدعو الميّت: تندبه تقول: وا زيداه.

ودعاه إلى الوليمة، ودعاه إلى القتال.

ودعا الله له وعليه، ودعا الله بالعافية والمغفرة.

والنّبيّ داعي الله.

وهم دُعاة الحقّ، ودُعاة الباطل والضّلالة.

وتداعوا للرّحيل.

وما بالدّار دُعْويّ أي أحد يَدعو

وأجيبوا داعيه الخيل، وهي صريخهم.

وتداعوا في الحرب اعتزوا

وبينهم دَعْوَى.

وادّعى فلان دَعْوَى باطلة

وشهدنا دَعْوَة فلان

وهو دَعِيٌّ بيّن الدِّعْوَة

ومن المجاز دعاه الله بما يكره. أنزله به

قال:

دعاك الله من رجل بأفعى

إذا نام العيون سرت عليكا

ودعوته زيداً سمّيته

وما تدّعون هذا الشيء بينكم

ودَعْ داعي اللّبن وداعية اللّبن. ما يُترك في الضَّرع ليدعو ما بعده

والداعية تدعو لمادّة.

وأصابتهم دواعي الدّهر صُرُوفه

وأنا أداعيك: أحاجيك

وبينهم أُدْعِيّة يتداعون بها

ودعا بالكتاب استحضره ﴿يَدَّعُونَ فِيهَا بِفَاكِهَةٍ﴾ ص: ٥١.

وما دعاك إلى أن فعلت كذا

ودعا أنفه الطّيب، إذا وجد رائحته فطلبه

وتداعت عليهم القبائل من كلّ جانب. اجتمعت عليهم وتألّبت بالعداوة

وفلان يدّعي بكرم فعاله يُخبر عن نفسه بذلك

وما يدعو فلان باسم فلان، أي ما يذكره باسمه من

نُعظمه له، ولكن يُنقّبه بلقب.

وإنّه لذو مساعٍ ومداعٍ، وهي المناقب في الحرب خاصّة

وقد تداعت عليهم الحيطان، وتداعينا عليهم الحيطان من جوانبها هدمناها عليهم

ومن مجاز المجاز تداعت إبل بني فلان. هُزِلت أو هلكت [واستشهد بالشعر ٤ مرّات]

(أساس البلاغة ١٣١)

«الخلافة في قريش والحكم في الأنصار والدّعوة في الحبشة»، يعني الأذان جعله في الحبشة تفضيلاً لبلال ورفعًا منه، وجعل الحكم في الأنصار لأنّ أكثر فقهاء الصحابة فيهم، منهم مُعاذ بن جبل وأُبيّ بن كعب وزيد بن ثابت وغيرهم رضي الله عنهم

«سمع رجلاً في المسجد يقول من دعا إلى الجمل الأحمر فقال: لا وَجَدْتَ لا وجَدْتَ»، أراد من أنشده فدعا إليه صاحبه وإنّما دعا كراهية النّشدان في المسجد «إنّما كان أكثر دعائي ودعاء الأنبياء قبلي بعرفات لا إله إلا الله وحده لاشريك له، له الملك وله الحمد وهو على كلّ شيء قدير».

إنّما سُمّيت التهليل والتمجيد دعاءً، لأنّه بمنزلته في استيجاب صنع الله وإنعامه (الفائق ١: ٤٢٦)

«كان يُقدّم النّاس على سابقتهم في أُعطياتهم، فإذا انتهت الدّعوة إليه كبّر»، هي المناداة والتسمية، وأن يقال: دونك يا أمير المؤمنين. يقال: دعوتُ زيداً دعاءً، إذا ناديته ودعوته زيداً إذا سمّيته به

(الفائق ١: ٤٢٧)

المَدينيّ: في حديث عُمَير بن أفصى رضي الله عنه «ليس في الخيل داعيةٌ لعامل»، أي لا دَعوَى للمصدِّق فيه، ولا حقّ يدعو إلى قضائه، لأنّه لا تجب فيه الزّكاة.

في الحديث: «لا دِعْـوَة في الإسلام». الدِّعْوة بالكسر ادّعاء ولد الغير، كما كانوا في الجاهليّة يتبنَّون أولاد الغير، فإنّ حكم الإسلام أنّ الولد للفراش.

في كتاب هِرَقْل: «أدعوك بدعاية الإسلام» أي بدعوته، وهي كلمة الشّهادة الّتي يُدعى إليها أهل الملل الكافرة.

وفي رواية: «بداعية الإسلام» وهي بمعنى الدّعوة أيضًا، مصدر كالعافية والعاقبة.

في الحديث: «كمثل الجسد إذا اشتكى بعضه تداعى سائره بالسَّهَر والحُمَّى».

وفي حديث آخر: «تداعتْ عليكم الأمم»، يقال: تداعى عليه القوم، أي أقبلوا، وتداعت الحيطان: تساقطت أو كادت.

وفي حديث ثوبان: «يُوشك أن تداعى عليكم الأمم كما تداعى الأكَلَة على قصعتها».

في حديث ضرار بن الأزْوَر: «دَعْ داعيَ اللّبن» قال الطّحاويّ: من أخلاق العرب إذا حلبوا النّاقة أن يُبقوا في ضرعها شيئًا، فإذا احتاجوا إلى اللّبن لضيف نزل، أو لغيره حلبوا ما بقوه وإن قلّ، ثمّ خلطوا بالماء البارد، ثمّ ضربوا به ضرعها، وأدنوا منها حُوارها أو جَدْيه فتلحسه، وتدُرّ عليه من اللّبن ملء ضرعها فيصرفونه في حوائجهم.

في الحديث: «فإنّ دعوتهم تُحيط من ورائهم»، أي تحوطهم وتكنُفهم وتحفظهم، يريد أهل السّنّة دون أهل البدعة، والدّعوة: المرّة الواحدة من الدّعاء.

(١: ٦٦٠)

ابن الأثير: وفيه «ما بالُ دعْوَى الجاهليّة» هو قولهم: يا لَ فُلان، كانوا يدْعُون بعضهم بعضًا عند الأمر الحادث الشّديد.

ومنه حديث زيد بن أرقم: «فقال قوم يا للأنصار، وقال قوم يا للمهاجرين، فقال ﷺ: دعوها فإنّها مُنتنة».

ومنه الحديث: «تداعتْ عليكم الأمم» أي اجتمعوا ودعا بعضهم بعضًا.

ومنه الحديث: «ليس من رجل ادّعى إلى غير أبيه وهو يعلمه إلّا كفر»، وفي حديث آخر: «فالجنّة عليه حرام»، وفي حديث آخر: «فعليه لعنة الله»، وقد تكرّرت الأحاديث في ذلك.

والادّعاء إلى غير الأب مع العلم به حرام، فمن اعتقد إباحة ذلك كفر لمخالفة الإجماع، ومن لم يعتقد إباحته، ففي معنى كُفره وجهان:

أحدهما: أنّه أشبه فعلُه فعلَ الكفّار.

والثّاني: أنّه كافر نعمة الله والإسلام عليه، وكذلك الحديث الآخر: «فليس منّا» أي إن اعتقد جوازه خرج من الإسلام، وإن لم يعتقده فالمعنى أنّه لم يتخلّق بأخلاقنا.

ومنه حديث عليّ بن الحسين: «المُستلاط لا يرث ويُدْعَى له ويُدْعى به».

«المُسْلاط»، المُستلحَق في النسب. «و يُدْعى له» أي يُنسب إليه، فيقال فلان ابن فلان. «و يُدْعى به» أي يُكنّى، فيقال هو أبو فلان، ومع ذلك لا يرث، لأنّه ليس بولد حقيقيّ

وفيه «لولا دَعْوَة أخينا سليمان لأصبح مُوثَقًا يلعب به وِلْدان أهل المدينة». يعني الشّيطان الّذي عرض له في صلاته، وأراد بدعوة سليمان عليه السلام قوله ﴿وَ هَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي﴾ ص: ٣٥، و من جملة ملكه تسخير الشّياطين و انقيادهم له

و منه الحديث: «سأخبركم بأوّل أمري دَعْوَة أبي إبراهيم، و بشارة عيسى». دعوة إبراهيم عليه السلام قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَ ابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ﴾ البقرة: ١٢٩، و بشارة عيسى قوله ﴿وَ مُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ الصّفّ: ٦

و منه حديث مُعاذ لمّا أصابه الطّاعون، قال «ليس برِجْز و لا طاعون، و لكنّه رحمة ربّكم، و دَعْوَة نبيّكم». أراد قوله «اللّهمّ اجعل فناء أمّتي بالطّعن و الطّاعون»

و في حديث عرفة: «أكثر دعائي و دعاء الأنبياء قبلي بعرفات لا إله إلّا الله وحده لاشريك له، له الملك وله الحمد وهو على كلّ شيء قدير»

فإنّما سمّي التّهليل و التّحميد و التّمجيد دعاء، لأنّه بمنزلته في استيجاب ثواب الله و جزائه، كالحديث الآخر «إذا شغل عبدي ثناؤه عليّ عن مسألتي أعطيته أفضل ما أُعطي السّائلين». [و هما أحاديث أخرى تركتها حذرًا من التّكرار] (٢: ١٢٠)

الفَيُّوميّ: دعوتُ الله أدعوه دعاءً: ابتهلتُ إليه بالسّؤال، و رغبتُ فيما عنده من الخير

و دعوتُ زيدًا: ناديتُه و طلبتُ إقباله

و دعا المؤذّن النّاس إلى الصّلاة، فهو داعي الله، و الجمع دُعاة و داعون، مثل قاض و قُضاة و قاضون

و النّبيّ داعي الخلق إلى التّوحيد

و دعوتُ الولد زيدًا و بزيد، إذا سمّيته بهذا الاسم

و الدِّعْوة بالكسر في النّسبة، يقال دعوته بابن زيد

و الدَّعْوى و الدَّعاوة بالفتح، و الادّعاء مثل ذلك

[و عن الكسائيّ: لي في القوم دِعْوة بالكسر، أي قرابة و إخاء

و الدَّعْوة بالفتح في الطّعام، اسم من دعوتُ النّاس، إذا طلبتهم ليأكلوا عندك

يقال نحن في دعوة فلان و مَدْعاته و دُعائه بمعنًى. قال أبو عُبَيْد و هذا كلام أكثر العرب إلّا عديّ الرّباب فإنّهم يعكسون، و يجعلون الفتح في النّسب و الكسر في الطّعام

و دعوى فلان كذا، أي قوله

و ادّعيتُ الشّيء: تمنّيته، و ادّعيته طلبته لنفسي، و الاسم الدّعوى

قال ابن فارس: الدَّعْوة: المرّة، و بعض العرب يؤنّثها بالألف، فيقول الدّعوى

و قد يتضمّن الادّعاء معنى الإخبار، فتدخل الباء جوازًا، يقال فلان يدّعي بكرم فعاله، أي يُخبر بذلك

عن نفسه.

و جمع الدّعوى: الدّعاوي، بكسر الواو وفتحها. قال بعضهم: الفتح أولى، لأنّ العرب آثرت التّخفيف ففتحت، وحافظت على ألف التّأنيث الّتي بني عليها المفرد، وبه يشعر كلام أبي العبّاس أحمد بن ولّاد، وقطه: وما كان على «فُعْلى» بالضّمّ أو الفتح أو الكسر، فجمعه الغالب الأكثر «فعالى» بالفتح، وقد يكسرون اللّام في كثير منه.

وقال بعضهم: الكسر أولى، وهو المفهوم من كلام سيبويه، لأنّه ثبت أنّ ما بعد ألف الجمع لا يكون إلّا مكسورًا، وما فتح منه فمسموع لا يقاس عليه، لأنّه خارج عن القياس.

قال ابن جنّيّ: قالوا: حُبْلى وحبالَى بفتح اللّام، و الأصل حَبالٍ بالكسر، مثل دَعْوَى ودعاوٍ. وقال ابن السّكّيت: قالوا: ساعي، و الأصل ساعٍ، فقلب ثمّ فتح التّخفيف.

وقال ابن السّرّاج: وإن كانت «فِعْلى» بكسر الفاء ليس لها «أفعل» مثل دِفْرى، إذا كسّرت حذفت الزّيادة الّتي للتّأنيث، ثمّ بنيت على «فِعال» وتبدل من الياء المحذوفة ألف أيضًا، فيقال: دَفارٍ ودَفارَى، و«فَعْلى» بالفتح مثل «فِعْلى» سواء في هذا الباب، أي لاشتراكهما في الاسميّة، وكون كلّ واحدة ليس لها «أفعل»، وعلى هذا فالفتح والكسر في «الدّعاوي» سواء، ومثله الفَتْوى والفتاوى والفتاوي.

ثمّ قال ابن السّرّاج: قال يعني سيبويه: قولهم: دَفارٍ يدلّك على أنّهم جمعوا هذا الباب على «فعالٍ» إذ جاء على الأصل، ثمّ قلبوا الياء ألفًا أي للتّخفيف، لأنّ الألف أخفّ من الياء، ولعدم اللّبس لفقد «فَعالَل» بفتح اللّام.

وقال الأزهريّ: قال اليزيديّ: يقال: لي في هذا الأمر دَعْوى ودعاوى أي مطالب، وهي مضبوطة في بعض النّسخ بفتح الواو وكسرها معًا، وفي حديث: «لو أُعطي النّاس بدعاويهم». وهذا منقول وهو جار على الأصول، خال عن التّأويل، بعيد عن التّصحيف، فحسب المصير إليه، وقد قاس عليه ابن جنّيّ كما تقدّم.

و تداعى البنيان: تصدّع من جوانبه، وآذن بالانهدام والسّقوط.

و تداعى الكثيب من الرّمل: إذا هيل فانهال.

و تداعى النّاس على فلان: تألّبوا عليه.

و تداعوا بالألقاب: دعا بعضهم بعضًا بذلك.

(١١: ١٩٤)

الفيروزاباديّ: الدّعاء: الرّغبة إلى الله تعالى. دعا دُعاءً ودَعْوى. و الدّعّاءة: السّبّابة.

و هو منّي دعوة الرّجل، أي قدر ما بيني وبينه ذلك.

و لهم الدّعوة على غيرهم، أي يبدأ بهم في الدّعاء.

و تداعوا عليه: تجمّعوا.

و دعاه: ساقه.

و النّبيّ ﷺ داعي الله، ويُطلق على المؤذّن.

و الدّاعية: صريخ الخيل في الحروب.

و داعية اللّبن: بقيّته الّتي تدعو سائره. و دعا في الضّرع: أبقى فيه.

ودعاه الله بمكروه أنزله به

ودعوته زيداً وبزيد سمّيته به

وادّعى كذا: زعم أنّه له حقّاً أو باطلاً، والاسم الدّعوة والدّعاوة، ويُكسران

والدّعوة الحلف والدّعاء إلى الطّعام ويُضمّ كالمدعاة؛ وبالكسر الادّعاء في النّسب

والدّعيّ كغنيّ من تبنّيته، والمتّهم في نسبه

وادّعاه صيّره يُدعى إلى غير أبيه

والأدعيّة والأدعُوّة محركتين ما يتداعون به

والمداعاة المحاجاة

وتداعى العدوّ أقبل والحيطان تهادمت

وداعيناه هدمناه

ودواعي الدّهر صروفه

وما به دُعويّ كتُركيّ أحد

وانْدعى أجاب

دعيْتُ: لغة في دعوتُ. (٤: ٣٢٩)

الطُّرَيحيّ: وفي الحديث «لايردّ القضاء إلّا الدّعاء» قيل: أراد بالقضاء ما تخافه من نزول مكروه وتتوقّاه، وتسميته قضاء مجاز، ويراد به حقيقة القضاء. ومعنى ردّه تسهيله وتيسيره، حتّى كأنّ القضاء النّازل لم ينزل. ويؤيّده ما روي من أنّ الدّعاء ينفع ممّا نزل وممّا لم ينزل. أمّا ممّا نزل فصبره عليه وتحمّله له ورضاه به. وأمّا نفعه ممّا لم ينزل فيصرفه عنه

وفي حديث عليّ بن الحسين عليهما السلام وقد سُئل كيف الدّعوة إلى الدّين؟

فقال: «يقول أدعوك إلى الله وإلى دينه، ثمّ قال وجماعه أمران»

وفيه «نعوذ بك من الذّنوب الّتي تردّ الدّعاء» وهي كما جاءت به الرّواية عن الصّادق عليه السلام «سوء النّيّة والسّريرة، وترك التّصديق بالإجابة، والنّفاق مع الإخوان، وتأخير الصّلاة عن وقتها».

وفيه «الدّعاء هو العبادة»، أي يستحقّ أن يسمّى عبادة، لدلالته على الإقبال عليه تعالى، والإعراض عمّا سواه

ودعوت الله أدعوه دعاء: ابتهلت إليه بالسّؤال، ورغبت فيما عنده من الخير. ويقال «دعا» أي استغاث.

وفي الحديث: «أدعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة» أي كونوا وقت الدّعاء على شرائط الإجابة، من الإتيان بالمعروف، واجتناب المنهيّ، ورعاية الآداب

وفيه «لا تدعوا على أنفسكم»، أي لا تقولوا شرّاً وويلاً

وفيه: «أفضل الدّعاء الحمد لله» قيل: لأنّه سؤال لطيف يدقّ مسلكه، ولأنّ التّهليل والتّمجيد والتّحميد دعاء، لأنّه بمنزلته في استيجاب الله وجزائه

والدّعاء الّذي علّمه جبرئيل ليعقوب فردّ الله عليه ابنه هو: «يا من لا يعلم أحد كيف هو إلّا هو يا من سدّ السّماء بالهواء وكبس الأرض على الماء، واختار لنفسه أحسن الأسماء، ائتني بكذا»

وفي الحديث: «لادِعوة في الإسلام» وهي بالكسر وبالفتح عند بعض، أي لاتنسب، وهو أن تنتسب إلى غير أبيه وعشيرته، وقد كانوا يفعلونه، فنهي عنه،

وجعل الولد للفراش.

وفيه «لكلّ نبيّ دعوة مستجابة» قيل أي مجابة ألبتّة، وهو على يقين من إجابتها وقيل جميع دعوات الأنبياء مستجابة، ومعناه لكلّ نبيّ دعوة لأمّته

وفيه «أعوذ بك من دعوة المظلوم» أي من الظّلم، لأنّه يترتّب عليه دعوة المظلوم، وليس بينها وبين الله حجاب.

وفي الدّعاء «اللّهم ربّ الدّعوة التّامّة» قيل التّامة، لأنّ كلامه تعالى لانقص فيه وقيل المباركة، وتمامها فضلها وبركتها ويتمّ الكلام في «ت م م»

وفي الحديث «أنا دعوة أبي إبراهيم ﷺ»، هي قوله تعالى: ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلوٰةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾ إبراهيم ٤٠

وفيه «دعوة سليمان» وهي ﴿وَهَبْ لِي مُلْكًا لايَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي﴾ ص ٣٥

وفيه: «دعوة إبراهيم» هي: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ البقرة ١٢٩

وفيه «الطّاعون دعوة نبيّكم ﷺ» هي قوله «اللّهمّ اجعل فناء أمّتي بالطّاعون»

وقول بعضهم «هو منّي على دعوة الرّجل»، أي ذاك قدر ما بيني وبينه. ومثله «سناباد[1] من نوقان على دعوة» أي قدر سماع صوت، وربّما أريد من ذلك المبالغة في القرب

والدّعاء واحد الأدعية، وأصله دُعاوٌ، لأنّه من دعوة

ودعا المؤذّن إلى الله فهو داع والجمع: دُعاة، مثل قاض وقضاة، وقاضون.

والنّبيّ ﷺ داع الخلق إلى التوحيد.

ودَعَيتُ الشّيء، طلبتُه لنفسي، ومنه: الدّعوة في الطّعام، اسم من: دعوتُ النّاس، إذ طلبتهم ليأكلوا عندك والاسم: الدّعوى

ودعوى فلان كذا، أي قوله، والجمع الدّعاوى. بكسر الواو وفتحها وقال بعضهم. والفتح أولى، لأنّ العرب آثرت التّخفيف، وحافظت على ألف التّأنيث التي بني عليها المفرد

وفي الحديث «البيّنة على المُدّعي واليمين على المُدّعى عليه»، والمراد بـ«المُدّعي» ـ على ما يُفهم من الحديث ـ من يكون في إثبات قضيّة على غيره، ومن «المدّعى عليه» المانع من ذلك، وهو المعبّر عنه بالمُنكر

و«المَدعى»، موضع دون الرّدم في مكّة، يعبّر عنه بالمرتفع، سمّي بذلك لأنّه مَدعى الأقوام ومجتمع قبائلهم، يقال. «تداعتْ عليه الأمم من كلّ جانب»، أي اجتمعت عليه

والدّعيّ من تبنّيته، والأدعياء، جمع دعيّ، وهو من يدّعي في نسب كاذبًا ويقال. «الأدعياء» الّذين ينتسبون إلى الإسلام وينتحلون أنّهم على سنّة النّبيّ ﷺ، كأهل بدر وغيرهم.

---

(١) «سناباد» قرية بطوس، فيها قبر الإمام عليّ بن موسى الرّضا ﷺ وفي الوقت الحاضر هي مدينة كبيرة باسم «مشهد»

وقولهم: «أدعوك بداعية الإسلام» قيل: أي بدعوته، وهي كلمة الشهادة التي يُدعى إليها أهل الملل الكافرة. (١٤)

العَدْناني: تداعى الجدار، أو تداعى الجدار للسُّقوط

ويخطِّئون من يقول: تداعى جدار الحديقة للسقوط

ويقولون: إنّ الصّواب هو: تداعى جدار الحديقة وهو من المجاز، لأنّ:

١ ــ معنى تداعى: سقط، أو مال إلى السقوط، أو تصدّع من غير أن يسقط

٢ ــ ولأنّ الأساس قال في مجازه: تداعت الحيطان، وتداعيا عليهم الحيطان من جوانبها هدماها عليهم.

٣ ــ ولأنّ المُغرب قال: تداعى البنيان، وخطّأ من يقول: تداعت حوائط المقبرة إلى الخراب، وقال: إنّها عامّيّة

٤ ــ ولأنّ المصباح قال: تداعى البنيان: تصدّع من جوانبه، وآذن بالانهدام والسقوط

٥ ــ ولأنّ النّهاية والمحيط والتّاج قالوا: تداعت الحيطان: انقاضت «تهدّمت». وقال التّاج في مستدركه: تداعى الكثيب: إذا هيل فانهال.

٦ ــ ولقول المدّ ودوزي: تداعى البُنيان

٧ ــ ولقول محيط المحيط: تداعت الحيطان انقضّت وتهدّمت، أو بليت وتصدّعت من غير أن تسقط

٨ ــ ولقول المعجم الوسيط: تداعى الشّيء: تصدّع وآذن بالانهيار والسّقوط. يقال: تداعى البناء، وتداعى الحائط

ولكن:

أ ــ الصّحاح والمختار قالا: تداعت الحيطان للخراب، أي تهادمت.

ب ــ وقال اللّسان: تداعى البناء والحائط للخراب، إذا تكسّر وآذن بانهدام

ج ــ ونقل التّاج ما جاء في الصّحاح

د ــ وقال دوزي أيضًا: تداعت الحيطان للخراب.

هـ ــ وأيّد مؤلّف «أخطاؤنا في الصّحف والدّواوين» ما قاله النّاس.

إذن قُلْ:

١ ــ تداعى الجدار «وهو ما أُوثره رغبة في الاختصار»

٢ ــ تداعى الجدار للسّقوط

الدِّعاوة والدُّعاوة:

ويخطِّئون من يسمّي الدّعوة إلى فكرة أو مذهب دعاية له، ويرون أنّ الصّواب هو: دِعاوة أو دُعاوة ــ بفتح الدّال أعلى ــ لأنّ الفعل «دعا» واويّ، وهم ليسوا على حقّ، وإن كان الوسيط يقول: الدّعاية الدّعوة إلى مذهب أو رأي بالكتابة، أو بالخطابة ونحوهما، «مُحدثة»

ويقول المتن: الدُّعاوة: مصدر، وهي نشر الدّعوة إلى شيء، وهي الدِّعاية أيضًا، وهذه اشتهرت كثيرًا عند المتأخّرين أهل العصر. وكلا المعجمين لا يذكر موافقة مَجمَع اللّغة العربيّة بالقاهرة، ومجمع دمشق،

اللّذين أصدراهما على ذلك. لذا أقترح على مجامع الموافقة على استعمال الدِّعاية و الدِّعاوة كلتيهما، بمعنى الدّعوة إلى رأي أو مذهب، لكي لا تتهاوى وزارات الدِّعاية في البلاد العربيّة لغويًّا، و لأنّ العرب جميعًا لا يعرفون إلّا الدِّعاية (٢٢٣).

دعاه إلى النّزول و للنّزول:

و يخطّئون من يقولون: دعاه للنّزول، و يقولون إنّ الصّواب هو دعاه إلى النّزول، اعتمادًا على ما جاء في الآية ٤٦، من سورة الأحزاب: ﴿وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ﴾ واعتمادًا على ما جاء في الحديث: «لو دُعيتُ إلى ما دُعي إليه يوسف ﷺ لأجبتُ» يريد حين دُعي للخروج من الحبس فلم يخرج، و قال: ﴿ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَسْأَلْهُ﴾ يوسف ٥٠، يصفه ﷺ بالصّبر و الثّبات أي لو كنت مكانه لخرجت، و لم ألبث.

هذا هو رأي جُلّ المعاجم. أمّا النّحاة فإنّهم استشهدوا بقوله تعالى في الآية ٥ من سورة الزّلزلة: ﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا﴾، أي أوحى إليها، مع أنّ الفعل ﴿أَوْحَى﴾ جاء ماضيًا أو مضارعًا ٦٥ مرّة، متلوًّا بحرف الجرّ «إلى»، و لم يأت متلوًّا باللام إلّا مرّة واحدة.

و يستشهد النّحاة أيضًا بقوله تعالى في الآية ٣٨، من سورة يس: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا﴾، أي تجري إلى مستقرّ لها، و يستشهدون أيضًا بقوله جلّ شأنه في الآية ٢٨، من سورة الأنعام: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾، أي لعادوا إلى ما نُهوا عنه.

و قد جاء في لسان العرب الجزء ١٧، الصّفحة ٣١٢، و في الصّحاح عند حرف الجرّ «من» يقولون في القسم: من ربّي ما فعلتُ، فـ«من» حرف جرّ وُضع موضع الباء هاهنا، لأنّ حروف الجرّ ينوب بعضها عن بعض إذا لم يلتبس المعنى.

و أنا أوثر مع ذلك كلّه وضع حروف الجرّ كما وردت في المعاجم، مراعاةً للدّقّة، دون أن أخطّئ من يُنيب بعضها عن بعض، إذا لم يلتبس المعنى.

(معجم الأخطاء الشّائعة ٨٩)

مجمعُ اللُّغة: ١ـ دعاه يدعوه دُعاءً: ناداه و طلبه

و دعا الثُّبور: ذكره متفجّعًا و قال: واثُبوراه، كأنّما يناديه

٢ـ دعا الله يدعوه دعاءً: سأله كشف ضُرّ أو سوق نفع

يقال: دعا الكافر إلهه: سأله ذلك.

٣ـ دعاه: عبده

٤ـ دعاه: استعانه و استغاث به

٥ـ دعا بالشّيء: طلب إحضاره.

٦ـ دعاه إلى الشّيء و للشّيء: حثّه عليه و دعاه إلى الله: أي إلى عبادته

٧ـ دعاه إلى غيره و لغيره: نسبه و عزاه

٨ـ دعاه كذا أو بكذا: سمّاه به (١ ٣٩٢)

محمّد إسماعيل إبراهيم دعاه: ناداه، استعانه و دعاه إلى الأمر: ساقه إليه و دعاه فلانًا أو بفلان: سمّاه.

ودعا له دُعاءً رجا له الخير

ودعا عليه: طلب له الشّرّ. ودعا إليه: طلب إليه

وادّعى الشّيء: زعم أنّه له، حقًّا أو باطلًا

والدّعاء: مصدر دعا، والجمع: أدعية. والدّعوة الدّعاء إلى أمر يطلب تحقيقه

والدّاعي: من يَدْعُو النّاس إلى دين أو مذهب

والدَّعِيُّ: المتبنّى أو المتّهم في نسبه، والجمع أدعياء. ﴿دَعَوْا لِلرَّحْمٰنِ وَلَدًا﴾ سبحانه تعالى ولدًا

ويَدْعُونَ ثُبُورًا: يتمنّى هلاكًا

و ﴿ادْعُونِي اَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ المؤمن: ٦٠: أعبدوني عبادة خالصة لي، فالصّلاة سمّيت دعاء

(١٨٧)

محمود شيت: أ ـ دَعْوَةُ المكلّفين: استدعاؤهم للخدمة العسكريّة

ب ـ تَدَعَّى الجيش: اجتمع للحرب

ج ـ الدِّعاية العسكريّة: رفع معنويّة الجيش وزعزعة معنويّات العدوّ

د ـ المُدَّعي: طالب الحقّ، والمُدَّعى عليه: من عليه الحقّ

هـ ـ الدَّعْوى: القضيّة أمام المحكمة العسكريّة

(١: ٢٤٤)

الْمُصْطَفَوِيّ: والتّحقيق أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة: هو طلب شيء لأن يتوجّه إليه أو يرغب إليه أو يسير إليه، وهي كلّ مورد بحسبه. وهذا المعنى قريب من النّدب، ويُعبّر عنه بالتّركيّة بكلمة «چاغرماق»، وبالفارسيّة بكلمة «دعوت كردن و خواندن».

ومفهوم النّداء فيه جهة المخاطبة فقط، وهو مطلق الصّياح به، وهو مقدّم على الدّعاء، كما أنّ القصد والإرادة قبل النّداء.

وأمّا مفاهيم الاستغاثة، الاستحضار، الابتهال، الرّغبة، وأمثالها، فمن لوازم الأصل، كلّ منها في مورد من موارده.

والدَّعْوة باعتبار كونها صيغة مرّة تدلّ على دعاء مخصوص، إمّا من جهة كونها مرّة، وإمّا من جهة تعيّنه ولو نوعًا ﴿نُجِبْ دَعْوَتَكَ وَنَتَّبِعِ الرُّسُلَ﴾ إبراهيم: ٤٤، ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ الدّاعِ اِذا دَعانِ﴾ البقرة: ١٨٦، ﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ﴾ الرّعد: ١٤.

وأمّا الدّعاء فهو مطلق مفهوم طلب الميل والتّوجّه ﴿اِنَّكَ سَميعُ الدُّعاءِ﴾ آل عمران: ٣٨، ﴿وَ ما دُعاءُ الْكافِرينَ﴾ الرّعد: ١٤، ﴿لا تَجْعَلُوا دُعاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ﴾ النّور: ٦٣.

ثمّ إنّ حرف العلّة يسقط بالتقاء السّاكنين، أو بالجازم بعد إسقاط الضّمّة على الواو، كما في: يدعُون، تدعُون، داعٍ، لم يدعُ ﴿اُولٰئِكَ يَدْعُونَ اِلَى النّارِ﴾ البقرة: ٢٢١، ﴿اِنَّ الَّذينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ﴾ الأعراف: ١٩٤، ﴿اُجِيبُ دَعْوَةَ الدّاعِ﴾ البقرة: ١٨٦، ﴿اُدْعُ اِلى سَبيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ﴾ النّحل: ١٢٥، ﴿فَلا تَدْعُ مَعَ اللّٰهِ﴾ الشّعراء: ٢١٣.

وأمّا في ﴿اَجيبُوا داعِيَ اللّٰهِ﴾ الأحقاف: ٣١، ﴿وَ داعِيًا اِلَى اللّٰهِ﴾ الأحزاب: ٤٦، ﴿يَتَّبِعُونَ الدّاعِيَ﴾ طه: ١٠٨، فلأنّ الواو بمناسبة كسرة

ما قبلها قُلبت ياء، والتّنوين في الأُولى والثّالثة بسبب الإضافة وللام حُذفت، وثانتا بين الفتحة لخفّتها لا تسقط.

وأمّا الدَّعْوَى فهو اسم مصدر من الدّعاء أو من الادّعاء ـ كما في «التّهذيب» ـ بمعنى ما يتحصّل من الدّعاء وما يحصل من المصدر ﴿دَعْوٰيهُمْ فيها سُبْحانَكَ... وَآخِرُ دَعْوٰيهُمْ اَنِ الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعالَمينَ﴾ يونس: ١٠، أي ما يتراءى ويتحصّل من دعائهم هو ذلك القول.

والادّعاء «افتعال» يدلّ على مطاوعة واختيار في العمل ﴿وَلَكُمْ فيها ما تَدَّعُونَ﴾ فصّلت: ٣١، ﴿وَلَهُمْ ما يَدَّعُونَ﴾ يس: ٥٧، ﴿هذَا الَّذى كُنْتُمْ بِهِ تَدَّعُونَ﴾ الملك: ٢٧، أي ما تختارون دعوته.

وأمّا الأدعياء فهو جمع الدّعيّ وهو من جعلته ابنًا ودعوته بالابنيّة ﴿وَما جَعَلَ اَدْعِياءَكُمْ اَبْناءَكُمْ﴾ الأحزاب: ٤، ﴿فى اَزْواجِ اَدْعِيائِهِمْ﴾ الأحزاب: ٣٧، أي الّذين دعوتهم بعنوان البنوّة وسمّيتهم أبناء لك (٣: ٢١٧).

النُّصوص التّفسيريّة

دعَ

١ ـ ﴿هُنالِكَ دَعا زَكَرِيّا رَبَّهُ قالَ رَبِّ هَبْ لى مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً اِنَّكَ سَميعُ الدُّعاءِ﴾ آل عمران: ٣٨

ابن عبّاس: فلمّا رأى ذلك زكريّا، يعني فاكهة الصّيف في الشّتاء، وفاكهة الشّتاء في الصّيف عند مريم، قال: إنّ الّذي يأتي بهذا مريم في غير زمانه قادر أن يرزقني ولدًا، قال الله عزّ وجلّ: ﴿هُنالِكَ دَعا زَكَرِيّا رَبَّهُ﴾، فذلك حين دعا. (الطّبريّ ٣: ٢٤٧)

نحوه السُّدّيّ. (الطّبريّ ٣: ٢٤٧)

الجُبّائيّ: إنّ الله تعالى كان أذن له في المسألة، وجعل وقته الّذي أذن له فيه الوقت الّذي رأى فيه المعجز الظّاهر، فلذلك دعا. (الطّوسيّ ٢: ٤٤٩)

الطّبريّ: وأمّا قوله: ﴿هُنالِكَ دَعا زَكَرِيّا رَبَّهُ﴾ فمعناها: عند ذلك، أي عند رؤية زكريّا ما رأى عند مريم من رزق الله الّذي رزقها، وفضله الّذي آتاها من غير تسبّب أحد من الآدميّين في ذلك لها، ومعاينته عندها الثّمرة الرّطبة الّتي لا تكون في حين رؤيته إيّاها عندها في الأرض، طمع بالولد، مع كبر سنّه، من المرأة العاقر، فرجا أن يرزقه الله منها الولد، مع الحال الّتي هما بها، كما رزق مريم على تخلّيها من النّاس ما رزقها من ثمرة الصّيف في الشّتاء وثمرة الشّتاء في الصّيف، وإن لم يكن مثله ممّا جرت بوجوده في مثل ذلك الحين العادات في الأرض، بل المعروف في النّاس غير ذلك، كما أنّ ولادة العاقر غير الأمر الجارية به العادات في النّاس، فرغب إلى الله جلّ ثناؤه في الولد، وسأله ذرّيّة طيّبة. (٣: ٢٤٧)

الزّجّاج: المعنى عند ذلك دعا زكريّا ربّه، أي عند ما صادف من أمر مريم، ثمّ سأل الله أن يرزقه ذرّيّة طيّبة. (١: ٤٠٤)

الماورديّ: اختلف في سبب دعائه على قولين: أحدهما: أنّ الله تعالى أذن له في المسألة، لأنّ سؤال ما خالف العادة يُمنع منه إلّا عن إذن لتكون الإجابة

إعجازًا.

و الثّاني: أنّه لمّا رأى فاكهة الصّيف في الشّتاء، و فاكهة الشّتاء في الصّيف، طمع في رزق الولد من عاقر. (١: ٣٨٩)

الطُّوسيّ: و معنى الآية: عند ذلك الّذي رأى من فاكهة الصّيف في الشّتاء، و فاكهة الشّتاء في الصّيف، على خلاف ما جرت به العادة، طمع في رزق الولد من العاقر على خلاف مجرى العادة، فسأل ذلك. و زكريّا ﷺ و إن كان عالمًا بأنّه تعالى يقدر على خلق الولد من العاقر و إن لم تجر به العادة، فإنّه كان يجوز ألّا يفعل ذلك لبعض التّدبير، فلمّا رأى خرق العادة بخلق الفاكهة في غير وقتها، قوي ظنّه أنّه يفعل ذلك إذا اقتضت المصلحة، و قوي في نفسه ما كان علمه، كما أنّ إبراهيم و إن كان عالمًا بأنّه تعالى يقدر على إحياء الميّت سأل ذلك مشاهدة، لتأكّد معرفته، و تزول عنه خواطره. (٢: ٤٤٨)

القُشيريّ: أي لمّا رأى كرامة الله سبحانه معها ازداد يقينًا على يقين، و رجاءً على رجاء، فسأل الولد على كبر سنّه، و إجابته إلى ذلك كان نقضًا للعادة.

و يقال: إنّ زكريّا ﷺ سأل الولد ليكون عونًا له على الطّاعة، و وارثًا من نسله في النّبوّة، ليكون قائمًا بحقّ الله، فلذلك استحقّ الإجابة، فإنّ السّؤال إذا كان لحقّ الحقّ، لا لحظّ النّفس لا يكون له الرّدّ. (١: ٢٥١)

البَغَويّ: دخل المحراب و غلّق الأبواب و ناجى ربّه. (١: ٤٣٥)

الزّمَخْشَريّ: لمّا رأى حال مريم في كرامتها على الله و منزلتها، رغب في أن يكون له من «إيشاع» ولد مثل ولد أختها «حنّة» في النّجابة و الكرامة على الله و إن كانت عاقرًا عجوزًا فقد كانت أختها كذلك.

و قيل: لمّا رأى الفاكهة في غير وقتها، انتبه على جواز ولادة العاقر. (١: ٤٢٧)

ابن عطيّة: و معنى هذه الآية: أنّ في الوقت الّذي رأى زكريّا رزق الله لمريم و مكانتها منه و فكّر في أنّها جاءت أُمّها بعد أن أسنّت، و أنّ الله تقبّلها و جعلها من الصّالحات، تحرّك أمله لطلب الولد، و قوي رجاؤه، و ذلك منه على حال سنّ و وهن عظم و اشتعال شيب. (١: ٤٢٧)

الطَّبْرِسيّ: أي طمع في رزق الولد من العاقر، على خلاف مجرى العادة، فسأل ذلك. (١: ٤٣٨)

الفخر الرّازيّ: اعلم أنّ قوله ﴿هُنَالِكَ دَعَا...﴾ يقتضي أنّه دعا بهذا الدّعاء عند أمر عرفه في ذلك الوقت له تعلّق بهذا الدّعاء، و قد اختلفوا فيه:

و الجمهور الأعظم من العلماء المحقّقين و المفسّرين قالوا: هو أنّ زكريّا ﷺ رأى عند مريم من فاكهة الصّيف في الشّتاء، و من فاكهة الشّتاء في الصّيف، فلمّا رأى خوارق العادات عندها، طمع في أن يخرقها الله تعالى في حقّه أيضًا، فيرزقه الولد من الزّوجة الشّيخة العاقر.

و القول الثّاني، و هو قول المعتزلة الّذين ينكرون كرامات الأولياء، و إرهاصات الأنبياء، قالوا: إنّ زكريّا ﷺ لمّا رأى آثار الصّلاح و العفاف و التّقوى مجتمعة في حقّ مريم ﷺ اشتهى الولد و تمنّاه، فدعا

عند ذلك.

واعلم أنّ القول الأوّل أولى؛ وذلك لأنّ حصول الزّهد والعفاف والسّيرة المرضيّة لايدلّ على انخراق العادات، فرؤية ذلك لايحمل الإنسان على طلب ما يخرق العادة، وأمّا رؤية ما يخرق العادة قد يطمعه في أن يطلب أيضًا فعلًا خارقًا للعادة، ومعلوم أنّ حدوث الولد من الشّيخ الهرم، والزّوجة العاقر من خوارق العادات، فكان حمل الكلام على هذا الوجه أولى.

فإن قيل: إن قلتم: إنّ زكريّا ﷺ ما كان يعلم قدرة الله تعالى على خرق العادات إلّا عندما شاهد تلك الكرامات عند مريم ﷺ، كان في هذا نسبة الشّكّ في قدرة الله تعالى إلى زكريّا ﷺ.

وإن قلنا: إنّه كان عالمًا بقدرة الله على ذلك، لم تكن مشاهدة تلك الأشياء سببًا لزيادة علمه بقدرة الله تعالى، فلم يكن لمشاهدة تلك الكرامات أثر في ذلك، فلا يبقى لقوله: هنالك أثر.

والجواب: أنّه كان قبل ذلك عالمًا بالجواز، فأمّا أنّه هل يقع أم لا فلم يكن عالمًا به، فلمّا شاهد علم أنّه إذا وقع كرامة لوليّ، فبأن يجوز وقوع معجزة لنبيّ كان أولى، فلاجرم قوي طمعه عند مشاهدة تلك الكرامات.

المسألة الثّالثة: إنّ دعاء الأنبياء والرّسل عليهم الصّلاة والسّلام لايكون إلّا بعد الإذن، لاحتمال أن لاتكون الإجابة مصلحة، فحينئذ تصير دعوته مردودة، وذلك نقصان في منصب الأنبياء عليهم الصّلاة والسّلام، هكذا قاله المتكلّمون.

وعندي فيه بحث، وذلك لأنّه تعالى لـمّا أذن في الدّعاء مطلقًا، وبيّن أنّه تارةً يُجيب وأخرى لايُجيب، فللرّسول أن يدعو كلّما شاء وأراد ممّا لايكون معصية، ثمّ إنّه تعالى تارةً يُجيب وأخرى لايُجيب، وذلك لايكون نقصانًا بمنصب الأنبياء عليهم الصّلاة والسّلام لأنّهم على باب رحمة الله تعالى سائلون، فإن أجابهم فبفضله وإحسانه وإن لم يُجبهم فمن المخلوق حتّى يكون له منصب على باب الخالق. (٨: ٣٤)

القرطبيّ: ﴿هُنَالِكَ﴾ في موضع نصب، لأنّه ظرف يُستعمل للزّمان والمكان، وأصله للمكان. وقال المفضّل بن سلمة: «هُنَالِكَ» في الزّمان، و«هناك» في المكان، وقد يجعل هذا مكان هذا. (٤: ٧٢)

أبوحيّان: أصل ﴿هُنَالِكَ﴾ أن يكون إشارة للمكان، وقد يستعمل للزّمان، وقيل: بهما في هذه الآية، أي في ذلك المكان دعا زكريّا، أو في ذلك الوقت لـمّا رأى هذا الخارق العظيم لمريم، وأنّها ممّن اصطفاها الله، ارتاح إلى طلب الولد واحتاج إليه لكبر سنّه، ولأن يرث منه ومن آل يعقوب، كما قصّه تعالى في «سورة مريم». ولم يمنعه من طلب كون امرأته عاقرًا، إذ رأى من حال مريم أمرًا خارجًا عن العادة، فلا يبعد أن يرزقه الله ولدًا مع كون امرأته كانت عاقرًا، إذ كانت «حنّة» قد رُزقت مريم بعد ما أيست من الولد.

وانتصاب ﴿هُنَالِكَ﴾ بقوله: ﴿دَعَا﴾، ووقع في تفسير السّجاونديّ: أنّ «هناك» في المكان، و«هنالك» في الزّمان، وهو وَهْم، بل الأصل أن يكون للمكان

سواء اتّصلت به اللّام والكاف أو الكاف فقط، أو لم يتّصلا. وقد يتجوّز بها عن المكان إلى الزّمان، كما أنّ أصل «عند» أن يكون للمكان ثمّ يتجوّز بها للزّمان، كما تقول: آتيك عند طلوع الشّمس.

وفي اللّام في ﴿هُنَالِكَ﴾ دلالة على بُعد المسافة بين الدّعاء والإجابة، فإنّه نقل المفسّرون أنّه كان بين دعائه وإجابته أربعون سنة.

وقيل: دخلت اللّام لبُعد منال هذا الأمر، لكونه خارقًا للعادة، كما أدخل اللّام في قوله ﴿ذٰلِكَ الْكِتَابُ﴾ البقرة: ٢، لبُعد مناله وعظم ارتفاعه وشرفه.

وقال الماتريديّ: كانت نفسه تُحدّثه بأن يهب الله له ولدًا يبقى به الذّكر إلى يوم القيامة، لكنّه لم يكن يدعو مراعاة للأدب؛ إذ الأدب أن لا يدعو المرء إلّا فيما هو معتاد موجود، وإن كان الله قادرًا على كلّ شيء، فلمّا رأى عندها ما هو ناقض للعادة، حمله ذلك على الدّعاء في طلب الولد غير المعتاد. انتهى. وقوله: كانت تحدّثه نفسه بذلك، يحتاج إلى نقل؛ وفي قوله ﴿هُنَالِكَ دَعَا﴾ دلالة على أن يتوخّى العبد بدعائه الأمكنة المباركة والأزمنة المشرّفة. (٢: ٤٤٤)

أبو السُّعود: ﴿هُنَالِكَ﴾ كلام مستأنف وقصّة مستقلّة سيقت في تضاعيف حكاية مريم، لما بينهما من قوّة الارتباط وشدّة الاشتباك، مع ما في إيرادها من تقرير ما سيقت له حكايتها من بيان اصطفاء آل عمران، فإنّ فضائل بعض الأقرباء أدلّة على فضائل الآخرين. و«هنا» ظرف مكان، و«اللّام» للدّلالة على البُعد، و«الكاف» للخطاب، أي في ذلك المكان حيث هو قاعد عند مريم في المحراب، أو في ذلك الوقت إذ يُستعار «هنا» و«ثمّة» و«حيث» للزّمان ﴿دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ﴾ لمّا رأى كرامة مريم على الله ومنزلتها منه تعالى، رغب في أن يكون له من «إيشاع» ولد مثل ولد «حنّة» في النّجابة والكرامة على الله تعالى، وإن كانت عاقرًا عجوزًا فقد كانت «حنّة» كذلك.

وقيل: لمّا رأى الفواكه في غير إبّانها تنبّه لجواز ولادة العجوز العاقر من الشّيخ الفاني، فأقبل بالدّعاء من غير تأخير، كما يُنبئ عنه تقديم الظّرف على الفعل، لا على معنى أنّ ذلك كان هو الموجب للإقبال على الدّعاء فقط، بل كان جزءًا أخيرًا من العلّة التّامّة التي من جملتها كبر سنّه عليه الصّلاة والسّلام، وضعف قواه، وخوف مواليه، حسبما فُصّل في «سورة مريم». (١: ٣٦٣)

الآلوسيّ: قصّة مستقلّة سيقت في أثناء قصّة مريم، لكمال الارتباط مع ما في إيرادها من تقرير ما سيقت له. و«هنا» ظرف مكان، و«اللّام» للبُعد، و«الكاف» للخطاب، أي في ذلك المكان حيث هو قاعد عند مريم في المحراب. وهي ظرف ملازم للظّرفيّة وقد تُجَرّ بـ«من» و«إلى». وجُوّز أن يراد بها الزّمان مجازًا، فإنّ «هنا» و«ثَمّ» و«حيث» كثيرًا ما تستعار له. وهي متعلّقة بـ﴿دَعَا﴾، وتقديم الظّرف للإيذان بأنّه أقبل على الدّعاء من غير تأخير.

وقال الزّجّاج: إنّ (هنا) هنا مستعارة للجهة والحال، أي من تلك الحال دعا زكريّا، كما تقول: من

هاهنا قلت كذا، ومن هنالك حدث كذا، أي من ذلك الوجه وتلك الجهة [إلى أن قال:]

قام زكريّا فاغتسل ثمّ ابتهل في الدّعاء إلى الله تعالى. وقيل: أطمعه في الولد فدعا مع أنّه كان شيخًا فانيًا وكانت امرأته عاقرًا، لما أنّ الحال نبّهته على جواز ولادة العاقر من الشّيخ، من وجوه:

الأوّل: ما أشار إليه الأثر من حيث إنّ الولد بمنزلة الثّمر، والعُقر بمنزلة غير أوانه.

والثّاني: أنّه لمّا رأى تقبّل أنثى مكان الذكر تنبّه، لأنّه يجوز أن يقوم الشّيخ مقام الشّابّ والعاقر مقام النّاتج.

والثّالث: أنّه لمّا رأى تقبّل الطّفل مقام الكبير للتّحرير تنبّه لذلك عليه السلام.

والرّابع: أنّه لمّا رأى تكلّم «مريم» في غير أوانه تنبّه لجواز أن تلد امرأته في غير أوانه.

والخامس: أنّه لمّا سمع من «مريم»: ﴿إِنَّ اللهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشاءُ بِغَيْرِ حِسابٍ﴾ آل عمران: ٣٧، تنبّه لجواز أن تلد من غير استعداد. ولا يخفى ما في بعض هذه الوجوه من الخدش، وعلى العلّات ليس ما رأى فقط علّة موجبة للإقبال على الدّعاء، بل كان جزءًا من العلّة التّامّة الّتي من جملتها كبر سنّه عليه السلام، وضعف قواه، وخوف مواليه، حسبما فصّل في «سورة مريم». (٣: ١٤٤)

ابن عاشور: أي في المكان، قبل أن يخرج، وقد نبّهه إلى الدّعاء مشاهدة خوارق العادة مع قول مريم: ﴿إِنَّ اللهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشاءُ بِغَيْرِ حِسابٍ﴾ آل عمران: ٣٧. والحكمة ضالّة المؤمن، وأهل النّفوس الزّكيّة معتبرون بما يرون ويسمعون، فلذلك عمد إلى الدّعاء بطلب الولد في غير إبّانه، وقد كان في حسرة من عدم الولد، كما حكى الله عنه في «سورة مريم». وأيضًا فقد كان حينئذ في مكان شهد فيه فضلًا إلهيًّا، ولم يزل أهل الخير يتوخّون الأمكنة بما حدث فيها من خير، والأزمنة الصّالحة كذلك، وما هي إلّا كالذّوات الصّالحة في أنّها محالّ تجلّيات رضا الله. (٣: ٩٠)

الطّباطبائيّ: ﴿هُنالِكَ دَعا﴾ يدلّ على أنّ زكريّا تلقّى وجود هذا الرّزق عندها كرامة إلهيّة خارقة، فلأجله ذلك سأل الله أن يهب له من لدنه ذرّيّة طيّبة، فقد كان الرّزق رزقًا يدلّ بوجوده على كونه كرامة من الله سبحانه لمريم الطّاهرة، وممّا يشعر بذلك قوله تعالى: ﴿قالَ يا مَرْيَمُ...﴾ على ما سيجيء من البيان.

وقوله: ﴿قالَ يا مَرْيَمُ أَنّى لَكِ...﴾ آل عمران: ٣٧، فصّل الكلام من غير أن يعطف على قوله: ﴿وَجَدَ عِنْدَها رِزْقًا﴾ يدلّ على أنّه عليه السلام إنّما قال لها ذلك مرّة واحدة، فأجابت بما قنع به، واستيقن أنّ ذلك كرامة لها، وهنالك دعا وسأل ربّه ذرّيّة طيّبة. (٣: ١٧٥)

عبد الكريم الخطيب: ﴿هُنالِكَ﴾ أي هذا المقام الكريم، الّذي شهد فيه زكريّا ما شهد من آيات ربّه السّارية على «مريم» بالنّفحات والرّحمات. وفي هذا الموقف الّذي اشتمل فيه كيان زكريّا كلّه بأشواق التّطلّعات إلى السّماء، وأحاسيس التّداني والقرب، هنالك استشعر زكريّا قربه من ربّه، ودنوّه من رحمته،

فصرخ بين يديه داعيًا بطلب الولد، الّذي حرمه حتّى بلغ من الكبر عتيًّا، وكانت امرأته مع ذلك عاقرًا.

كان زكريّا فيما شهد من أفضال الله على «مريم» أمام معجزات خارقات لمألوف الحياة، وما يخضع له النّاس من سننها، فاهتبلها فرصة يأخذ فيها بنصيبه من فواضل غيوث رحمة الله، فطلب هذا المطلب الجاري على غير المألوف، وقد استجاب الله لزكريّا ما طلب، فوهب له «يحيى» ﴿مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ آل عمران: ٣٩.

ومن هذا نعلم أنّه بقدر ما يكون في كيان الإنسان من إيمان بالله، وثقة به، وطمع في رحمته، بقدر ما يكون حظّه من القبول والاستجابة لما يدعو به ربّه.

ومن هنا كان للحال الّذي يشتمل عليه الإنسان الأثر الأوّل في قبوله واستجابة دعائه، وإنّ الّذي يدعو -وهو منقطع الصّلة بالله، أو هو جامد الشّعور بقدرة الله، أو متشكّك في سماع الله لما يدعو به، وإجابته له- إنّ مثل هذا قلّ أن يُستجاب له.

أمّا من يدعو -وهو على يقين من أنّ الله قريب منه، مطّلع على سرّه ونجواه، وأنّ بيده الخير كلّه، وأنّه على كلّ شيء قدير- إنّ من يدعو وهو على تلك الحال، فهو في معرض القبول والإجابة لامحالة، وفي هذا يقول الرّسول الكريم: «أدعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة». (٢: ٤٣٨)

فضل الله: زكريّا يدعو والله يستجيب، وكانت هذه الكرامة الرّحمانيّة، الّتي حدثت لمريم في بيت زكريّا، دليلًا واضحًا على أنّ الله يرعاها بعنايته وبرحمته، فهذه أجواء الرّحمة تطوف في البيت، والفرصة سانحة أمام الحاجة الملحّة الّتي كان يعانيها زكريّا، ويريد أن يدعو الله فيها، ولكنّه -في ما يبدو- لايجد الأمل الكبير باستجابة الدّعاء، وهي الذّرّيّة الطّيّبة ﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ﴾ وهو يشعر أنّ الإجابة قريبة منه لتحقّق له حلمه الكبير الّذي يكفل له الامتداد الذّاتيّ والرّساليّ في خطّ الحياة الطّويل، فإنّ الولد يمثّل امتداد الظّلّ لأبيه.

وكان يفكّر -كما فكّرت امرأة عمران- بالذّرّيّة الطّيّبة الّتي تملأ الحياة خيرًا وبركة وهُدًى ونورًا ومحبّة وسلامًا، ولم يفكّر -كما يفكّر كثير من النّاس- بالذّرّيّة الّتي تمثّل حاجة ذاتيّة تملأ فراغ الإنسان العاطفيّ وتحقّق له زهو الامتداد والكثرة من دون هدف كبير على مستوى الحياة. ﴿قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ واستجاب الله له دعاءه كأفضل ما تكون الاستجابة، وأراد أن يبشّره بذلك في جوّ من الإعزاز والتّكريم، فأرسل إليه الملائكة لتزفّ إليه البشارة بالوليد المنتظر الّذي أراد الله له أن يكون في المستوى العظيم في الطّهارة والنّقاوة الرّساليّة، والرّوحيّة المتحرّكة في خطّ النّبوّة. (٥: ٣٥٣)

مكارم الشّيرازيّ: بما إنّ زوجة زكريّا وأمّ مريم كانتا أختين، وكانتا عاقرين، وعندما رُزقت أمّ مريم بلطف من الله هذه الذّرّيّة الصّالحة، ورأى زكريّا خصائصها العجيبة، تمنّى أن يُرزق هو أيضًا ذرّيّة صالحة وطاهرة ونقيّة مثل «مريم» بحيث تكون آية على عظمة الله وتوحيده، وعلى الرّغم من كبر سنّ

زكريّا وزوجته، وبُعدهما من النّاحية الطّبيعيّة عن أن يرزقا طفلًا. فإنّ حبّ الله ومشاهدة الفواكه الطّريّة في غير وقتها في محراب عبده «مريم»، أرجعا قلبه أملًا بإمكان حصوله في فصل شيخوخته على ثمرة الأبوّة، لذلك راح يتضرّع إلى الله ﴿قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾، ولم يمض وقت طويل حتّى أجاب الله دعاء زكريّا (٢: ٣٥٦)

٢- ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُوا إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ﴾ الزّمر: ٨

لاحظ: ن و ب: «مُنيبًا» و: ن س ي: «نسي».

٣- ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ فصّلت: ٣٣

ابن عبّاس: هو رسول الله ﷺ دعا إلى الإسلام. (الزّمخشريّ ٣: ٤٥٣)

مُجاهِد: أنّهم مؤمنون دعوا إلى الله. (الماورديّ ٥: ١٨١)

الحسَن: هذا حبيب الله، هذا وليّ الله، هذا صفوة الله، هذا خيرة الله، هذا أحبّ الخلق إلى الله، أجاب الله في دعوته، ودعا النّاس إلى ما أجاب الله فيه من دعوته، وعمل صالحًا في إجابته، وقال: إنّني من المسلمين، فهذا خليفة الله. (الطّبريّ ١١: ١٠٩)

أنّه رسول الله ﷺ. (الماورديّ ٥: ١٨١)

قَتادَة: هذا عبد صدّق قوله عمله، وموجه مخرجه، وسرّه علانيته، وشاهده مغيبه، وإنّ المنافق عبد خالف قوله عمله، ومولجه مخرجه، وسرّه علانيته، وشاهده مغيبه. (الطّبريّ ١١: ١١٠)

السُّدّيّ: محمّد ﷺ حين دعا إلى الإسلام. (الطّبريّ ١١: ١١٠)

ابن زَيْد: هذا رسول الله ﷺ. (الطّبريّ ١١: ١١٠)

الطّبَريّ: يقول تعالى ذكره: ومن أحسن أيّها النّاس قولًا، ممّن قال: ربّنا الله ثمّ استقام على الإيمان به، والانتهاء إلى أمره ونهيه، ودعا عباد الله إلى ما قال، وعمل به من ذلك.

واختلف أهل العلم في الّذي أريد بهذه الصّفة من النّاس، فقال بعضهم: عني بها نبيّ الله ﷺ.

وقال آخرون: عني به المؤذّن.

عن قيس بن أبي حازم، في قول الله ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ﴾ قال: المؤذّن. (١١: ١١٠)

ابن عطيّة: ابتداء توصية محمّد ﷺ وهو لفظ يعمّ كلّ من دعا قديمًا وحديثًا إلى الله تعالى، وإلى طاعته من الأنبياء والمؤمنين. والمعنى: لا أحد أحسن قولًا ممّن هذه حاله. وإلى العموم ذهب الحسن ومقاتل وجماعة، وبيّن أنّ حالة محمّد ﷺ كانت كذلك مبرّزة و[إلى] تخصيصه بالآية ذهب السُّدّيّ وابن زيد وابن سيرين. وقال قيس بن أبي حازم وعائشة أمّ المؤمنين وعكرمة: نزلت هذه الآية في المؤذّنين. (٥: ١٥)

الطّبْرِسيّ: وهذا الدّاعي هو رسول الله ﷺ عن الحسن وابن زيد والسُّدّيّ، وقيل: هو وجميع الأئمّة

هذا هو الظّاهر وفي الأصل (إلى تخصيصه) بدون الواو

الدّعوة الخلق إلى الحقّ، عن مُقاتِل وجماعة من المفسّرين. وقيل: هم المؤذّنون، عن عائشة وعكرمة.

وفي هذه الآية ردّ على من قال: أنا مؤمن إن شاء الله، لأنّه مَدَحَ من قال: ﴿إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ فصّلت: ٣٣، من غير أن يقرنه بالمشيئة. وفي هذه الآية دلالة على أنّ الدّعاء إلى الدّين من أعظم الطّاعات، وأجلّ الواجبات. وفيها دلالة على أنّ الدّاعي يجب أن يكون عاملًا بعلمه، ليكون النّاس إلى القبول منه أقرب، وبه أسكن. (٥١ ١٣)

الفخر الرّازيّ: المسألة الثّانية: من النّاس من قال: المراد من قوله: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللهِ﴾ هو الرّسول ﷺ، ومنهم من قال: هم المؤذّنون، ولكنّ الحقّ المقطوع به أنّ كلّ من دعا إلى الله بطريق من الطّرق فهو داخل فيه. وللدّعوة إلى الله مراتب:

فالمرتبة الأولى: دعوة الأنبياء عليهم السّلام، ودعوتهم راجحة على دعوة غيرهم من وجوه:

أحدها: أنّهم جمعوا بين الدّعوة بالحجّة أوّلًا، ثمّ الدّعوة بالسّيف ثانيًا، وقلّما اتّفق لغيرهم الجمع بين هذين الطّريقين.

وثانيها: أنّهم هم المبتدئون بهذه الدّعوة، وأمّا العلماء فإنّهم يبنون دعوتهم على دعوة الأنبياء، والشّارع في إحداث الأمر الشّريف على طريق الابتداء أفضل.

وثالثها: أنّ نفوسهم أقوى قوّة، وأرواحهم أصفى جوهرًا، فكانت تأثيراتها في إحياء القلوب الميّتة وإشراق الأرواح الكدرة أكمل، فكانت دعوتهم أفضل.

ورابعها: أنّ النّفوس على ثلاثة أقسام: ناقصة، وكاملة لا تقوى على تكميل النّاقصين، وكاملة تقوى على تكميل النّاقصين، فالقسم الأوّل العوامّ، والقسم الثّاني هم الأولياء، والقسم الثّالث هم الأنبياء، ولهذا السّبب قال ﷺ: «علماء أمّتي كأنبياء بني إسرائيل».

وإذا عرفت هذا فنقول: إنّ نفوس الأنبياء حصلت لها مرتبتان: الكمال في الذّات، والتّكميل للغير، فكانت قوّتهم على الدّعوة أقوى، وكانت درجاتهم أفضل وأكمل. إذا عرفت هذا فنقول: الأنبياء عليهم السّلام لهم صفتان: العلم والقدرة، أمّا العلماء فهم نوّاب الأنبياء في العلم، وأمّا الملوك فهم نوّاب الأنبياء في القدرة، والعلم يوجب الاستيلاء على الأرواح، والقدرة توجب الاستيلاء على الأجساد، فالعلماء خلفاء الأنبياء في عالم الأرواح، والملوك خلفاء الأنبياء في عالم الأجساد.

وإذا عرفت هذا ظهر أنّ أكمل الدّرجات في الدّعوة إلى الله بعد الأنبياء درجة العلماء، ثمّ العلماء على ثلاثة أقسام: العلماء بالله، والعلماء بصفات الله، والعلماء بأحكام الله.

أمّا العلماء بالله، فهم الحكماء الّذين قال الله تعالى في حقّهم: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ البقرة: ٢٦٩، وأمّا العلماء بصفات الله تعالى فهم أصحاب الأصول، وأمّا العلماء بأحكام الله فهم الفقهاء، ولكلّ واحد من هذه المقامات ثلاث درجات لا نهاية لها، فلهذا السّبب كان للدّعوة إلى الله درجات لا نهاية لها.

وأمّا الملوك فهم أيضًا يدعون إلى دين الله بالسّيف، وذلك بوجهين: إمّا بتحصيله عند عدمه مثل المحاربة مع الكفّار، وإمّا بإبقائه عند وجوده، وذلك مثل قولنا «المرتدّ يُقتل».

وأمّا المؤذّنون فهم يدخلون في هذا الباب دخولًا ضعيفًا، أمّا دخولهم فيه فلأنّ ذكر كلمات الأذان دعوة إلى الصّلاة، فكان ذلك داخلًا تحت الدّعاء إلى الله، وأمّا كون هذه المرتبة ضعيفة، فلأنّ الظّاهر من حال المؤذّن أنّه لا يحيط بمعاني تلك الكلمات، وبتقدير أن يكون محيطًا بها إلّا أنّه لا يريد بذكرها تلك المعاني الشّريفة. فهذا هو الكلام في مراتب الدّعوة إلى الله.

المسألة الثّالثة: قوله: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ﴾ يدلّ على أنّ الدّعوة إلى الله أحسن من كلّ ما سواها. إذا عرفت هذا فنقول: كلّ ما كان أحسن الأعمال وجب أن يكون واجبًا، لأنّ كلّ ما لا يكون واجبًا فالواجب أحسن منه، فثبت أنّ كلّ ما كان أحسن الأعمال فهو واجب. إذا عرفت هذا فنقول: الدّعوة إلى الله أحسن الأعمال بمقتضى هذه الآية، وكلّ ما كان أحسن الأعمال فهو واجب، ثمّ ينتج أنّ الدّعوة إلى الله واجبة، ثمّ نقول: الأذان دعوة إلى الله والدّعوة إليه واجبة، فينتج الأذان واجب.

واعلم أنّ الأكثرين من الفقهاء زعموا أنّ الأذان غير واجب، وزعموا أنّ الأذان غير داخل في هذه الآية، والدّليل القاطع عليه أنّ الدّعوة المراده بهذه الآية يجب أن تكون أحسن الأقوال، وثبت أنّ الأذان ليس أحسن الأقوال، لأنّ الدّعوة إلى دين الله سبحانه وتعالى بالدّلائل اليقينيّة أحسن من الأذان، ينتج من الشّكل الثّاني أنّ الدّاخل تحت هذه الآية ليس هو الأذان.

المسألة الرّابعة: اختلف النّاس في أنّ الأولى أن يقول الرّجل: أنا المسلم، أو الأولى أن يقول: أنا مسلم إن شاء الله، فالقائلون بالقول الأوّل احتجّوا على صحّة قولهم بهذه الآية، فإنّ التّقدير: ومن أحسن قولًا ممّن قال: إنّي من المسلمين، فحكم بأنّ هذا القول أحسن الأقوال. ولو كان قولنا إن شاء الله معتبرًا في كونه أحسن الأقوال، لبطل ما دلّ عليه ظاهر هذه الآية.

المسألة الخامسة: الآية تدلّ على أنّ أحسن الأقوال قول من جمع بين خصال ثلاثة:

أوّلها الدّعوة إلى الله

وثانيها العمل الصّالح

وثالثها أن يكون من المسلمين. أمّا الدّعوة إلى الله فقد شرحناها، وهي عبارة عن الدّعوة إلى الله بإقامة الدّلائل اليقينيّة والبراهين القطعيّة. وأمّا قوله ﴿وَعَمِلَ صَالِحًا﴾ - لاحظ: ص ل ح «صالحًا» و س ل م «المسلمين» (٢٧، ١٢٤).

القُرطُبيّ: هذا توبيخ للّذين تواصوا باللّغو في القرآن، والمعنى أيّ كلام أحسن من القرآن، ومن أحسن قولًا من الدّاعي إلى الله وطاعته وهو محمّد ﷺ. قال ابن سيرين والسُّدّيّ وابن زيد والحسن: هو رسول الله ﷺ. وكان الحسن إذا تلا هذه الآية يقول: هذا رسول الله، هذا حبيب الله، هذا وليّ الله، هذا صفوة

الله، هذا خيرة الله، هذا والله أحبّ أهل الأرض إلى الله أجاب الله في دعوته، ودعا النّاس إلى ما أجاب إليه

[ثمّ نقل قول عائشة وقيس بن أبي حازم: المقصود المؤذّنون وقال:]

قال ابن العربيّ: الأوّل أصحّ، لأنّ الآية مكّيّة والأذان مدنيّ، وإنّما يدخل فيها بالمعنى، لأنّه كان المقصود وقت القول.

قلت: وقول ثالث وهو أحسنها، قال الحسن: هذه الآية عامّة في كلّ من دعا إلى الله. وكذا قال قيس بن أبي حازم قال: نزلت في كلّ مؤمن. (١٥: ٣٦٠)

أبو حَيّان: والظّاهر العموم في كلّ داع إلى الله، وإلى العموم ذهب الحسن ومُقاتل وجماعة.

وقيل: بالخصوص، فقال ابن عبّاس: هو رسول الله ﷺ دعا إلى الإسلام، وعمل صالحًا فيما بينه وبين ربّه، وجعل الإسلام نحلة. وعنه أيضًا: هم أصحاب رسول الله ﷺ.

وقالت عائشة، وقيس بن أبي حازم وعِكرمة، ومُجاهد: نزلت في المؤذّنين. وينبغي أن يتأوّل قولهم على أنّهم داخلون في الآية، وإلّا فالسّورة بكمالها مكّيّة بلا خلاف. ولم يكن الأذان بمكّة، إنّما شُرّع بالمدينة، والدّعاء إلى الله يكون بالدّعاء إلى الإسلام وبجهاد الكفّار وكفّ الظّلمة.

وقال زَيْد بن عليّ: دعا إلى الله بالسّيف، وهذا - والله أعلم - هو الّذي حمله على الخروج بالسّيف على بعض الظّلمة من ملوك بني أُميّة. وكان زيد هذا عالمًا بكتاب الله، وقد وقفتُ على جملة من تفسيره كتاب الله وإلقائه إيّاه على بعض الثقة عنه، وهو في حبس هشام بن عبد الملك، وفيه من العلم والاستشهاد بكلام العرب حظّ وافر.

يقال: إنّه كان إذا تناظر هو وأخوه محمّد الباقر اجتمع النّاس بالمحابر، يكتبون ما يصدر عنهما من العلم، رحمهما الله ورضي عنهما. (٧: ٤٩٧)

نحوه الآلوسيّ. (٢٤: ١٢٢)

الشِّربينيّ: أي الّذي عمّ بصفات كماله جميع الخلق. فقال ابن سيرين والسُّدّيّ: هو رسول الله ﷺ دعا إلى شهادة أن لا إله إلّا الله. وقال الحسن: هو المؤمن الّذي أجاب الله تعالى دعوته، ودعا النّاس إلى ما أجاب إليه. (٣: ٥١٨)

البُرُوسَويّ: وحكم الآية عامّ لكلّ من جمع ما فيها من الخصال الحميدة الّتي هي الدّعوة والعمل والقول، وإن نزلت في رسول الله ﷺ أو في أصحابه رضي الله عنهم، أو في المؤذّنين، فإنّهم يدعون النّاس إلى الصّلاة.

فإن قلت: السّورة بكمالها مكّيّة بلا خلاف، والأذان إنّما شُرّع بالمدينة.

قلت: يُجعل من باب ما تأخّر حكمه عن نزوله، وكم في القرآن منه، وإليه ذهب بعض الحُفّاظ كابن حجر وغيره.

اعلم أنّ للدّعوة مراتب: الأولى: دعوة الأنبياء عليهم السلام، فإنّهم يدعون إلى الله بالمعجزات والبراهين وبالسّيف.

وفي «التّأويلات النّجميّة»: تشير الآية إلى أنّ

أحسن قول قاله الأنبياء والأولياء قولهم بدعوة الخلق إلى الله، وكان ﷺ مخصوصًا بهذه الدعوة، كما قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّآ أَرْسَلْنَـٰكَ شَـٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِۦ﴾ الأحزاب: ٤٥، ٤٦، وهو أن يكتفي بالله من الله لم يطلب منه غيره. (٨: ٢٥٧)

ابن عاشور: كلّ أحد ثبت له مضمون هذه الصّلة والدّعاء إلى شيء، أمر غيرك بالإقبال على شيء، ومنه قولهم: الدّعوة العبّاسيّة والدّعوة العلويّة، وتسمية الواعظ عند بني عبيد بالدّاعي، لأنّه يدعو إلى التّشيّع لآل عليّ بن أبي طالب. فالدّعاء إلى الله تمثيل لحال الآمر بإفراد الله بالعبادة ونبذ الشّرك بحال من يدعو أحدًا بالإقبال إلى شخص، وهذا حال المؤمنين حين أعلنوا التّوحيد، وهو ما وُصفوا به آنفًا في قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا﴾ فصّلت: ٣٠، كما علمت.

وقد كان المؤمنون يدعون المشركين إلى توحيد الله، وسيّد الدّاعين إلى الله هو محمّد.

وقوله: ﴿مِّمَّن دَعَآ إِلَى اللَّهِ﴾ (من) فيه تفصيليّة لاسم ﴿أَحْسَنُ﴾، والكلام على حذف مضاف، تقديره: من قول من دعا إلى الله. وهذا الحذف كالّذي في قول النّابغة:

وقد خفت حتّى ما تزيد مخافتي
على وعل في ذي المطارة عاقل

أي لا تزيد مخافتي على مخافة وعل، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَـٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ﴾ البقرة: ١٧٧. (٢٥: ٥٤)

الطّباطبائيّ: المراد به النّبيّ ﷺ وإن كان لفظ الآية يعمّ كلّ من دعا إلى الله ولمّا أمكن أن يدعو الدّاعي إلى الله لغرض فاسد، وليست الدّعوة الّتي هذا شأنها من القول الأحسن قيّده بقوله: ﴿وَعَمِلَ صَـٰلِحًا﴾. (١٧: ٣٩١)

عبد الكريم الخطيب: والآية تنويه بالمؤمنين، ﴿الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَـٰمُوا﴾، فقولهم: ﴿رَبُّنَا اللَّهُ﴾ هو أحسن قول نطق به لسان.

والمراد بالدّعاء إلى الله، الاتّجاه إلى الله، بأن يدعو الإنسان نفسه إلى ربّه، وأن يخلّص بها من مواقع الضّلال ومجمع الضّلالة، وهذا ما يشير إليه سبحانه وتعالى على لسان إبراهيم: ﴿وَقَالَ إِنِّى ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّى سَيَهْدِينِ﴾ الصّافّات: ٩٩.

وفي عطف العمل الصّالح على الدّعاء إلى الله ﴿دَعَآ إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا﴾ إشارة إلى أنّ الدّعاء إلى الله ـ وهو الإيمان به ـ لا يؤتي ثمره الطّيّب، إلّا بالعمل الصّالح. فإذا اجتمع الإيمان بالله، والعمل الصّالح، فقد أمسك المؤمن بالخير من طرفيه، واستمسك بالعروة الوثقى من صميمها، وفي هذا يقول الرّسول الكريم لمن جاءه يسأله عن طريق النّجاة: «قل ربّي الله... ثمّ استقم». (١٢: ١٣١٦)

فضل الله: من موقع إيمانه الّذي عاش عمق العقيدة في عقله ووجدانه، وتحرّك في حياته من موقع المسؤوليّة في خطّ الدّعوة، عاملًا على فتح عقول النّاس وقلوبهم على الله، ليعرفوه ويؤمنوا به، ويتحرّكوا في طريق طاعته، وكان ذلك همّه الأساس الّذي يحوّل العقيدة إلى حالة في الذّات، وحركة في

الرّسالة، لأنّ كلّ مؤمن رسول في حجم قدرته على أداء الرّسالة، و لإيمان في مضمونه شأن من شؤون الدّعوة إلى الله (١٠ : ١١٧)

مكارم الشّيرازيّ: و بالرّغم من أنّ الآية استفهاميّة، إلّا أنّ الاستفهام هنا إنكاريّ، بمعنى أنّه ليس هناك أفضل من كلام الشّخص الّذي يدعو إلى الله و ينادي بالتّوحيد، ثمّ يؤكّد دعوته المقدّسة هذه، و يقرنها بالفعل و العمل الصّالح.

إنّ اعتقاد هؤلاء بالإسلام و تسليمهم للباري جلّ و علا، يدعم عملهم الصّالح. إنّ الآية الكريمة هذه ترسم ثلاث صفات لذي القول الحسن هي: الدّعوة إلى الله، و العمل الصّالح، و التّسليم حيال الحقّ.

إنّ أمثال هؤلاء فضلًا عن تمسّكهم بالأركان الإيمانيّة الثّلاثة «الإقرار باللّسان، و العمل بالأركان و الإيمان بالقلب» فإنّهم تمسّكوا بركن رابع، هو التّبليغ و الدّعوة و نشر دين الحقّ، و إقامة الدّليل على أصول الدّين، و دفع آثار الشّرك و التّردّد من قلوب عباد الله.

إنّ هؤلاء المنادين، بصفاتهم الأربع، يعتبرون أفضل المنادين و الدّعاة في العالم. و برغم ما ذهب إليه بعض المفسّرين، من قولهم بانطباق الصّفات السّامية على شخص رسول الله ﷺ، أو هو و الأئمّة الّذين يدعون إلى الحقّ، أو المؤذّنين خاصّة، لكن من الواضح أنّ للآية مفهومًا أوسع بحيث يشمل كلّ المنادين بالتّوحيد، ممّن تشملهم الصّفات المذكورة. ذلك بالرّغم من أنّ أفضل مصداق لذلك هو الرّسول ﷺ خاصّة في فترة نزول الآية، ثمّ يأتي بعد ذلك الأئمّة من أهل البيت ﷺ، و بعدهم جميع العلماء و المجاهدين في طريق الحقّ، و الآمرين بالمعروف و النّاهين عن المنكر، و الدّاعين للإسلام من أيّ طائفة كانوا.

إنّ هذه الآية فخر عظيم و عزّ كبير لكلّ أولئك، كي تتقوّى عزائمهم و يربط على قلوبهم.

و إذا قيل بأنّ الآية مدح لبلال الحبشيّ المؤذّن الخاصّ لرسول الله ﷺ، فذلك بسبب أنّه أطلق نداء التّوحيد في فترة من أحلك الظّروف و أوحشها في تاريخ الدّعوة الإسلاميّة، و عرّض روحه للخطر، ثمّ كمّل هذه الأوصاف بإيمانه الرّاسخ، و استقامته الّتي اشتهر بها، و أعماله الصّالحة، و الاستمرار على نهج الإسلام الصّحيح. (١٥ : ٣٦٩)

٤ـ فدعا ربّه أنّ هؤلاء قوم مجرمون.

الدّخان: ٢٢

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره: فدعا موسى ربّه إذ كذّبوه و لم يؤمنوا به، و لم يؤدّوا إليه عباد الله، و همّوا بقتله، بأنّ هؤلاء يعني فرعون و قومه ﴿قَوْمٌ مُجْرِمُونَ﴾. (١١ : ٢٣٤)

الطّوسيّ: و قيل: إنّه دعا بما يقتضيه سوء أفعالهم و قبح إجرامهم و سوء معاملتهم له، فكأنّه قال: اللّهمّ عجّل لهم بما يستحقّونه بإجرامهم و معاصيهم، بما به يكونون نكالًا لمن بعدهم، و ما دعا بهذا الدّعاء إلّا بعد إذن الله له في الدّعاء عليهم. (٩ : ٢٣١)

الزّمخشريّ: قيل: كان دعاؤه: اللّهمّ عجّل لهم

م يستحقّونه بإجرامهم. وقيل هو قوله ﴿رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ يونس: ٨٥، وإنّما ذكر الله تعالى السّبب الّذي استوجبوا به الهلاك، وهو كونهم مجرمين. (٣١ :٥٠٣)

نحوه أبو السُّعود (٦: ٥١)، والآلوسيّ (٢٥: ١٢٢)

ابن عَطيّة: وقوله ﴿فَدَعَا رَبَّهُ﴾ قبله محذوف من الكلام، تقديره: فما كفّوا عنه بل تطرّقوا إليه، وعتوا عليه وعلى دعوته ﴿فَدَعَا رَبَّهُ﴾. (٥: ٧١)

الطَّبْرِسيّ: أي فدعا موسى ربّه حين يئس من قومه أن يؤمنوا به. (٥: ٦٤)

الفَخْر الرّازيّ: الفاء في ﴿فَدَعَا﴾ تدلّ على أنّه متّصل بمحذوف قبله، التّأويل: أنّهم كفروا ولم يؤمنوا، فدعا موسى ربّه بأنّ هؤلاء قوم مجرمون. (٢٧: ٢٤٦)

نحوه القُرطُبيّ. (١٦: ١٣٦)

ابن عاشور: التّعقيب المفاد بالفاء تعقيب على محذوف يقتضي هذا الدّعاء، إذ ليس في المذكور قبل الفاء ما يناسبه التّعقيب بهذا الدّعاء، إذ المذكور قبله كلام من موسى إليهم، فالتّقدير: فلم يستجيبوا له فيما أمرهم، أو فأصرّوا على أذاه وعدم متاركته فدعا ربّه. وهذا التّقرير الثّاني أليق بقوله ﴿أَنَّ هٰؤُلَاءِ قَوْمٌ مُجْرِمُونَ﴾ وهذا كالتّعقيب الّذي في قوله تعالى ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ﴾ الشّعراء: ٦٣. (٢٥: ٣٢٥)

الطَّباطَبائيّ: أي دعاه بأنّ هؤلاء قوم مجرمون، وقد ذكر من دعائه السّبب الدّاعي له إلى الدّعاء، وهو إجرامهم إلى حدّ يستحقّون معه الهلاك، ويعلم ما سيأتي ممّا أجاب به ربّه تعالى: إدخال ﴿فَأَسْرِ بِعِبَادِي﴾ الدّخان: ٢٣. (١٨: ١٣٩)

فضل الله: فقد مارسَ طغيانه في كيانهم حتّى لم يعد ينفع في هدايتهم أيّة وسيلة من وسائل التّرهيب والتّرغيب، وأيّ حجّة. وستتحرّك الجريمة في حياة النّاس من خلالهم لتمتدّ في المستقبل، ولتحكم حياة الأجيال القادمة، لأنّ هؤلاء سوف يمنعون امتداد الحقّ إلى الآخرين، عندما ينصبون الحواجز أمام الرّسالة، لأنّهم يملكون كلّ مواقع القوّة، في مراكز الحكم العليا، وفي ساحات الواقع الشّامل لكلّ نشاطات الحياة.

وهكذا استجاب الله دعاءه في خطّة إلهيّة أرادت أن تدفع موسى وقومه إلى الخروج من مصر بمعجزة، ليلاحقهم فرعون وقومه ويغمرهم البحر بشكل نهائيّ، وبدأت التّعليمات تنزل على موسى في بداية الخطّة الإلهيّة. (٢٠: ٢٨٥)

مكارم الشّيرازيّ: لقد استخدم موسى عليه السلام كلّ وسائل الهداية للنّفوذ إلى قلوب هؤلاء المجرمين المظلمة، إلّا أنّها لم تؤثّر فيهم أدنى تأثير، وطرق كلّ باب ما من مجيب.

لذلك يئس منهم، ولم ير لهم علاجًا إلّا لعنهم والدّعاء عليهم، لأنّ الفاسدين الّذين لا أمل في هدايتهم لا يستحقّون الحياة في قانون الخلقة، بل يجب أن ينزل عليهم عذاب الله ويقتلعهم ويطهّر الأرض من دنسهم، لذلك تقول الآية الأولى من هذه الآيات: ﴿فَدَعَا رَبَّهُ أَنَّ هٰؤُلَاءِ قَوْمٌ مُجْرِمُونَ﴾. انظر إلى أدب

الدّعاء، إنّه لا يقول: اللّهمّ افعل كذا وكذا، بل يكتفي بأن يقول: اللّهمّ إنّ هؤلاء قوم مجرمون لا أمل في هدايتهم وحسب.
(٦: ٣٢)

٥ ـ فدعا ربّه أنّي مغلوبٌ فانتصر. القمر: ١٠

راجع غ ل ب: «مغلوب»

دَعَاهُ

أمّن يُجيب المُضطرّ إذا دعاه ويكشف السّوء. النّمل: ٦٢

راجع ض ر ر: «المُضطرّ»

دَعَاكُمْ

١ ـ يا أيّها الّذين آمنوا استجيبوا لله وللرّسول إذا دعاكم لما يُحييكُمْ. الأنفال: ٢٤

الطُّوسيّ: والفرق بين الدّعاء إلى الفعل وبين الأمر به أنّ الأمر فيه ترغيب في الفعل المأمور به، ويقتضي الرّتبة، وهي أن يكون موجّهًا إلى من دونه، وليس كذلك الدّعاء، لأنّه يصحّ من دونك لك.
(٥: ١١٩)

الزّمَخْشَريّ: وَحّد الضّمير كما وَحّده فيما قبله، لأنّ استجابة رسول الله ﷺ كاستجابته، وإنّما يُذكر أحدهما مع الآخر للتّوكيد، والمراد بالاستجابة الطّاعة والامتثال، وبالدّعوة البعث والتّحريض.
(٢: ١٥١)

الفخر الرّازيّ: في الآية مسائل:

المسألة الأولى: قال أبو عُبَيدة والزّجّاج: ﴿استجيبُوا﴾ معناه أجيبوا. [ثمّ استشهد بشعر]

المسألة الثّانية: أكثر الفقهاء على أنّ ظاهر الأمر للوجوب، وتمسّكوا بهذه الآية على صحّة قولهم من وجهين:

الوجه الأوّل: أنّ كلّ من أمره الله بفعل فقد دعاه إلى ذلك الفعل، وهذه الآية تدلّ على أنّه لابدّ من الإجابة في كلّ ما دعاه الله إليه.

فإن قيل: قوله: ﴿استجيبُوا لله﴾ أمر، فلِمَ قلتم: إنّه يدلّ على الوجوب؟ وهل النّزاع إلّا فيه؟ فيرجع حاصل هذا الكلام إلى إثبات أنّ الأمر للوجوب، بناء على أنّ هذا الأمر يفيد الوجوب، وهو يقتضي إثبات الشّيء بنفسه، وهو محال.

والجواب: أنّ من المعلوم بالضّرورة أنّ كلّ ما أمر الله به فهو مرغّب فيه مندوب إليه، فلو حملنا قوله: ﴿استجيبُوا لله وللرّسول إذا دعاكُمْ﴾ على هذا المعنى كان هذا جاريًا مجرى إيضاح الواضحات وأنّه عبث، فوجب حمله على فائدة زائدة، وهي الوجوب صونًا لهذا النّصّ عن التّعطيل، ويتأكّد هذا بأنّ قوله تعالى بعد ذلك: ﴿واعلَمُوا أنّ الله يَحُولُ بين المَرْء وقلبه وأنّه إليه تُحشَرُونَ﴾ جارٍ مجرى التّهديد والوعيد، وذلك لا يليق إلّا بالإيجاب.

الوجه الثّاني: في الاستدلال بهذه الآية على ثبوت هذا المطلوب، ما روى أبو هريرة رضي الله عنه أنّ النّبيّ ﷺ مرّ على باب أُبيّ بن كعب فناداه وهو في الصّلاة، فعجّل في صلاته ثمّ جاء، فقال: «ما منعك عن إجابتي؟» قال: كنت أصلّي. قال: «ألم تُخبَر فيما أُوحي

لِي: ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾؟» فقال: لاجرم لا تدعوني إلّا أجيبك. والاستدلال به أنّ النّبيّ ﷺ لمّا دعاه فلم يجبه لامه على ترك الإجابة، وتمسّك في تقرير ذلك اللّوم بهذه الآية، فلولا دلالة هذه الآية على الوجوب، وإلّا لما صحّ ذلك الاستدلال.

وقول من يقول: مسألة أنّ الأمر يفيد الوجوب، مسألة قطعيّة، فلا يجوز التّمسّك فيها بخبر الواحد ضعيف، لأنّا لا نسلّم أنّ مسألة الأمر يفيد الوجوب مسألة قطعيّة، بل هي عندنا مسألة ظنّيّة، لأنّ المقصود منها العمل، والدّلائل الظّنّيّة كافية في المطالب العمليّة.

فإن قالوا: إنّه تعالى ما أمر بالإجابة على الإطلاق بل بشرط خاصّ، وهو قوله: ﴿إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ فلم قلتم: إنّ هذا الشّرط حاصل في جميع الأوامر؟

قلنا: قصّة أُبيّ بن كعب تدلّ على أنّ هذا الحكم عامّ وغير مخصوص بشرط معيّن، وأيضًا فلا يمكن حمل الحياة هاهنا على نفس الحياة، لأنّ إحياء الحيّ محال، فوجب حمله على شيء آخر وهو الفوز بالثّواب، وكلّ ما دعا الله إليه ورغّب فيه فهو مشتمل على ثواب، فكان هذا الحكم عامًّا في جميع الأوامر، وذلك يفيد المطلوب. [ثمّ قال: المسألة الثّالثة وبحث في المراد بـ«ما يحييكم» فلاحظ ح ي ي] (١٥: ١٤٥)

أبو حَيّان: وأفرد الضّمير في ﴿دَعَاكُمْ﴾ كما أفرده في ﴿وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ﴾ الأنفال: ٢٠، لأنّ ذكر أحدهما مع الآخر إنّما هو على سبيل التّوكيد، والاستجابة هنا الامتثال، والدّعاء بمعنى التّحريض والبعث على ما فيه حياتهم. وظاهر ﴿اسْتَجِيبُوا﴾ الوجوب، ولذلك قال ﷺ لأُبيّ حين دعاه وهو في الصّلاة فلم يجبه: ما منعك عن الاستجابة ألم تخبر فيما أُوحي إليّ: ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾؟ والظّاهر تعلّق اللّام بقوله: ﴿دَعَاكُمْ﴾، و«دعا» يتعدّى باللّام. (٤: ٤٨٦)

الشِّرْبينيّ: وحّد الضّمير في قوله تعالى: ﴿إِذَا دَعَاكُمْ﴾، لأنّ دعوة الله تعالى تُسمع من الرّسول ﷺ. [ثمّ نقل حديث أُبيّ وقال:]

ويؤخذ من ذلك أنّ إجابته ﷺ بالقول لا تقطع الصّلاة، وهو كذلك، بل ولا بالفعل الكثير، كما قاله بعض أصحابنا، وهو ظاهر الحديث أيضًا. (١: ٥٦٤)

أبو السُّعود: ﴿إِذَا دَعَاكُمْ﴾ أي الرّسول، إذ هو المباشر لدعوة الله تعالى. (٣: ٩٠)

ابن عاشور: وإفراد ضمير ﴿دَعَاكُمْ﴾ لأنّ الدّعاء من فعل الرّسول مباشرة، كما أفرد الضّمير في قوله: ﴿وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ﴾ الأنفال: ٢٠، وقد تقدّم آنفًا.

وليس قوله: ﴿إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ قيدًا للأمر بالاستجابة، ولكنّه تنبيه على أنّ دعاءه إيّاهم لا يكون إلّا إلى ما فيه خير لهم وإحياء لأنفسهم.

واللّام في ﴿لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ لام التّعليل، أي دعاكم لأجل ما هو سبب حياتكم الرّوحيّة. [إلى أن قال:]

ولمّا كان دعاء الرّسول ﷺ لا يخلو عن إفادة شيء من معاني هذه الحياة، أمر الله الأمّة بالاستجابة له، فالآية تقتضي الأمر بالامتثال لما يدعو إليه الرّسول، سواء دعا حقيقة بطلب القدوم، أم طلب

عملًا من الأعمال، فلذلك لم يكن قيد ﴿لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ مقصودًا لتقييد الدّعوة ببعض الأحوال، بل هو قيد كاشف، فإنّ الرّسول ﷺ لا يدعوهم إلّا وفي حضورهم لديه حياة لهم، ويكشف عن هذا المعنى في قيد ﴿لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾. [ثمّ ذكر حديث أُبيّ] (٩: ٦٧)

الطَّباطَبائيّ: لمّا دعاهم في قوله ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ﴾ الأنفال: ٢٠، إلى طاعة الدّعوة الحقّة وعدم التّولّي عنها بعد استماعها، أكّده ثانيًا بالدّعوة إلى استجابة الله والرّسول في دعوة الرّسول، ببيان حقيقة الأمر والرّكن الواقعيّ الّذي يعتمد عليه هذه الدّعوة، وهو أنّ هذه الدّعوة دعوة إلى ما يُحيي الإنسان بإخراجه من مهبط الفناء والبوار، وموقعه في الوجود، إنّ الله سبحانه أقرب إليه من قلبه، وأنّه سيُحشر إليه فليأخذ حذره ويجمع همّه وعزمه. (٩: ٤٢)

لاحظ ح ي ي: «يُحْيِيكُمْ»

٢- وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ. الرّوم: ٢٥

قَتادَة: دعاهم فخرجوا من الأرض. (الطّبريّ ١٠: ١٧٨)

إنّهم أخرجهم بدعاء دعاهم به. (الماورديّ ٤: ٣٠٨)

يحيى بن سلّام: إنّه أخرجهم بالنّفخة الثّانية، وجعلها دعاء لهم. (الماورديّ ٤: ٣٠٨)

الطَّبَريّ: يقول: إذا أنتم تخرجون من الأرض، إذا دعاكم دعوة مستجيبين لدعوته إيّاكم. (١٠: ١٧٧)

الرُّمّانيّ: أنّه أخرجهم كما هو بمنزلة الدّعاء، وبمنزلة قوله ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾. (الماورديّ ٤: ٣٠٨)

الماوَرْديّ: ﴿ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ﴾ أي وأنتم موتى في قبوركم ﴿إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ﴾ أي من قبوركم مبعوثين إلى القيامة. (٤: ٣٠٨)

الطُّوسيّ: أي أخرجكم من الأرض من قبوركم بعد أن كنتم أمواتًا، يبعثكم ليوم الحساب. عبّر عن ذلك بما هو بمنزلة الدّعاء، وبمنزلة ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ في سرعة تأتّي ذلك، وامتناع التّعذّر عليه. وإنّما ذكر هذه المقدورات على اختلافها وعظم شأنها، ليدلّ على أنّه القادر الّذي لا يُعجزه شيء.

وفي الآيات دلالة واضحة على فساد مذهب القائلين بأنّ المعارف ضروريّة، لأنّها لو كانت ضروريّة لم يكن للتّنبيه على هذه الأدلّة وجه ولا فائدة فيه، لأنّ ما يعلم ضرورة لا يمكن الاستدلال عليه. (٨: ٢٤٣)

القُشَيْريّ: يُفني هذه الأدوار، ويُغيّر هذه الأطوار، ويُبدل أحوالًا غير هذه الأحوال، إماتة ثمّ إحياء، وإعادة، وقبلها إبداء، وقبر ثمّ نشر، ومحاسبة في الحشر ثمّ محاسبة بعد النّشر. (٥: ١١٤)

الزَّمَخْشَريّ: وقوله ﴿إِذَا دَعَاكُمْ﴾ بمنزلة قوله يريكم في إيقاع الجملة موقع المفرد على المعنى، كأنّه قال: ومن آياته قيام السّماوات والأرض، ثمّ خروج الموتى من القبور إذا دعاهم دعوة واحدة: يا أهل القبور اخرُجوا، والمراد سرعة وجود ذلك من غير توقّف ولا تلبّث، كما يُجيب الدّاعي المطاع مدعوّه.

[ثمّ استشهد بشعر]

و إنّما عطف هذا على قيام السّماوات والأرض بـ(ثمّ) بيانًا لعظم ما يكون من ذلك الأمر و اقتداره على مثله، و هو أن يقول: يا أهل القبور قوموا، فلا تبقى نسمة من الأوّلين والآخرين إلّا قامت تنظر، كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾ الزّمر: ٦٨، قولك: دعوته من مكان كذا، كما يجوز أن يكون مكانك يجوز أن يكون مكان صاحبك، تقول: دعوت زيدًا من أعلى الجبل فنزل عليّ، و دعوته من أسفل الوادي فطلع إليّ. (٣: ٢١٩)

نحوه القُرطُبيّ (١٤: ١٩)

ابن عَطيّة: و الدّعوة من الأرض هي البعث، و ﴿من الأرض﴾ حال للمخاطبين، كأنّه قال: خارجين من الأرض. و يجوز أن يكون ﴿من الأرض﴾ صفة للدّعوة.

و (من) عندي ها هنا لانتهاء الغاية، كما تقول: دعوتك من الجبل، إذا كان المدعوّ في الجبل. والوقف في هذه الآية عند نافع و يعقوب الحضرميّ على ﴿دَعْوَةً﴾، والمعنى بعد: إذا أنتم تخرجون من الأرض، و هذا على أنّ (من) لابتداء الغاية. و الوقف عند أبي حاتم على قوله: ﴿من الأرض﴾، و هذا على أنّ (من) لانتهاء الغاية.

قال مكّيّ: و الأحسن عند أهل النّظر أنّ الوقف في آخر الآية، لأنّ مذهب الخليل و سيبويه في (إذا) الثّانية أنّها جواب الأولى، كأنّه قال: ثمّ إذا دعاكم خرجتم. و هذا أسدّ الأقوال. (٤: ٣٣٤)

الطَّبْرسيّ: أي إذا دعاكم خارجين من الأرض. و إن شئت كان وصفًا للنّكرة، أي دعوة ثابتة من هذه الجهة. و لا يجوز أن يتعلّق بـ﴿يخْرُجُونَ﴾، لأنّ ما بعد (إذا) لا يعمل فيما قبله. [إلى أن قال:]

أي من القبر، عن ابن عبّاس. يأمر الله عزّ اسمه إسرافيل عليه السلام فينفخ في الصّور بعد ما يُصوّر الصّور في القبور، فيخرج الخلائق كلّهم من قبورهم، ﴿إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ﴾ من الأرض أحياء.

و قيل: إنّه سبحانه جعل النّفخة دعاء، لأنّ إسرافيل يقول: أجيبوا داعي الله، فيدعو بأمر الله سبحانه. و قيل: إنّ معناه أخرجكم من قبوركم بعد أن كنتم أمواتًا فيها، فعبّر عن ذلك بالدّعاء، إذ هو بمنزلة الدّعاء، و بمنزلة ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ في سرعة تأتّي ذلك، و امتناع التّعذّر.

و إنّما ذكر سبحانه هذه المقدورات على اختلافها ليدلّ عباده على أنّه القادر الّذي لا يعجزه شيء، العالم الّذي لا يعزب عنه شيء. و تدلّ هذه الآيات على فساد قول من قال: إنّ المعارف ضروريّة، لأنّ ما يعرف ضرورة، لا يمكن الاستدلال عليه. (٤: ٣٠٦)

الفَخْر الرّازيّ: و فيها مسائل:

المسألة الأولى: ما وجه العطف بـ(ثمّ) و بمّ تعلّق من؟

نقول: معناه - و الله أعلم - أنّه تعالى إذا بيّن لكم كمال قدرته بهذه الآيات بعد ذلك يخبركم و يعلمكم أنّه إذا قال للعظام الرّميمة: اخرجوا من الأجداث يخرجون أحياء.

المسألة الثانية: قول القائل: دعا فلان فلانًا من الجبل، يحتمل أن يكون الدّعاء من الجبل، كما يقول القائل: يا فلان اصعد إلى الجبل، فيقال: دعاه من الجبل. و يحتمل أن يكون المدعوّ يُدعَى من الجبل، كما يقول القائل: يا فلان انزل من الجبل، فيقال: دعاه من الجبل. و لايخفى على العاقل أنّ الدّعاء لايكون من الأرض إذا كان الدّاعي هو الله، فالمدعوّ يُدعَى من الأرض، يعني أنتم تكونون في الأرض فيدعوكم منها، فتخرجون. (٢٥ : ١١٦)

أبوحَيّان: الدّعوة: البعث من القبور، و ﴿مِنَ الْأَرْضِ﴾ يتعلّق بـ ﴿دَعَاكُمْ﴾ و ﴿دَعْوَةً﴾ أي مرّة، فلا يحتاج إلى تكرير دعائكم لسرعة الإجابة. (٧ : ١٦٨)

الشِّرْبينيّ: ثمّ إنّه تعالى لمّا ذكر الدّليل على القدرة و التّوحيد ذكر مدلوله، و هو قدرته على الإعادة بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اِذَا دَعَاكُمْ﴾، و أشار إلى هوان ذلك القول عنده بقوله عزّ و جلّ ﴿دَعْوَةً﴾ أي واحدة ﴿مِنَ الْأَرْضِ﴾ بأن ينفخ إسرافيل في الصّور للبعث من القبور فيها، فيقول: أيّها الموتى أخرجوا ﴿اِذَا اَنْتُمْ تَخْرُجُونَ﴾ أي منها أحياء بعد اضمحلالكم بالموت و البلاء، فلا يبقى نسمة من الأوّلين و الآخرين إلّا قامت تنظر، كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ اُخْرَى فَاِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾ الزّمر: ٦٨.

تنبيه: قال هاهنا: ﴿اِذَا اَنْتُمْ تَخْرُجُونَ﴾، و قال تعالى في خلق الإنسان أوّلًا: ﴿ثُمَّ اِذَا اَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ﴾ الرّوم: ٢٠، لأنّ هناك يكون خلق و تقدير و تدريج حتّى يصير التّراب قابلًا للحياة، فينفخ فيه روحه فإذا هو بشر، و أمّا في الإعادة فلا يكون تدريج و تراخٍ بل يكون نداء و خروج، فلم يقل هاهنا «ثمّ». (٣ : ١٦٥)

أبوالسُّعود: فإنّه كلام مسوق للإخبار بوقوع البعث و وجوده، بعد انقضاء أجل قيامهما، مترتّب على تعداد آياته الدّالّة عليه، غير منتظم في سلكها كما قيل، كأنّه قيل: و من آياته قيام السّماوات و الأرض على هيئتهما بأمره تعالى إلى أجل مسمّى قدّره الله تعالى لقيامهما، ﴿ثُمَّ اِذَا دَعَاكُمْ﴾ أي بعد انقضاء الأجل من الأرض و أنتم في قبوركم دعوة واحدة، بأن قال: أيّها الموتى اخرُجوا، فاجأتم الخروج منها، و ذلك قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ﴾ طه: ١٠٨، و ﴿مِنَ الْأَرْضِ﴾ متعلّق بـ ﴿دَعَاكُمْ﴾ إذ يكفي في ذلك كون المدعوّ فيها، يقال: دعوته من أسفل الوادي فطلع إليّ، لا بـ ﴿تَخْرُجُونَ﴾ لأنّ ما بعد «إذا» لايعمل فيما قبلها. (٥ : ١٧٣)

نحوه مختصرًا البُرُوسَويّ. (٧ : ٢٥)

الآلوسيّ: أي بعد انقضاء الأجل في الأرض، و أنتم في قبوركم دعوةً واحدةً، بأن قال سبحانه: أيّها الموتى اخرُجوا، فاجأتم الخروج منها، و لعلّ ما أشار إليه صاحب «الكشف» أدقّ و أبعد مغزًى، فتأمّل. و ﴿مِنَ الْأَرْضِ﴾ متعلّق بـ «دَعَا» و (مِن) لابتداء الغاية، و يكفي في ذلك -إذا كان الدّاعي هو الله تعالى نفسه لا المَلَك بأمره سبحانه- كون المدعوّ فيها، يقال: دعوته من أسفل الوادي فطلع إليّ، لا بـ ﴿دَعْوَةً﴾ فإنّه

إذ، جاء تقرّر الله جلّ وعلا بطل بهر معقل معنى حسن كون ذلك صفة لها، وأن يكون حالاً من الضمير المنصوب. ولا بـ ﴿تَخْرُجُونَ﴾ لأنّ ما بعد (إذا) لا يعمل فيما قبلها

وقال ابن عطيّة «إنّ (من) عندي لانتهاء الغاية» وأثبت ذلك سيبويه. وقال أبو حيّان: «إنّه قول مردود عند أصحابنا، وظواهر الأخبار أنّ الموتى يدعون حقيقة للخروج من القبور» وقيل المراد تشبيه ترتّب حصول الخروج على تعلّق إرادته بلا توقّف واحتياج إلى تجشّم عمل بسرعة ترتّب إجابة الدّاعي المطاع على دعائه. ففي الكلام استعارة تمثيليّة، أو تخييليّة ومكنيّة، بتشبيه الموتى بقوم يريدون الذّهاب إلى محلّ ملك عظيم متهيّئين لذلك، وإثبات الدّعوة لهم قرينتها، أو هي تصريحيّة تبعيّة في قوله تعالى: ﴿دَعَاكُمْ﴾ إلى آخرها و(ثمّ) إمّا للتّراخي الزّمانيّ أو للتّراخي الرّتبيّ، والمراد عظم ما في المعطوف من حياة الموتى في نفسه، وبالنّسبة إلى المعطوف عليه فلا ينافي قوله تعالى الآتي ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ الرّوم: ٢٧، وكونه أعظم من قيام السّماء والأرض، لأنّه المقصود من الإيجاد والإنشاء، وبه استقرار السّعداء والأشقياء في الدّرجات والدّركات، وهو المقصود من خلق الأرض والسّماوات.

فاندفع ما قاله ابن المنير من أنّ مرتبة المعطوف عليه ههنا هي العليا، مع أنّ كون المعطوف في مثله أرفع درجة أكثريّ لا كلّيّ كما صرّح به الطّيبيّ، فلا مانع من اعتبار التّراخي الرّتبيّ لو لم يكن المعطوف أرفع درجة ويجوز حمل التّراخي على مطلق البعد الشّامل للزّمانيّ والرّتبيّ. (٢١: ٣٥)

ابن عاشور: و(ثمّ) عاطفة الجملة على الجملة. والمقصود من الجملة المعطوفة الاحتراس عمّا قد يتوهّم من قوله ﴿أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾ من أبديّة وجود السّماوات والأرض، فأفادت الجملة أنّ هذا النّظام الأرضيّ يعتوره الاختلال إذا أراد الله انقضاء العالم الأرضيّ وإحضار الخلق إلى الحشر، تسجيلاً على المشركين بإثبات البعث. فمضمون جملة ﴿ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ﴾ ليس من تمام هذه الآية السّادسة، ولكنّه تكملة وإدماج موجّه إلى منكري البعث.

وفي متعلّق المجرور في قوله ﴿مِنَ الْأَرْضِ﴾ اضطراب جلّ الذي ذهب إليه صاحب «الكشّاف» أنّه متعلّق بـ ﴿دَعَاكُمْ﴾ لأنّ ﴿دَعَاكُمْ﴾ لمّا اشتمل على فاعل ومفعول، فالمتعلّق بالفعل يجوز أن يكون من شؤون الفاعل ويجوز أن يكون من شؤون المفعول، على حسب القرينة، كما تقول: دعوت فلانًا من أعلى الجبل فنزل إليّ، أي دعوته وهو في أعلى الجبل. وهذا الاستعمال خلاف الغالب، ولكن دلّت عليه القرينة، مع التّفصّي من أن يكون المجرور متعلّقًا بـ ﴿تَخْرُجُونَ﴾ لأنّ ما بعد حرف المفاجأة لا يعمل فيما قبلها. على أنّ في هذا المنع نظرًا.

ولا يجوز تعليقه بـ ﴿دَعْوَةً﴾ لعدم اشتمال المصدر على فاعل ومفعول، وهو وجيه، وكذلك يدور ما تقدّم وأحول. قريب منه قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ

مكانٍ بعيدٍ﴾ فصّلت: ٤٤، و(من) لابتداء المكان والمجرور ظرف لغو ويجوز أن يكون المجرور حالاً من ضمير النّصب في ﴿دَعَاكُمْ﴾ فهو ظرف مستقرّ.

(٢١: ٤)

الطَّباطَبائيّ: (إذا) الأولى شرطيّة و(إذا) الثّانية فجائيّة قائمة مقام فاء الجزاء، و﴿مِنَ الأَرْضِ﴾ متعلّق بقوله: ﴿دَعْوَةً﴾، والجملة معطوفة على محلّ الجملة الأولى، لأنّ المراد بالجملة، أعني قوله: ﴿ثُمَّ اِذَا دَعَاكُمْ﴾ البعث والرّجوع إلى الله، وليس في عداد الآيات، بل الجملة إخبار بأمر احتجّ عليه سابقًا وسيحتجّ عليه لاحقًا.

وأمّا قول القائل: إنّ الجملة على تأويل المفرد، وهي معطوفة على ﴿اَنْ تَقُومَ﴾ والتّقدير: ومن آياته قيام السّماء والأرض بأمره، ثمّ خروجكم إذا دعاكم دعوة من الأرض، فلازمه كون البعث معدودًا من الآيات وليس منها، على أنّ البعث أحد الأصول الثّلاثة الّتي يحتجّ بالآيات عليه، ولا يحتجّ به على التّوحيد مثلاً، بل لو احتجّ فبالتّوحيد عليه، فافهم ذلك.

ولمّا كانت الآيات المذكورة ـ من خلق البشر من تراب، وخلقهم أزواجًا، واختلاف ألسنتهم وألوانهم ومنامهم، وابتغائهم من فضله، وبروز البرق، وتنزيل الماء من السّماء ـ كلّها آيات راجعة إلى تدبير أمر الإنسان، كان المراد بقوله: ﴿اَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْاَرْضُ﴾ بمعونة السّياق، ثبات السّماء والأرض على وضعهما الطّبيعيّ وحالهما العاديّة، ملائمتين لحياة النّوع الإنسانيّ المرتبطة بهما، وكان قوله: ﴿ثُمَّ اِذَا دَعَاكُمْ﴾ مترتّبًا على ذلك ترتّب التّأخير، أي إنّ خروجهم من الأرض متأخّر عن هذا القيام مقارن لخرابهما، كما يُنبئ به آيات كثيرة في مواضع مختلفة، من كلامه تعالى. (١٦: ١٦٨)

عبد الكريم الخطيب: إشارة إلى أنّ أمر الله وسلطانه، الّذي تقوم به السّماوات والأرض، أن تُدعوا من القبور بعد موتكم، دعوةً واحدةً، فإذا أنتم قيام منظرون.

وهذا يعني أنّ البعث بعد الموت، نظام قائم في هذا الوجود، أشبه بنظام دوران الكواكب في أفلاكها وبالّيل والنّهار في فلكهما.

وفي العطف بـ(ثُمّ) إشارة إلى أنّ هذه الدّعوة الّتي يُدعى بها الموتى لم يجئ وقتها بعد، وأنّها أمر مستقبل، لا يعلم أحد متى يكون، وإن كان من المعلوم أنّها لا تقع إلّا بعد أن يموت النّاس جميعًا. وفي تصدير الجملة الخبريّة ﴿ثُمَّ اِذَا اَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُوْنَ﴾ الرّوم: ٢٠، بأداة المفاجأة: (إذا) إشارة إلى أنّ البعث من القبور سيعقب الدّعوة مباشرة، بلا مَهَل، كما يقول سبحانه: ﴿وَنُفِخَ فِى الصُّوْرِ فَاِذَا هُمْ مِنَ الْاَجْدَاثِ اِلٰى رَبِّهِمْ يَنْسِلُوْنَ﴾ يس: ٥١، والمفاجأة إنّما تقع على أولئك الّذين لا يرجون بعثًا، ولا يؤمنون بالحياة الآخرة.

ولهذا فهم إذا بُعثوا أخذهم الدّهش والعجب، وقالوا ما حكاه القرآن الكريم عنهم: ﴿يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا﴾ يس: ٥٢. (١١: ٥٠٧)

فضل الله: عندما تتعلّق إرادته بخروجكم من الأجداث، لتقفوا بين يديه في موقف الحساب، فإنّ الأرض تستسلم لإرادته، وتنقاد لدعوته، في ما يوحي به إليها من تهيئة الشروط الطبيعيّة في تكوينها لذلك، ممّا يوحي إليكم بأنّ كلّ الأشياء منوطة بإرادته، فكيف تستبعدون البعث الّذي أعدّكم له ووعدكم به؟ وليس هو إلّا بعض مظاهر هذه الإرادة الحاسمة الّتي تقول لكلّ شيء ﴿كُنْ فيكُون﴾ النحل ٤٠

(١٨ ١٢٠)

مكارم الشّيرازيّ: وفي نهاية الآية وبالاستفادة من عامل التّوحيد لإثبات المعاد، ينقل القرآن البحث إلى هذه المسألة، فيقول: ﴿ثُمّ إذا دعاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الأَرْضِ إذا أنْتُمْ تَخْرُجُون﴾

ولقد رأينا مرارًا في آيات القرآن أنّ الله سبحانه يستدلّ على المعاد بآيات قدرته في السّماء والأرض، وهذه الآية واحدة من تلك الآيات.

والتّعبير بـ﴿دَعاكُمْ﴾ إشارة إلى أنّه كما أنّ أمرًا واحدًا منه كاف للتّدبير ولتنظيم العالم، فإنّ دعوة واحدة منه كافية لأن تبعثكم من رقدتكم وتنشركم من قبوركم ليوم القيامة، وخاصّة إذا لاحظنا جملة ﴿إذا أَنْتُمْ تَخْرُجُون﴾، فإنّ كلمة (إذا) تبيّن بوضوح مؤدّى هذه الجملة، حيث إنّها فجائيّة ـ كما يصطلح عليها أهل النّحو واللّغة ـ ومعناها: إذا دعاكم الله تخرجون بشكل سريع وفجائيّ.

والتّعبير بـ﴿دَعْوَةً مِنَ الأَرْضِ﴾ دليل واضح على المعاد الجسمانيّ؛ إذ يثب الإنسان في يوم القيامة من هذه الأرض، فلاحظوا بدقّة. (١٢ ٤٦)

دعا

﴿وَإذا سَأَلَكَ عِبادى عَنّى فَإنّى قَريبٌ أُجيبُ دَعْوَةَ الدّاعِ إذا دَعانِ فَلْيَسْتَجيبُوا لى وَلْيُؤْمِنُوا بى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُون﴾ البقرة ١٨٦

النّبيّ ﷺ: أعجز النّاس من عجز عن الدّعاء، وأبخل النّاس من بخل بالسّلام. (البحرانيّ ٢: ٨٨)

ما أُعطي أحد الدّعاء ومنع الإجابة، لأنّ الله يقول: ﴿ادْعُونى أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ المؤمن ٦٠

(الطّبرسيّ ٢: ١٦٥)

إنّ الدّعاء هو العبادة. (الطّبرسيّ ٢: ١٦٥)

يستجيب الله لأحدكم ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم، أو يستعجل» قالوا: وما الاستعجال يا رسول الله؟ قال: «يقول: قد دعوتك يا ربّ، قد دعوتك يا ربّ، فلا أراك تستجيب لي، فيستحسر عند ذلك فيدع الدّعاء». (البغويّ ١: ٢٢٧)

عطاء: لمّا نزلت ﴿وَقالَ رَبُّكُمُ ادْعُونى أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ المؤمن: ٦٠، قال النّاس: لو نعلم أيّ ساعة ندعو! فنزلت: ﴿وَإذا سَأَلَكَ عِبادى عَنّى فَإنّى قَريبٌ﴾. (الطّبرسيّ ٢: ١٦٥)

نحوه قتادة. (الطّبرسيّ ٢: ١٦٦)

السُّدّيّ: ليس من عبد مؤمن يدعو الله إلّا استجاب له، فإن كان الّذي يدعو به هو له رزق في الدّنيا أعطاه الله، وإن لم يكن له رزقًا في الدّنيا ذخره له إلى يوم القيامة، ودفع عنه به مكروهًا. (الطّبرسيّ ٢: ١٦٥)

الإمام الصّادق عليه السلام [في رواية عن حمّاد] قـ: قلت لأبي عبد الله عليه السلام أشغل نفسي بالدّعاء لإخواني ولأهل الولاية، فما ترى في ذلك؟

قال: «إنّ الله تبارك وتعالى يستجيب دعاء غائب لغائب، ومن دعا للمؤمنين والمؤمنات ولأهل مودّتنا ردّ الله عليه من آدم إلى أن تقوم السّاعة، لكلّ مؤمن حسنة».

ثمّ قال: «إنّ الله فرض الصّلوات في أفضل السّاعات، فعليكم بالدّعاء في أدبار الصّلوات».

(البحرانيّ ٢: ٨٦)

[وفي رواية عن عثمان بن عيسى] قال: قلت: آيتان في كتاب الله عزّ وجلّ أطلبهما فلا أجدهما! قال: «وما هما؟» قلت: قول الله عزّ وجلّ: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ المؤمن: ٦٠، فندعوه ولا نرى إجابة!

قال: «أفترى الله عزّ وجلّ أخلف وعده؟» قلت: لا، قال: «فممّ ذلك؟» قلت: لا أدري.

قال: «لكنّي أخبرك من أطاع الله عزّ وجلّ فيما أمره ثمّ دعاه من جهة الدّعاء أجابه». قلت: وما جهة الدّعاء؟

قال: «تبدأ فتحمد الله، وتذكر نعمه عندك، ثمّ تشكره، ثمّ تصلّي على النّبيّ صلّى الله عليه وآله، ثمّ تذكر ذنوبك فتقرّ بها، ثمّ تستعيذ منها، فهذا جهة الدّعاء».

ثمّ قال: «وما الآية الأخرى؟»

قلت: قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ سبأ: ٣٩، فإنّي أنفق ولا أرى خلفًا! قال: «أفترى الله عزّ وجلّ أخلف وعده؟» قلت: لا، قال: «فممّ ذلك؟» قلت: لا أدري.

قال: «لو أنّ أحدكم اكتسب المال من حلّه، وأنفقه في حلّه، لم ينفق درهمًا إلّا أخلف عليه».

(البحرانيّ ٢: ٨٧)

الإمام الكاظم عليه السلام [في رواية عن أبي نصر] قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: جعلت فداك، إنّي قد سألت الله حاجة منذ كذا وكذا سنة، وقد دخل قلبي من إبطائها شيء.

فقال: «يا أحمد، إيّاك والشّيطان أن يكون له عليك سبيل حتّى يقنطك، إنّ أبا جعفر صلوات الله عليه كان يقول: إنّ المؤمن يسأل الله عزّ وجلّ حاجة، فيؤخّر عنه تعجيل إجابتها، حبًّا لصوته واستماع نحيبه».

ثمّ قال: «والله، ما أخّر الله عزّ وجلّ عن المؤمنين ما يطلبون من هذه الدّنيا، خير لهم ممّا عجّل لهم فيها، وأيّ شيء الدّنيا؟ إنّ أبا جعفر عليه السلام كان يقول: ينبغي للمؤمن أن يكون دعاؤه في الرّخاء نحوًا من دعائه في الشّدّة، ليس إذا أُعطي فتر، فلا تملّ الدّعاء، فإنّه من الله عزّ وجلّ بمكان، وعليك بالصّبر، وطلب الحلال، وصلة الرّحم، وإيّاك ومكاشفة النّاس، فإنّا أهل بيت نصل من قطعنا، ونُحسن إلى من أساء إلينا، فنرى والله في ذلك العاقبة الحسنة، إنّ صاحب النّعمة في الدّنيا إذا سأل فأُعطي طلب غير الّذي سأل، وصغرت النّعمة في عينه، فلا يشبع من شيء، وإن كثرت النّعم كان المسلم من ذلك على خطر للحقوق الّتي تجب عليه، وما يُخاف من الفتنة فيها، أخبرني

عنك لو أنّي قلت لك قولًا أكنت تثق به منّي؟ »

فقلت: جعلت فداك، إذا لم أثق بقولك فبمن أثق وأنت حجّة الله على خلقه؟

قال: « فكن بالله أوثق، فإنّك على موعد من الله عزّ وجلّ، أليس الله عزّ وجلّ يقول ﴿وإذا سألك عبادي عنّي فإنّي قريبٌ أُجيبُ دعوةَ الدّاع إذا دعان﴾ وقال: ﴿لا تقنطوا من رحمة الله﴾ الزّمر: ٥٣، وقال: ﴿والله يعدكم مغفرةً منه وفضلًا﴾ البقرة: ٢٦٨، فكن بالله عزّ وجلّ أوثق منك بغيره، ولا تجعلوا في أنفسكم إلّا خيرًا، فإنّه يغفر لكم ». (البحراني ٢: ٨٦)

الطّبريّ: يعني تعالى ذكره بذلك: وإذا سألك يا محمّد عبادي عنّي أين أنا؟ فإنّي قريب منهم أسمع دعاءهم، وأُجيب دعوة الدّاعي منهم.

فقال بعضهم: نزلت في سائل سأل النّبيّ ﷺ فقال: يا محمّد أقريب ربّنا فنناجيه، أو بعيد فنناديه؟ فأنزل الله: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ﴾.

وقال آخرون: بل نزلت جوابًا لمسألة قوم سألوا النّبيّ ﷺ: أيّ ساعة يدعون الله فيها؟

ومعنى متأوّلي هذا التّأويل: وإذا سألك عبادي عنّي أيّ ساعة يدعونني؟ فإنّي منهم قريب في كلّ وقت، ﴿أُجيبُ دعوةَ الدّاع إذا دعان﴾.

وقال آخرون: بل نزلت جوابًا لقول قوم، قالوا إذ قال الله لهم: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ المؤمن: ٦٠، إلى أين ندعوه؟

وقال آخرون: بل نزلت جوابًا لقوم، قالوا: كيف ندعو؟

فإن قال لنا قائل: وما معنى هذا القول من الله تعالى ذكره؟ فأنت ترى كثيرًا من البشر يدعون الله فلا يجاب لهم دعاء، وقد قال: ﴿أُجيبُ دعوةَ الدّاع إذا دعان﴾.

قيل: إنّ لذلك وجهين من المعنى:

أحدهما: أن يكون معنيًّا بالدّعوة: العمل بما ندب الله إليه وأمر به، فيكون تأويل الكلام: وإذا سألك عبادي عنّي فإنّي قريب ممّن أطاعني وعمل بما أمرته به، أُجيبه بالثّواب على طاعته إيّاي إذا أطاعني، فيكون معنى الدّعاء: مسألة العبد ربّه وما وعد أولياءه على طاعتهم بعملهم بطاعته، ومعنى الإجابة من الله التي ضمنها لهم الوفاء له بما وعد العاملين له بما أمرهم به، كما روي عن النّبيّ ﷺ من قوله: « إنّ الدّعاء هو العبادة ».

والوجه الآخر: أن يكون معناه: أُجيب دعوة الدّاع إذا دعاني إن شئت، فيكون ذلك، وإن كان عامًّا مخرجه في التّلاوة، خاصًّا معناه. (٢: ١٦٤)

الثّعلبيّ: فإن قيل: ما وجه قوله: ﴿أُجيبُ دعوةَ الدّاع﴾ وقوله: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ وقد يُدعى كثيرًا فلا يستجيب؟

قلنا: اختلف العلماء في وجه الآيتين وتأويلهما، فقال بعضهم: معنى الدّعاء هاهنا: الطّاعة، ومعنى الإجابة: الثّواب، كأنّه قال: أُجيب دعوة الدّاعي بالثّواب إذا أطاعني.

وقال بعضهم: معنى الآيتين خاصّ، وإن كان لفظهما عامًّا، تقديرها: أُجيب دعوة الدّاعي إن شئت،

وأجيب دعوة الدّاعي إذا وافق القضاء، وأجيب دعوة الدّاعي إذا لم يسأل مُحالًا، وأجيب دعوة الدّاعي إذا كانت الإجابة له خيرًا. يدلّ عليه ما روى أبو المتوكّل عن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ «ما من مسلم دعا الله عزّ وجلّ بدعوة ليس فيها قطيعة رحم ولا إثم إلّا أعطاه الله بها إحدى خصال ثلاث: إمّا أن تُعجّل دعوته، وإمّا أن يُدّخر له في الآخرة، وإمّا أن يدفع عنه من السّوء مثلها». قالوا: يا رسول الله إذًا نكثر، قال: «الله أكثر».

وقال بعضهم: هو عامّ وليس في الآية أكثر من إجابة الدّعوة، فأمّا إعطاء المنية وقضاء الحاجة فليس مذكورًا في الآية، وقد يُجيب السّيّد عبده والوالد ولده ثمّ لا يُعطيه سُؤله، فالإجابة كائنة لا محالة عند حصول الدّعوة، لأنّ قوله: أجيب وأستجيب خبر، والخبر لا يعترض عليه، لأنّه إذا نسخ صار المخبر كذّابًا، وتعالى الله عن ذلك. ودليل هذا التّأويل ما روى نافع عن ابن عمر عن النّبيّ ﷺ قال: «من فُتح له باب في الدّعاء فُتحت له أبواب الإجابة» وأوحى الله تعالى إلى داود ﷺ: «قل للظّلمة لا يدعوني فإنّي أوجبت على نفسي أن أجيب من دعاني، وإنّي إذا أجبت الظّالمين لعنتهم».

وقيل: إنّ الله يجيب دعاء المؤمن في الوقت، إلّا أنّه يؤخّر إعطاء مراده ليدعوه فيسمع صوته. يدلّ عليه ما روى محمّد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله، قال: قال رسول الله ﷺ «إنّ العبد ليدعو الله وهو يُحبّه، فيقول: يا جبرئيل اقضِ لعبدي هذا حاجته وأخّرها، فإنّي أحبّ أن لا أزال أسمع صوته، وإنّ العبد ليدعو الله وهو يُبغضه فيقول: يا جبرئيل اقضِ لعبدي حاجته بإخلاصه وعجّلها فإنّي أكره أن أسمع صوته».

وبلغنا عن يحيى ذبيح الله أنّه قال: «سألت ربّ العزّة في المنام فقلت: يا ربّ كم أدعوك فلا تستجيب لي؟ فقال: يا يحيى إنّي أحبّ أن أسمع صوتك».

قال بعضهم: إنّ للدّعاء آدابًا وشرائط هي أسباب الإجابة ونيل الأمنيّة، فمن راعاها واستكملها كان من أهل الإجابة، ومن أغفلها وأخلّ بها فهو من أهل ... [1] في الدّعاء.

ويُحكى أنّ إبراهيم بن أدهم قيل له: ما بالنا ندعوه فلا يستجيب لنا؟

قال: لأنّكم عرفتم الله فلم تطيعوه، وعرفتم الرّسول فلم تتّبعوا سنّته، وعرفتم القرآن فلم تعملوا بما فيه، وأكلتم نعمة الله فلم تؤدّوا شكرها، وعرفتم الجنّة فلم تطلبوها، وعرفتم النّار فلم تهربوا منها، وعرفتم الشّيطان فلم تحاربوه ووافقتموه، وعرفتم الموت فلم تستعدّوا له، ودفنتم الأموات فلم تعتبروا بهم، وتركتم عيوبكم واشتغلتم بعيوب النّاس».

(٢: ٧٥)

الطّوسيّ: معناه إن اقتضت المصلحة إجابته وحسن ذلك، ولم تكن فيه مفسدة، فأمّا أن يكون قطعًا لكلّ من يسأل فلابدّ أن يُجيبه فلا، على أنّ الدّاعي لا يحسن منه السّؤال إلّا بشرط ألّا يكون في إجابته

---

(١) جاء في المدرس، كلمات غير مقروءة

مفسدة، لا له، ولا لغيره، وإلّا كان الدّعاء قبيحًا. ولا يجوز أن يُقيّد الإجابة بالمشيئة بأن يقول: إن شئت، لأنّه يصير الوعد به لا فائدة فيه، فمن أجاز ذلك فقد أخطأ.

فإن قيل: إذا كان لا يجيب كلّ من دعا، فما معنى الآية؟

قلنا: معناه: أنّ من دعا على شرائط الحكمة الّتي قدّمناها، واقتضت المصلحة إجابته، أُجيب لا محالة، بأن يقول: اللّهمّ افعل بي كذا إن لم يكن فيه مفسدة لي أو لغيري في الدّين أو دنيويّ هذا في دعائه.

وفي النّاس من قال: «إنّ الله وعد بإجابة الدّعاء من عند مسألة المؤمنين دون الكفّار والفاسقين» والمعتمد هو الأوّل.

فإن قيل: إذا كان ما تقتضيه الحكمة لا بدّ أن يفعل به، فلا معنى للدّعاء.

قلنا عنه: جوابان.

أحدهما: أنّ ذلك عبادة كسائر العبادات، ومثله قوله: ﴿رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ﴾ الأنبياء: ١١٢

والثّاني: إنّه لا يمتنع أن تقتضي المصلحة إجابته إذا دعا، ومتى لم يَدْعُ لم تقتض الحكمة إجابته.

فإن قيل: هل يجوز أن تكون الإجابة غير ثواب؟

قلنا: فيه خلاف.

قال أبو عليّ: لا يكون إلّا ثوابًا، لأنّ من أجابه الله، يستحقّ المدح في دين المسلمين، فلا يجوز أن يجيب كافرًا، ولا فاسقًا، وكان أبو بكر بن الأخشاد يجيز ذلك في العقل على وجه الاستصلاح له، وهذا الوجه أقرب إلى الصّواب.

والدّعاء: طلب الطّالب للفعل من غيره، ويكون الدّعاء لله على وجهين:

أحدهما: طلب في مخرج النّطق، والمعنى على التّعظيم والمدح والتّوحيد، كقولك: يا الله لا إله إلّا أنت، وقولك: ربّنا لك الحمد.

والثّاني: الطّلب لأجل الغفران أو عاجل الإنعام، كقولك: اللّهمّ اغفر لي وارحمني، وارزقني، وما أشبه ذلك. (٢: ١٢٩)

نحوه الطّبرسيّ. (١: ٢٧٨)

القُشَيْريّ: وقوله: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ الدّاعِ﴾ تعريف وتخفيف، قدّم التّخفيف على التّكليف، وكأنّه قال: إذا دعوتني عبدي أجبتك، فأجبني أيضًا إذا دعوتك. أنا لا أقتضي تركي كلمتك فلا ترض عبدي بردّي من نفسك، إجابتي لك بالخبر فصِلْه عبدي على دعائي، ولا دعاؤك يحملني على إجابتك. (١: ١٦٨)

البغويّ: قرأ أهل المدينة غير قالون وأبو عمرو بإثبات الياء فيهما [(الدّاع) و(دعان)] في الوصل، والباقون بحذفها وصلًا ووقفًا، وكذلك اختلف القرّاء في إثبات الياءات المحذوفة من الخطّ وحذفها في التّلاوة، وأثبت يعقوب جميعها وصلًا ووقفًا، واتّفقوا على إثبات ما هو مثبت في الخطّ وصلًا ووقفًا. [إلى أن قال:] نحو الثّعلبيّ. (١: ٢٢٦)

نحوه الواحديّ. (١: ٢٨٣)

ابن عطيّة: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ الدّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ أي قريب بالإجابة والقدرة، وقال قوم: المعنى

أجيب إن شئت. وقال قوم: إنّ الله تعالى يُجيب كلّ الدّعاء، فإمّا أن تظهر الإجابة في الدّنيا، وإمّا أن يكفّر عنه، وإمّا أن يدّخر له أجر في الآخرة، وهذا بحسب حديث الموطّأ: «ما من داع يدعو إلّا كان بين إحدى ثلاث...» وهذا إذا كان الدّعاء على ما يجب دون اعتداء، فإنّ الاعتداء في الدّعاء ممنوع، قال الله تعالى: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ الأعراف: ٥٥، قال مفسّرون: أي في الدّعاء.

والوصف بمحاب الدّعوة وصف بحسن النّظر والبعد عن الاعتداء، والتّوفيق من الله تعالى إلى الدّعاء في مقدور.

وانظر أنّ أفضل البشر المصطفى محمّدًا ﷺ قد دعا «أن لا يجعل بأس أمّته بينهم...» فمنعها إذ كان القدر قد سبق بغير ذلك. (٤٢-٢٥٥)

الفخر الرّازي: فيه مسائل

المسألة الأولى: قرأ أبو عمرو وقالون عن نافع (الدّاعِ إذا) بإثبات الياء فيهما في الوصل، والباقون بحذفها، فالأولى على الوصل، والثّانية على التّخفيف.

المسألة الثّانية [نقل كلام الخطّابي وأضاف]

وحقيقة الدّعاء استدعاء العبد ربّه جلّ جلاله العناية، واستمداده إيّاه المعونة.

وأقول: اختلف النّاس في الدّعاء، فقال بعض الجهّال: الدّعاء شيء عديم الفائدة، واحتجّوا عليه من وجوه:

أحدها: أنّ المطلوب بالدّعاء إن كان معلوم الوقوع عند الله تعالى كان واجب الوقوع، فلا حاجة إلى الدّعاء، وإن كان غير معلوم الوقوع كان ممتنع الوقوع، فلا حاجة أيضًا إلى الدّعاء.

وثانيها: أنّ حدوث الحوادث في هذا العالم لابدّ من انتهائها بالآخرة إلى المؤثّر القديم الواجب لذاته، وإلّا لزم إمّا التّسلسل، وإمّا الدّور، وإمّا وقوع الحادث من غير مؤثّر، وكلّ ذلك محال. وإذا ثبت وجوب انتهائها بالآخرة إلى المؤثّر القديم، فكلّ ما اقتضى ذلك المؤثّر القديم وجوده اقتضاءً قديمًا أزليًّا، كان واجب الوقوع، وكلّ ما لم يقتض المؤثّر القديم وجوده اقتضاءً قديمًا أزليًّا، كان ممتنع الوقوع، ولمّا ثبتت هذه الأمور في الأزل لم يكن للدّعاء ألبتّة أثر.

وربّما عبّروا عن هذا الكلام بأن قالوا: الأقدار سابقة والأقضية متقدّمة، والدّعاء لا يزيد فيها وتركه لا ينقص شيئًا منها، فأيّ فائدة في الدّعاء؟ وقال عليه الصّلاة والسّلام: «قدّر الله المقادير قبل أن يخلق الخلق بكذا وكذا عامًا»، وروي عنه عليه الصّلاة والسّلام أنّه قال: «جفّ القلم بما هو كائن» وعنه عليه الصّلاة والسّلام أنّه قال: «أربع قد فرغ منها: العمر، والرّزق، والخَلق، والخُلق».

وثالثها: أنّه سبحانه علّام الغيوب ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾ المؤمن: ١٩، فأيّ حاجة بالدّاعي إلى الدّعاء؟ ولهذا السّبب قالوا: إنّ جبريل ﷺ بلغ بسبب هذا الكلام إلى أعلى درجات الإخلاص والعبوديّة، ولولا أنّ ترك الدّعاء أفضل لما كان كذلك.

ورابعها: أنّ المطلوب بالدّعاء إن كان من مصالح

العبد، فالجواد المطلق لايهمه وإن لم يكن من مصالحه لم يجز طلبه.

وخامسها: ثبت بشواهد العقل والأحاديث الصّحيحة أنّ أجلّ مقامات الصّدّيقين وأعلاها الرّضا بقضاء الله تعالى، والدّعاء ينافي ذلك، لأنّه اشتغال بالالتماس وترجيح لمراد النّفس على مراد الله تعالى، وطلب لحصّة البشر.

وسادسها: أنّ الدّعاء يُشبه الأمر والنّهي، وذلك من العبد في حقّ المولى الكريم الرّحيم سوء أدب.

وسابعها: روي أنّه عليه الصّلاة والسّلام قال رواية عن الله سبحانه وتعالى: «من شغله ذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطي السّائلين» قالوا: فثبت بهذه الوجوه أنّ الأولى ترك الدّعاء.

وقال الجمهور الأعظم من العقلاء: إنّ الدّعاء أهمّ مقامات العبوديّة، ويدلّ عليه وجوه من النّقل والعقل. أمّا الدّلائل النّقليّة فكثيرة.

الأوّل: أنّ الله تعالى ذكر السّؤال والجواب في كتابه في عدّة مواضع، منها أصوليّة، ومنها فروعيّة. أمّا الأصوليّة فقوله: ﴿ويسئلونك عن الرّوح﴾ الإسراء ٨٥، ﴿ويسئلونك عن الجبال﴾ طه ١٠٥، ﴿يسئلونك عن السّاعة﴾ النّازعات ٤٢، وأمّا الفروعيّة فمنها في البقرة على التّوالي ﴿ويسئلونك ماذا ينفقون﴾ البقرة ٢١٩، ﴿ويسئلونك عن الشّهر الحرام﴾ البقرة ٢١٧، ﴿يسئلونك عن الخمر والميسر﴾ البقرة ٢١٩، ﴿ويسئلونك عن اليتامى﴾ البقرة ٢٢٠، ﴿ويسئلونك عن المحيض﴾ البقرة ٢٢٢، وقال أيضًا ﴿يسئلونك عن الأنفال﴾ الأنفال ١، ﴿ويسئلونك عن ذي القرنين﴾ الكهف ٨٣، ﴿ويستنبئونك أحقّ هو﴾ يونس ٥٣، ﴿يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة﴾ النّساء ١٧٦.

إذا عرفت هذا فنقول: هذه الأسئلة جاءت أجوبتها على ثلاثة أنواع، فالأغلب فيها أنّه تعالى لمّا حكى السّؤال قال لمحمّد: ﴿قل﴾ وفي صورة واحدة جاء الجواب بقوله: ﴿فقل﴾ مع فاء التّعقيب، والسّبب فيه أنّ قوله تعالى: ﴿ويسئلونك عن الجبال﴾ سؤال عن قدمها وحدوثها، وهذه مسألة أصوليّة، فلاجرم قال الله تعالى: ﴿فقل ينسفها ربّي نسفًا﴾ طه ١٠٥، كأنّه قال: يا محمّد أجب عن هذا السّؤال في الحال، ولاتؤخّر الجواب، فإنّ الشّكّ فيه كفر، ثمّ تقدير الجواب أنّ النّسف ممكن في كلّ جزء من أجزاء الجبل، فيكون ممكنًا في الكلّ، وجواز عدمه يدلّ على امتناع قدمه. أمّا سائر المسائل فهي فروعيّة، فلاجرم لم يذكر فيها فاء التّعقيب.

أمّا الصّورة الثّالثة وهي في هذه الآية قال: ﴿وإذا سألك عبادي عنّي فإنّي قريب﴾ ولم يقل: فقل إنّي قريب، فتدلّ على تعظيم حال الدّعاء من وجوه.

الأوّل: كأنّه سبحانه وتعالى يقول: عبدي أنت إنّما تحتاج إلى الواسطة في غير وقت الدّعاء، أمّا في مقام الدّعاء فلا واسطة بيني وبينك.

الثّاني: أنّ قوله ﴿وإذا سألك عبادي عنّي﴾ يدلّ على أنّ العبد له وقوله ﴿فإنّي قريب﴾ يدلّ على أنّ

الرّبّ للعبد.

وثالثها لم يقل فالعبد منّي قريب، بل قال: أنا منه قريب، وفيه سرّ نفيس فإنّ العبد ممكن الوجود، فهو من حيث هو هو في مركز العدم وحضيض الفناء، فلا يمكنه القرب من الرّبّ، أمّا الحقّ سبحانه فهو القادر من أن يقرب بفضله وبرحمته من العبد، والقرب من الحقّ إلى العبد لا من العبد إلى الحقّ، فلهذا قال: ﴿فإنّي قريبٌ﴾.

والرّابع أنّ الدّاعي ما دام يبقى خاطره مشغولًا بغير الله، فإنّه لا يكون داعيًا له، فإذا فني عن الكلّ صار مستغرقًا في معرفة الأحد الحقّ، فامتنع من أن يبقى في هذا المقام ملاحظًا لحقّه وطالبًا لنصيبه، فلمّا ارتفعت الوسائط بالكلّيّة، فلاجرم حصل القرب، فإنّه ما دام يبقى العبد ملتفتًا إلى غرض نفسه لم يكن قريبًا من الله تعالى، لأنّ ذلك الغرض يحجبه عن الله، فثبت أنّ الدّعاء يفيد القرب من الله، فكان الدّعاء أفضل العبادات.

الحجّة الثّانية في فضل الدّعاء قوله تعالى: ﴿وقال ربّكم ادعوني أستجب لكم﴾ المؤمن: ٦٠.

الحجّة الثّالثة أنّه تعالى لم يقتصر في بيان فضل الدّعاء على الأمر به بل بيّن في آية أخرى أنّه إذا لم يسأل يغضب، فقال: ﴿فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرّعوا ولكن قست قلوبهم وزيّن لهم الشّيطان ما كانوا يعملون﴾ الأنعام: ٤٣، وقال ﷺ: «لا ينبغي أن يقول أحدكم اللّهمّ اغفر لي إن شئت ولكن ليعزم فيقول: اللّهمّ اغفر لي»، وقال ﷺ: «الدّعاء مخّ العبادة» وعن النّعمان بن بشير أنّه ﷺ قال: «الدّعاء هو العبادة» وقرأ ﴿وقال ربّكم ادعوني أستجب لكم﴾ المؤمن: ٦٠ فقوله: «الدّعاء هو العبادة» معناه أنّه معظم العبادة وأفضل العبادة، كقوله ﷺ: «الحجّ عرفة» أي الوقوف بعرفة هو الرّكن الأعظم.

الحجّة الرّابعة قوله تعالى: ﴿ادعوا ربّكم تضرّعًا وخفيةً﴾ الأعراف: ٥٥، وقال: ﴿قل ما يعبؤا بكم ربّي لولا دعاؤكم﴾ الفرقان: ٧٧، والآيات كثيرة في هذا الباب، فمن أبطل الدّعاء فقد أنكر القرآن.

والجواب عن الشّبهة الأولى: أنّها متناقضة، لأنّ إقدام الإنسان على الدّعاء إن كان معلوم الوقوع، فلا فائدة في اشتغالكم بإبطال الدّعاء، وإن كان معلوم العدم لم يكن إلى إنكاركم حاجة. ثمّ نقول: كيفيّة علم الله تعالى وكيفيّة قضائه وقدره غائبة عن العقول، والحكمة الإلهيّة تقتضي أن يكون العبد معلّقًا بين الرّجاء وبين الخوف اللّذين بهما تتمّ العبوديّة، وبهذا الطّريق صحّحنا القول بالتّكليف مع الاعتراف بإحاطة علم الله بالكلّ وجريان قضائه وقدره في الكلّ، ولهذا الإشكال سألت الصّحابة رسول الله ﷺ فقالوا: «أرأيت أعمالنا هذه أشيء قد فرغ منه أم أمر يستأنفه؟ فقال: بل شيء قد فرغ منه».

فقالوا: ففيم العمل إذن؟ قال: «اعملوا فكلّ ميسّر لما خلق له» فانظر إلى لطائف هذا الحديث فإنّه ﷺ علّقهم بين الأمرين، فرهّبهم سابق القدر المفروغ منه، ثمّ ألزمهم العمل الّذي هو مدرجة التّعبّد، فلم يعطّل

ظاهر العمل بما يفيد من القضاء والقدر، ولم يترك أحد الأمرين للآخر، وأخبر أنّ فائدة العمل هو المقدّر المفروغ منه، فقال «كلٌّ مُيَسّر لما خُلق له» يريد أنّه مُيَسَّر في أيّام حياته للعمل الّذي سبق له القدر قبل وجوده، إلّا أنّك يجب أن تعلم هاهنا فرق ما بين المُيسَّر والمُسخَّر، فتأهّب لمعرفته فإنّه بمنزلة مسألة القضاء والقدر، وكذا القول في باب الكسب والرزق، فإنّه مفروغ منه في الأصل لا يزيده الطّلب ولا ينقصه التّرك.

والجواب عن الشّبهة الثّانية أنّه ليس المقصود من الدّعاء الإعلام، بل إظهار العبوديّة والذّلّة والانكسار والرّجوع إلى الله بالكلّيّة.

وعن الثّالثة أنّه يجوز أن يصير ما ليس بمصلحة مصلحة، بحسب سبق الدّعاء.

وعن الرّابعة أنّه إذا كان مقصوده من الدّعاء إظهار الذّلّة والمسكنة، ثمّ بعده رضي بما قدّره الله وقضاه، فذلك من أعظم المقامات، وهذا هو الجواب عن بقيّة الشّبه في هذا الباب.

المسألة الثّالثة: في الآية سؤال مشكل مشهور وهو أنّه تعالى قال: ﴿ٱدْعُونِى أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ المؤمن: ٦٠، وقال في هذه الآية: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ وكذلك ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ النّمل: ٦٢، ثمّ إنّا نرى الدّاعي يبالغ في الدّعاء والتّضرّع فلا يجاب.

والجواب أنّ هذه الآية وإن كانت مطلقة إلّا أنّه قد وردت آية أخرى مقيّدة، وهو قوله تعالى: ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَآءَ﴾ الأنعام: ٤١، ولا شكّ أنّ المطلق محمول على المقيّد، ثمّ تقرير المعنى فيه وجوه:

أحدها: أنّ الدّاعي لابدّ وأن يجد من دعائه عوضًا، إمّا إسعافًا بطلبته الّتي لأجلها دعا، وذلك إذا وافق القضاء، فإذا لم يساعده القضاء فإنّه يعطى سكينة في نفسه، وانشراحًا في صدره، وصبرًا يسهل معه احتمال البلاء الحاضر، وعلى كلّ حال فلا يعدم فائدة، وهو نوع من الاستجابة.

وثانيها: ما روى القفّال في تفسيره عن أبي سعيد الخدريّ قال: قال رسول الله ﷺ: «دعوة المسلم لا تردّ إلّا لإحدى ثلاث ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم إمّا أن يعجّل له في الدّنيا، وإمّا أن يدّخر له في الآخرة، وإمّا أن يصرف عنه من السّوء بقدر ما دعا».

وهذا الخبر تمام البيان في الكشف عن هذا السّؤال، لأنّه تعالى قال: ﴿ٱدْعُونِى أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ ولم يقل: أستجب لكم في الحال، فإذا استجاب له ولو في الآخرة كان الوعد صدقًا.

وثالثها: أنّ قوله: ﴿ٱدْعُونِى أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ يقتضي أن يكون الدّاعي عارفًا بربّه وإلّا لم يكن داعيًا له، بل لشيء متخيّل لا وجود له ألبتّة، فثبت أنّ الشّرط الدّاعي أن يكون عارفًا بربّه، ومن صفات الرّبّ سبحانه أن لا يفعل إلّا ما وافق قضاءه وقدره وعلمه وحكمته، فإذا علم أنّ صفة الرّبّ هكذا استحال منه أن يقول بقلبه وبعقله: يا ربّ افعل الفعل الفلانيّ لا محالة، بل لابدّ وأن يقول: افعل هذا الفعل إن

كان موافقًا لقضائك وقدرك وحكمتك، وعند هذا يصير الدّعاء الّذي دلّت الآية على ترتيب الإجابة عليه مشروطًا بهذه الشّرائط، وعلى هذا التقدير زال السّؤال.

الرّابع أنّ لفظ الدّعاء والإجابة يحتمل وجوهًا كثيرة:

أحدها: أن يكون الدّعاء عبارة عن التّوحيد والثّناء على الله، كقول العبد: «يا الله الّذي لا إله إلّا أنت» وهذا إنّما سمّي دعاء لأنّك عرفت الله تعالى ثمّ وحّدته وأثنيت عليه، فهذا يسمّى دعاء بهذا التّأويل. ولمّا سمّي هذا المعنى دعاء، سمّي قبوله إجابة؛ لتجانس اللّفظ، ومثله كثير.

وقال ابن الأنباريّ: ﴿أُجِيبُ﴾ هاهنا بمعنى «أسمع» لأنّ بين السّماع وبين الإجابة نوع ملازمة، فلهذا السّبب يقام كلّ واحد منهما مقام الآخر، فقولنا: «سمع الله لمن حمده» أي أجاب الله، فكذا هاهنا قوله: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ﴾ أي أسمع تلك الدّعوة، فإذا حملنا قوله تعالى: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ المؤمن: ٦٠، على هذا الوجه زال الإشكال.

وثانيها: أن يكون المراد من الدّعاء التّوبة عن الذّنوب؛ وذلك لأنّ التّائب يدعو الله تعالى عند التّوبة، وإجابة الدّعاء بهذا التّفسير عبارة عن قبول التّوبة، وعلى هذا الوجه أيضًا لا إشكال.

وثالثها: أن يكون المراد من الدّعاء العبادة، قال عليه الصّلاة والسّلام: «الدّعاء هو العبادة» وممّا يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ المؤمن: ٦٠، فظهر أنّ الدّعاء هاهنا هو العبادة، وإذا ثبت هذا، فإجابة الله تعالى للدّعاء بهذا التّفسير عبارة عن الوفاء بما ضمن للمطيعين من الثّواب، كما قال: ﴿وَيَسْتَجِيبُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ﴾ الشّورى: ٢٦، وعلى هذا الوجه الإشكال زائل.

ورابعها: أن يفسّر الدّعاء بطلب العبد من ربّه حوائجه، فالسّؤال المذكور إن كان متوجّهًا على هذا التّفسير لم يكن متوجّهًا على التّفسيرات الثّلاثة المتقدّمة، فثبت أنّ الإشكال زائل.

المسألة الرّابعة: قالت المعتزلة: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ﴾ مختصّ بالمؤمنين ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ الأنعام: ٨٢، وذلك لأنّ وصف الإنسان بأنّ الله تعالى قد أجاب دعوته، صفة مدح وتعظيم، ألا ترى أنّا إذا أردنا المبالغة في تعظيم حال إنسان في الدّين قلنا: إنّه مستجاب الدّعوة، وإذا كان هذا من أعظم المناصب في الدّين، والفاسق واجب الإهانة في الدّين، ثبت أنّ هذا الوصف لا يثبت إلّا لمن لا يتلوّث إيمانه بالفسق، بل الفاسق قد يفعل الله ما يطلبه، إلّا أنّ ذلك لا يسمّى إجابة الدّعوة. (٥: ١٠٦)

نحوه الخازن (١: ١٣٤)، والشّربينيّ (١: ١٢٢).

القُرطُبيّ: أي أقبلُ عبادة من عبدني، فالدّعاء بمعنى العبادة، والإجابة بمعنى القبول. دليله ما رواه أبو داود عن النّعمان بن بشير عن النّبيّ ﷺ قال: «الدّعاء هو العبادة» قال ربّكم ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ

لَكُمْ﴾»، فسمّى الدّعاء عبادة، و منه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ المؤمن: ٦٠، أي دعائي، فأمر تعالى بالدّعاء، و حضّ عليه و سمّاه عبادة، و وعد بأن يستجيب لهم.

روى ليث عن شهر بن حَوْشَب عن عبادة بن الصّامت، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «أُعطيتْ أُمّتي ثلاثًا لم تُعطَ إلّا الأنبياء: كان الله إذا بعث نبيًّا قال: ادعُني أستجب لك، وقال لهذه الأُمّة: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾، و كان الله إذا بعث النّبيّ قال له: ما جعل عليك في الدّين من حرج، و قال لهذه الأُمّة: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ الحجّ: ٧٨، وكان الله إذا بعث النّبيّ جعله شهيدًا على قومه و جعل هذه الأُمّة شهداء على النّاس».

و كان خالد الرّبعيّ يقول: عجبت لهذه الأُمّة في ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ المؤمن: ٦٠، أمرهم بالدّعاء و وعدهم بالإجابة، و ليس بينهما شرط. قال له قائل: مثل ماذا؟ قال: مثل قوله: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ البقرة: ٢٥، فهاهنا شرط، و قوله: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ﴾ يونس: ٢، فليس فيه شرط العمل، و مثل قوله: ﴿فَادْعُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ المؤمن: ١٤، فهاهنا شرط، و قوله: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ المؤمن: ٦٠، ليس فيه شرط. و كانت الأُمم تفزع إلى أنبيائها في حوائجهم حتّى تسأل الأنبياء لهم ذلك.

فإن قيل: فما للدّاعي قد يدعو فلا يجاب؟

فالجواب: أن يعلم أنّ قوله الحقّ في الآيتين ﴿أُجِيبُ﴾ ﴿أَسْتَجِبْ﴾ لا يقتضي الاستجابة مطلقًا لكلّ داعٍ على التّفصيل، و لا بكلّ مطلوب على التّفصيل، فقد قال ربّنا تبارك و تعالى في آية أُخرى: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً...﴾ الأعراف: ٥٥، و كلّ مُصرّ على كبيرة عالمًا بها أو جاهلًا فهو معتدٍ، و قد أخبر أنّه لا يحبّ المعتدين، فكيف يستجيب له. و أنواع الاعتداء كثيرة، يأتي بيانه هنا و في الأعراف إن شاء الله تعالى. [ثمّ أدام الكلام نحو ما تقدّم عن الثّعلبيّ و الفخر و بحث في موانع استجابة الدّعاء] (٢: ٣٠٨).

أبو حَيّان: و ظاهر قوله: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ﴾ عموم الدّعوات، إذ لا يريد دعوة واحدة، و الهاء في ﴿دَعْوَةَ﴾ هنا ليست للمرّة، و إنّما المصدر هنا بُني على فَعْلَة، نحو رحمة. و الظّاهر عموم الدّاعي لأنّه لا يدلّ على داعٍ مخصوص، لأنّ الألف و اللّام فيه ليست للعهد، و إنّما هي للعموم. و الظّاهر تقييد الإجابة بوقت الدّعاء، و المعنى على هذا الظّاهر أنّ الله تعالى يُعطي من سأله ما سأله. و ذكروا قيودًا في هذا الكلام، و تخصيصات. [ثمّ أدام الكلام نحو ما تقدّم عن الثّعلبيّ و الفخر الرّازيّ في عدم استجابة بعض الدّعوات و أضاف:]

و قال قوم ممّن يقول فيهم بعض النّاس: إنّهم علماء الحقيقة: يُستحبّ الدّعاء فيما يتعلّق بأُمور الآخرة، و أمّا ما يتعلّق بأُمور الدّنيا فالله متكفّل، فلا حاجة إليها.

و قال قوم منهم: إن كان في حالة الدّعاء أصلح،

و قلبه أطيب، و سرّه أصفى، و نفسه أزكى، فليدع، و إن كان في الترك أصلح فالإمساك عن الدّعاء أولى به.

و قال قوم منهم: ترك الدّعاء في كلّ حال أصلح لما فيه من الثّقة بالله، و عدم الاعتراض، و لأنّه اختيار، و العارف ليس له خيار.

و قال قوم منهم: ترك الذّنوب هو الدّعاء، لأنّه إذا تركها تولّى الله أمره و أصلح شأنه، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ و قد تؤوّل الإجابة و الدّعاء هنا على وجوه:

أحدها: أن يكون الدّعاء عبارة عن التّوحيد و الثّناء على الله، لأنّك دعوته و وحّدته، و الإجابة عبارة عن القبول، لمّا سمّي التّوحيد دعاءً سمّي القبول إجابة، لتجانس اللّفظ.

الوجه الثّاني: أنّ الإجابة هو السّماع، فكأنّه قال: أسمع.

الوجه الثّالث: أنّ الدّعاء هو التّوبة عن الذّنوب، لأنّ التّائب يدعو الله عند التّوبة، و الإجابة قبول التّوبة.

الوجه الرّابع: أن يكون الدّعاء هو العبادة، و في الحديث: «الدّعاء العبادة» قال تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ ثمّ قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي﴾ المؤمن: ٦٠، و الإجابة عبارة عن الوفاء بما ضمن للمطيعين من الثّواب.

الوجه الخامس: الإجابة أعمّ من أن تكون بإعطاء المسؤول و بمنعه، فالمعنى إنّي أختار له خير الأمرين من العطاء و الرّدّ، و كلّ هذه التّفاسير خلاف الظّاهر.
(٢: ٤٦)

البروسويّ: اعلم أنّ عدم الدّعاء بكشف الضّرّ مذموم عند أهل الشّريعة و الطّريقة، لأنّه كالمقاومة مع الله و دعوى التّحمّل لمشاقّه، و في «المثنويّ»:

ناله و زاريد بلابي داغي
چون بباشد از تضرّع شافعي

فالتّسبّب واجب للعوامّ و المبتدئين في السّلوك، و التّوكّل أفضل للمتوسّطين، و أمّا الكاملون فليس يمكن حصر أحوالهم، فالتّوكّل و التّسبّب عندهم سيّان. روي أنّ إبراهيم الخليل عليه السّلام لمّا ألقي في النّار لقيه جبريل في الهواء، فقال: ألك حاجة؟ فقال: أمّا إليك فلا، فقال: فاسأل الله الخلاص، فقال عليه السّلام: «حسبي من سؤالي علمه بحالي». و هذا مقام أهل الحقيقة من المكتشفين الفانين عن الوجود و ما يتعلّق به، و الباقين بالرّبّ في كلّ حال، فأين أنت من هذا حتّى تسأل الله عفوه و مغفرته. و قد كان رسول الله صلّى الله عليه و آله يكلّم النّاس بقدر مراتبهم، و لذا قال لأعرابيّ أرسل إبله توكّلًا على الله تعالى: «أعقلها و توكّل على الله»، أمر بعقل الدّابّة، لأنّه أراد بالتّوكّل التّحرّز عن الفوات، و حثّ بعضهم على التّوكّل كتوكّل الطّير، و ذلك إذا لم يسكن إلى سابق القضاء.

ثمّ إجابة الدّعاء وعد صدق من الله لا خلف فيه، و من دعا بحاجة فلم تحصل للحال، فذلك لوجوه. [ثمّ أدام الكلام نحو الثّعلبيّ و الفخر الرّازيّ] (١: ٢٩٧)

الآلوسيّ: ﴿إِذَا دَعَانِ﴾ دليل للقرب و تقرير له، و تقطع لكمال الاتّصال، و فيه وعد للدّاعي بالإجابة

في الجملة على ما تشير إليه كلمة (إذا) لا كليًّا، فلا حاجة إلى التقييد بالمشيئة المؤذن به قوله تعالى في آية أخرى - ﴿فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ﴾ ولا إلى أنّ القول بأنّ إجابة الدّعوة غير قضاء الحاجة، لأنّها قوله سبحانه وتعالى «لبّيك يا عبدي» وهو موعود موجود لكلّ مؤمن يدعو، ولا إلى تخصيص الدّعوة بما ليس فيها إثم ولا قطيعة رحم، أو الدّاعي بالمطيع المخبت. نعم كونه كذلك أرجى للإجابة، لاسيّما في الأزمنة المخصوصة والأمكنة المعلومة الكيفيّة المشهورة. ومع هذا قد تتخلّف الإجابة مطلقًا، وقد تتخلّف إلى بدل [ثمّ ذكر حديث أبي سعيد الخدريّ المتقدّم] (٢: ٦٣)

المراغيّ: قرب الله من عباده، إحاطة علمه بكلّ شيء، فهو يسمع أقوالهم ويرى أعمالهم، أي ذكّر أيّها الرّسول عبادي بما يجب أن يراعوه في هذه العبادة، وغيرها من الطّاعة والإخلاص، والتوجّه إليّ وحدي بالدّعاء، وأخبرهم بأنّي قريب منهم ليس بيني وبينهم حجاب، ولا وليّ ولا شفيع يُشفّع دعاءهم وعبادتهم، أو يشاركني في إجابتهم وإثابتهم.

وأُجيب دعوة من يدعوني بلا وساطة أحد إذا هو توجّه إليّ وحدي في طلب حاجته، لأنّني أنا الّذي خلقته وأعلم ما توسوس به نفسه، والعارف بالشّريعة وبسُنن الله في خلقه، لا يقصد بدعائه إلّا هدايته إلى الأسباب الّتي توصله إلى تحصيل رغباته ونيل مقاصده.

فهو إذا سأل الله أن يزيد في رزقه، فهو لا يقصد أن تمطر له السّماء ذهبًا وفضّة، وإذا سأله شفاء مريضه الّذي أعياه علاجه، فإنّه لا يريد أن يخرق العادات، بل يريد توفيقه إلى العلاج الّذي يكون سبب الشّفاء، ومن ترك السّعي والكسب وطلب أن يؤتى مالًا، فهو غير داع بل جاهل، وكذلك المريض الّذي لا يراعي الحمية ولا يتعهّد الدّواء ويطلب الشّفاء والعافية، لأنّ من هذين يطلبان إبطال السُّنن الّتي سنّها الله في خليقته.

والدّعاء المطلوب هو الدّعاء بالقول مع التّوجّه إلى الله بالقلب، وذلك أثر الشّعور بالحاجة إليه، والتّذكّر بعظمته وجلاله، ومن ثمّ سمّاه النّبيّ ﷺ «مُخّ العبادة» وإجابة الدّعاء تقبّله ممّن أخلص له وفزع إليه، سواء وصل إليه ما طلبه في ظاهر الأمر، أم لم يصل. (٢: ٧٥)

محمّد رشيد رضا (٢: ١٦٩)

ابن عاشور: وحُذفت ياء المتكلّم من قوله ﴿دَعَانِ﴾ في قراءة نافع وأبي عمرو وحمزة والكسائيّ، لأنّ حذفها في الوقف لغة جمهور العرب عدا أهل الحجاز، ولا تحذف عندهم في الوصل، لأنّ الأصل عدمه، ولأنّ الرّسم يُبنى على حال الوقف. وأثبت الياء ابن كثير وهشام ويعقوب في الوصل والوقف، وقرأ ابن ذكوان وعاصم بحذف الياء في الوصل والوقف، وهي لغة هُذَيْل. وقد تقدّم أنّ الكلمة لو وقعت فاصلة لكان الحذف متّفقًا عليه في قوله تعالى: ﴿وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ البقرة: ٤٠، في هذه السورة.

وفي هذه الآية إيماء إلى أنّ الصّائم مرجوّ الإجابة، وإلى أنّ شهر رمضان مرجوّة دعواته، وإلى مشروعيّة الدّعاء عند انتهاء كلّ يوم من رمضان.

والآية دلّت على أنّ إجابة دعاء الدّاعي تفضّل من الله على عباده، غير أنّ ذلك لا يقتضي التزام إجابة الدّعوة من كلّ أحد وفي كلّ زمان، لأنّ الخبر لا يقتضي العموم، ولا يقال: إنّه وقع في حيّز الشّرط فيفيد التّلازم، لأنّ الشّرط هنا ربط الجواب بالسّؤال وليس ربطًا للدّعاء بالإجابة، لأنّه لم يقل: إن دعوني أجبتهم. (٢: ١٧٧)

الطّباطبائيّ: قوله تعالى: ﴿وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِى﴾ أحسن بيان لما اشتمل عليه من المضمون، وأرقّ أسلوب وأجمله، فقد وضع أساسه على التّكلّم وحده دون الغيبة ونحوها، وفيه دلالة على كمال العناية بالأمر، ثمّ قوله: ﴿عِبَادِى﴾ ولم يقل: النّاس وما أشبهه يزيد في هذه العناية، ثمّ حذف الواسطة في الجواب حيث قال: ﴿فَاِنّى قَرِيبٌ﴾ ولم يقل: فقل إنّه قريب، ثمّ التّأكيد بـ﴿اِنّى﴾، ثمّ الإتيان بالصّفة دون الفعل الدّالّ على القرب ليدلّ على ثبوت القرب ودوامه، ثمّ الدّلالة على تجدّد الإجابة واستمرارها حيث أتى بالفعل المضارع الدّالّ عليهما، ثمّ تقييده الجواب، أعني قوله: ﴿اُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ﴾ بقوله: ﴿اِذَا دَعَانِ﴾، وهذا القيد لا يزيد على قوله: ﴿دَعْوَةَ الدَّاعِ﴾ المقيّد به شيئًا بل هو عينه، وفيه دلالة على أنّ ﴿دَعْوَةَ الدَّاعِ﴾ مجابة من غير شرط وقيد، كقوله تعالى: ﴿اُدْعُونِى اَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ المؤمن: ٦٠، فهذه سبع نكات في الآية تنبئ بالاهتمام في أمر استجابة الدّعاء والعناية بها، مع كون الآية قد كرّر فيها على إيجازها ضمير المتكلّم سبع مرّات، وهي الآية الوحيدة في القرآن على هذا الوصف.

والدّعاء والدّعوة توجيه نظر المدعوّ نحو الدّاعي، والسّؤال جلب فائدة أو درّ من المسؤول يرفع به حاجة السّائل بعد توجيه نظره، فالسّؤال بمنزلة الغاية من الدّعاء، وهو المعنى الجامع لجميع موارد السّؤال، كالسّؤال لرفع الجهل، والسّؤال بمعنى الحساب، والسّؤال بمعنى الاستدرار وغيره. [ثمّ أدام الكلام في معنى العبوديّة وقال:]

فقد تبيّن أنّ قوله تعالى: ﴿وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِى عَنّى فَاِنّى﴾ كما يشتمل على الحكم، أعني إجابة الدّعاء، كذلك يشتمل على علّته، فكون الدّاعين عبادًا لله تعالى، هو الموجب لقربه منهم، وقربه منهم هو الموجب لإجابته المطلقة لدعائهم، وإطلاق الإجابة يستلزم إطلاق الدّعاء، فكلّ دعاء دُعي به فإنّه يجيبه إلّا أنّ هاهنا أمرًا، وهو أنّه تعالى قيّد قوله: ﴿اُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ﴾ بقوله: ﴿اِذَا دَعَانِ﴾، وهذا القيد غير الزّائد على نفس المقيّد بشيء، يدلّ على اشتراط الحقيقة دون التّجوّز والشّبه، فإنّ قولنا: اصغ إلى قول النّاصح إذا نصحك، أو أكرم العالم إذا كان عالمًا، يدلّ على لزوم اتّصافه بما يقتضيه حقيقة، فالنّاصح إذا قصد النّصح بقوله، فهو الّذي يجب الإصغاء إلى قوله، والعالم إذا تحقّق بعلمه وعمل بما علم، كان هو الّذي يجب إكرامه، فقوله تعالى: ﴿اِذَا دَعَانِ﴾ يدلّ على أنّ

وعد الإجابة المطلقة، إنّما هو إذا كان الدّاعي داعيًا بحسب الحقيقة، مريدًا بحسب العلم الفطريّ والغريزيّ مواطئًا لسانه قلبه.

فإنّ حقيقة الدّعاء والسّؤال هو الّذي يحمله القلب ويدعو به لسان الفطرة، دون ما يأتي به اللّسان الّذي يدور كيفما أدير صدقًا أو كذبًا، جدًّا أو هزلًا، حقيقة أو مجازًا، ولذلك ترى أنّه تعالى عدّ ما لا عمل للسان فيه سؤالًا، قال تعالى: ﴿وَآتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ إبراهيم: ٣٤، فهم فيما لا يحصونها من النّعم داعون سائلون ولم يسألوها بلسانهم الظّاهر، بل بلسان فقرهم واستحقاقهم لسانًا فطريًّا وجوديًّا.

وقال تعالى: ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ الرّحمن: ٢٩، ودلالته على ما ذكرنا أظهر وأوضح.

فالسّؤال الفطريّ من الله سبحانه لا يتخطّى الإجابة، فما لا يستجاب من الدّعاء ولا يصادف الإجابة فقد فقد أحد أمرين، وهما اللّذان ذكرهما بقوله: ﴿دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾.

فإمّا أن يكون لم يتحقّق هناك دعاء، وإنّما التبس الأمر على الدّاعي التباسًا كأن يدعو الإنسان فيسأل ما لا يكون وهو جاهل بذلك، أو ما لا يريده لو انكشف عليه حقيقة الأمر، مثل أن يدعو ويسأل شفاء المريض لا إحياء الميّت، ولو كان استمكنه ودعا بحياته، كما كان يسأله الأنبياء لأعيدت حياته ولكنّه على يأس من ذلك، أو يسأل ما لو علم بحقيقته لم يسأله فلا استجابة له فيه.

وإمّا أنّ السّؤال متحقّق لكن لا من الله وحده، كمن يسأل الله حاجة من حوائجه، وقلبه متعلّق بالأسباب العاديّة أو بأمور وهميّة توهّمها، كافية في أمره أو مؤثّرة في شأنه، فلم يخلص الدّعاء لله سبحانه فلم يسأل الله بالحقيقة، فإنّ الله الّذي يجيب الدّعوات هو الّذي لا شريك له في أمره، لا من يعمل بشركة الأسباب والأوهام. فهاتان الطّائفتان من الدّعاة السّائلين لم يخلصوا الدّعاء بالقلب وإن أخلصوه بلسانهم.

فهذا ملخّص القول في الدّعاء على ما تفيده الآية، وبه يظهر معاني سائر الآيات النّازلة في هذا الباب، كقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾ الفرقان: ٧٧، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ﴾ الأنعام: ٤٠، ٤١، وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَئِنْ أَنْجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ * قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ﴾ الأنعام: ٦٣، ٦٤.

فالآيات دالّة على أنّ للإنسان دعاء غريزيًّا وسؤالًا فطريًّا يسأل به ربّه، غير أنّه إذا كان في رخاء ورفاه تعلّقت نفسه بالأسباب فأشركها لربّه، فالتبس عليه الأمر وزعم أنّه لا يدعو ربّه ولا يسأل عنه، مع أنّه لا يسأل غيره، فإنّه على الفطرة ولا تبديل لخلق

لله تعالى، ولمّا وقع الشدّة وطارت الأسباب عن تأثيرها وفقدت الشركاء والشفعاء، تبيّن له أن لا منجح لحاجته ولا مجيب لمسألته إلّا الله، فعاد إلى توحيده الفطريّ، ونسي كلّ سبب من الأسباب، ووجّه وجهه نحو الربّ الكريم، فكشف شدّته وقضى حاجته وأغاثه بالرّحمة، ثمّ إذا مسّه به ثانيًا عاد إلى ما كان عليه أوّلًا من الشّرك والنّسيان.

وكقوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ المؤمن: ٦٠، والآية تدعو إلى الدّعاء وتعد بالإجابة، وتزيد على ذلك حيث تسمّي الدّعاء عبادة بقوله: ﴿عَنْ عِبَادَتِي﴾ أي عن دعائي، بل تجعل مطلق العبادة دعاء، حيث إنّها تشتمل الوعيد على ترك الدّعاء بالنّار، والوعيد بالنّار إنّما هو على ترك العبادة رأسًا لا على ترك بعض أقسامه دون بعض، فأصل العبادة دعاء، فافهم ذلك.

وبذلك يظهر معنى آيات أخر من هذا الباب، كقوله تعالى: ﴿فَادْعُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ المؤمن: ١٤، وقوله تعالى: ﴿وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ الأعراف: ٥٦، وقوله تعالى: ﴿وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ﴾ الأنبياء: ٩٠، وقوله تعالى: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ الأعراف: ٥٥، وقوله تعالى: ﴿إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا﴾ إلى قوله: ﴿وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ مريم: ٣، ٤، وقوله تعالى: ﴿وَيَسْتَجِيبُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ﴾ الشورى: ٢٦، إلى غير ذلك من الآيات المناسبة، وهي تشتمل على أركان الدّعاء وآداب الدّاعي، وعمدتها الإخلاص في دعائه تعالى، وهو مواطأة القلب اللّسان، والانقطاع عن كلّ سبب دون الله، والتعلّق به تعالى، ويلحق به الخوف والطّمع والرّغبة والرّهبة والخشوع والتضرّع والإصرار والذّكر وصالح العمل والإيمان وأدب الحضور، وغير ذلك ممّا تشتمل عليه الرّوايات. (٢: ٣٠)

المصطفويّ: ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ البقرة: ١٨٦، ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ المؤمن: ٦٠، ﴿وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ الأعراف: ٢٩، ففي هذه الجملات إشارات:

١ـ إنّي قريب فلا يتصوّر بعده عن الدّاعي حتّى يتردّد في إجابة دعوته.

٢ـ ﴿أُجِيبُ﴾ قد عبّر بصيغة المضارع الدّالّ على الاستمرار، وبصيغة المتكلّم الدّالّ على تأكيد في القول.

٣ـ ﴿دَعْوَةَ﴾ علمًا أنّ هذه الصّيغة تدلّ على دعاء مخصوص معيّن.

٤ـ ﴿دَعْوَةَ الدَّاعِ﴾ أي الدّعوة الّتي يتحقّق من الدّاعي بعنوان أنّه داع ومتّصف به حقيقة.

٥ـ ﴿إِذَا دَعَانِ﴾ تأكيد لمقام الدّعاء، وإشارة إلى حصول الفعليّة في الدّعوة.

٦ـ ﴿دَعَانِ﴾ ﴿ادْعُونِي﴾ ذكر ياء المتكلّم يدلّ على سقوط العناوين، والتوجّه الخالص إليه تعالى، والانقطاع الكامل عمّن سواه. ﴿مُخْلِصِينَ لَهُ﴾ إشارة

إلى تحقّق الإخلاص، ولزومه في مقام الدّعوة.

ولا يخفى أنّ التوجّه التامّ إليه تعالى والخلوص في الدّعوة، يلازم كون الدّعوة موافقًا للتكوين والتشريع اللّذين هما مظهرا إرادته ونظاما مشيئته في أرضه وسمائه وتجلّيا حُكمه في خلقه. وأيضًا أنّ الدّعوة لازم أن لايكون خلاف مسيره في حياته، ومناقض جريان أعماله وحركاته وسكناته، بأن يدعو أمرًا ويعمل خلافه، أو يكون برنامج حياته وجريان أعماله وأعماله مناقضًا له.

هذه شرائط الدّعوة شرعيّة وعقليّة، فمن راعاها وأتى بالدّعوة مع هذه الشّرائط، فقد استُجيب له ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾.

﴿وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾ الرّعد ١٤، ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ﴾ الإسراء ١١، ﴿إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ﴾ العنكبوت ٤٢، ﴿ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُو إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ﴾ الزّمر ٨، ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ الأعراف ٥٥.

فيستفاد منها أنّ الدعاء في هذه الموارد غير مستجاب:

١ـ إذا كان مسير فكره وعقيدته خلاف التكوين.

٢ـ إذا كان جاهلًا بصلاحه وخيره، ودعا ما هو شرّ عليه.

٣ـ إذا كان باطن دعوته وسريرته مخالفًا لظاهره، وكان دعاؤه ومنظوره أمرًا آخر.

٤ـ إذا كان دعاؤه في حال الحاجة والفقر، وإذا خوّله نعمة نسي دعاءه.

٥ـ إذا كان الدّعاء قرينًا بالاعتداء، وخلاف التضرّع والخفية.

هذا إجمال ما يستفاد من الآيات الكريمة في شرائط الدّعاء. (٣: ٢١٧)

فضل الله: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ من كلّ عمق الإخلاص في قلبه، وصدق المسألة في لسانه، وحقيقة الإحساس بالفقر والحاجة في روحه، وحميمة الإحساس في شعوره، ورقّة الدّموع في عينيه، ورعشة الخشوع في كيانه. إنّه الدّعاء الّذي ينبع من وجود الذّات في إنسانيّتها المؤمنة بخالقها، المنفتحة عليه، المستغرقة به، المستجيرة بقدرته، الرّاجعة إليه في كلّ أمورها بلا وسيط، بل هو العبد بين يدي ربّه.

وإذا عاش الإنسان هذا الرّوح الإلهيّ في الدّعاء، كانت الإجابة قريبة منه لطفًا به ورحمة له. وقد يؤخّر الله الإجابة لمصلحته، لأنّ المسألة الّتي أرادها لم تتوفّر عناصر وجودها في هذا الوقت، من خلال الظّروف الخاصّة أو العامّة، أو لم تكن له المصلحة في الإجابة الآن، وقد لاتتحقّق الإجابة أصلًا، لأنّ مضمون الدّعاء لم يكن مرضيًّا عند الله لاشتماله على طلب حرام، أو ترك واجب، أو مضرّة إنسان لايستحقّ إيقاع الضّرر به، أو لتعلّقه ببعض الأمور الّتي لاتتناسب مع حركة النّظام الكونيّ أو الاجتماعيّ العامّ، ونحو ذلك.

فإنّ مسألة الإجابة ليست مطلقة من خلال رغبة الإنسان ومزاجه، بل من خلال مصلحته، لأنّ الآية واردة ـ على الظّاهر ـ في التّدليل على استجابة الله لدعاء الدّاعي من حيث المبدء، في مقابل عدم

الاستجابة له مطلقاً، كما قد يحدث في بعض النّاس الّذين لا يستجيبون للطّلبات المقدّمة إليهم تكبّراً وترفّعاً وتجبّراً على الطّالبين، لتبيّن بأنّ الله يستجيب للدّاعين دعاءهم من موقع قربه إليهم، وإلى ما يُصلح أمرهم ويحقّق لهم غاياتهم، مع عدم وجود مانع ذاتيّ في متعلّق الدّعاء للإنسان أو لغيره من النّاس، أو للحياة من حوله.

وقد ورد أنّ من شروط استجابة الدّعاء الإقبال على الله بقلبه، بحيث ينفتح على الله بوعي الكلمة والموقف بين يديه، فلا يستجيب دعاء اللاهي الساهي الّذي يتحوّل الدّعاء عنده إلى كلمات لا عمق لها في القلب، فقد جاء في حديث الإمام جعفر الصّادق عليه السلام عن سليمان بن عمرو قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام: «إنّ الله عزّ وجلّ لا يستجيب دعاء بظهر قلب ساهٍ، فإذا دعوت فأقبل بقلبك ثمّ استيقن بالإجابة».

وجاء في بعض الأحاديث أنّ صاحب اللّسان البذيء، والقلب العاتي الجبّار، والنّيّة غير الصّادقة، لا يستجاب دعاؤه، فقد روي عن الإمام جعفر الصّادق عليه السلام قال: كان في بني إسرائيل رجل، فدعا الله أن يرزقه غلاماً ثلاث سنين، فلمّا رأى أنّ الله لا يجيبه قال: يا ربّ أبعيد أنا منك فلا تسمعني، أم قريب أنت منّي فلا تجيبني؟ قال: فأتاه آتٍ في منامه، فقال: إنّك تدعو الله عزّ وجلّ منذ ثلاث سنين بلسان بذيء وقلب عاتٍ غير تقيّ ونيّة غير صادقة، فاقلع عن بذائك، وليتّق الله قلبك، ولتحسن نيّتك. قال: ففعل الرّجل ذلك، ثمّ دعا الله فولد له غلام.

ولعلّ لبذاءة اللّسان في ألفاظه، وقسوة القلب في أحاسيسه، دوراً في إبعاد الإنسان عن الله، بحيث لا يعيش روحيّة الدّعاء في موقفه البعيد عن خطّ التّقوى.

وفي وصيّة الإمام عليّ عليه السلام لولده الحسن عليه السلام كما في نهج البلاغة، قال: «ثمّ جعل في يديك مفاتيح خزائنه بما أذن لك فيه من مسألته، فمتى شئت استفتحت بالدّعاء أبواب نعمته، واستمطرت شآبيب رحمته، فلا يُقنطنّك إبطاء إجابته، فإنّ العطيّة على قدر النّيّة، وربّما أخّرت عنك الإجابة، ليكون ذلك أعظم لأجر السّائل وأجزل لعطاء الآمل، وربّما سألت الشّيء فلا تؤتاه، وأوتيت خيراً منه عاجلاً أو آجلاً، أو صُرف عنك لما هو خير لك، فلرُبّ أمر قد طلبته فيه هلاك دينك لو أوتيته، فلتكن مسألتك فيما يبقى لك جماله وينفى عنك وباله، فالمال لا يبقى لك ولا تبقى له».

ففي هذه الفقرات من الوصيّة أنّ الله ينظر إلى قلب الدّاعي في حجم القضايا الّتي يحملها ويتطلّع إليها في أعماقه، ممّا قد لا يعبّر اللّفظ عنه، لأنّ اللّفظ قد لا يدلّ على الآفاق الواسعة الّتي ينفتح عليها القلب، الأمر الّذي يؤكّد أنّ الدّعاء في القلب قبل أن يكون في اللّسان، وبمقدار النّيّة قبل أن تكون بمقدار المعنى المدلول عليه باللّفظ، فتكون الاستجابة على قدر النّيّة.

وفي هذه الوصيّة أنّ الاستجابة قد لا تكون في

دائرة المطلوب، لأنّها لا تُحقّق مصلحة المدّعي، أو قد تُسبّب مفسدة له. ولكنّ الله لا يهمل للدّاعي تطلّعاته للخير من خلال ما اعتقده خيرًا في دعائه، بل يختار له في مبدأ الاستجابة ما هو الأفضل والأوسع والأغنى في الدّنيا أو في الآخرة. وهذا هو سرّ الرّحمة الإلهيّة في رعاية الله لعبده الّذي يمنحه الخير من خلال دعائه وتضرّعه إليه، حتّى لو كان الدّعاء في اتّجاه آخر، لأنّ المسألة هي أن يستجيب له في انفتاح الخير على حياته لا في مفردات الدّعاء بذاتها (٤: ٤٠).

مكارم الشّيرازيّ: سلاح اسمه الدّعاء

بعد أن ذكرت الآيات السّابقة مجموعة هامّة من الأحكام الإسلاميّة، تناولت هذه الآية موضوع الدّعاء باعتباره أحد وسائل الارتباط بين العباد والمعبود سبحانه. ومجيء هذه الآية في سياق الحديث عن الصّوم، يعطيه مفهومًا جديدًا، إذ أنّ الدّعاء والتّقرّب إلى الله روح كلّ عبادة.

هذه الآية تخاطب النّبيّ ﷺ وتقول: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾

إنّه أقرب ممّا تتصوّرون، أقرب منكم إليكم، بل ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ ق: ١٦.

ثمّ تقول الآية: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ إذن ﴿فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾.

ويلفت النّظر في الآية أنّ الله سبحانه أشار إلى ذاته المقدّسة سبع مرّات، وأشار إلى عباده سبعًا، مجسّدًا بذلك غاية لطفه وقربه وارتباطه بعباده.

روى عبد الله بن سنان عن الإمام الصّادق عليه السّلام

قال: «الدّعاء يردّ القضاء بعد ما أُبرم إبرامًا، فأكثر من الدّعاء، فإنّه مفتاح كلّ رحمة ونجاح كلّ حاجة، ولا يُنال ما عند الله عزّ وجلّ إلّا بالدّعاء، وإنّه ليس باب يكثر قرعه إلّا يوشك أن يُفتح لصاحبه».

نعم إنّه قريب منّا، وكيف يبتعد وهو سبحانه ﴿يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ الأنفال: ٢٤.

بُحُوث

١ ـ فلسفة الدّعاء: أولئك الجاهلون بحقيقة الدّعاء وآثاره التّربويّة والنّفسيّة، يُطلقون أنواع التّشكيك بشأن الدّعاء. يقولون: الدّعاء عامل مُخدّر، لأنّه يصرف النّاس عن الفعاليّة والنّشاط وعن تطوير الحياة، ويدفعهم بدلًا من ذلك إلى التّوسّل بعوامل غيبيّة.

ويقولون: إنّ الدّعاء تدخّل في شؤون الله، والله يعمل ما يريد، وعمله منسجم مع مصالحنا، فما الدّاعي إلى الطّلب منه والتّضرّع إليه؟

ويقولون أيضًا: إنّ الدّعاء يتعارض مع حالة الإنسان الرّاضي بقضاء الله المستسلم لإرادته سبحانه.

هؤلاء ـ كما ذكرنا ـ يُطلقون هذا التّشكيك لجهلهم بالآثار التّربويّة والنّفسيّة والاجتماعيّة للدّعاء. فالإنسان بحاجة أحيانًا إلى الملجإ الّذي يلوذ به في الشّدائد، والدّعاء يُضيء نور الأمل في نفس الإنسان. من يبتعد عن الدّعاء يواجه صدمات عنيفة نفسيّة واجتماعيّة، وعلى حدّ تعبير أحد علماء النّفس المعروفين:

«ابتعاد الأمّة عن الدّعاء يعني سقوط تلك الأمّة

المجتمع الّذي فقد في نفسه روح الحاجة إلى الدّعاء، سوف لا يبقى مصونًا عادة من الفساد والزّوال. ومن نافلة القول أنّه من العبث الاكتفاء بالدّعاء لدى الصّباح وقضاء بقيّة اليوم كالوحش الكاسر. لابدّ من مواصلة الدّعاء، ومن اليقظة المستمرّة، كي لا يزول أثره العميق من نفس الإنسان.»

وأولئك الّذين يصفون الدّعاء بأنّه تخديريّ لم يفهموا معنى الدّعاء، لأنّ الدّعاء لا يعني ترك العلل والوسائل الطّبيعيّة واللّجوء بدلها إلى الدّعاء، بل المقصود أن نبذل نهاية جهدنا للاستفادة من كلّ الوسائل الموجودة، بعد ذلك إن انسدّت أمامنا الطّرق وأعيتنا الوسيلة، نلجأ إلى الدّعاء، وبهذا اللّجوء إلى الله نحيا في أنفسنا روح الأمل والحركة، ونستمدّ من عون المبدإ الكبير سبحانه.

الدّعاء إذن لا يحلّ محلّ العوامل الطّبيعيّة

«للدّعاء -إضافة إلى قدرته في بثّ الطّمأنينة في النّفس- يؤدّي إلى نوع من النّشاط الدّماغيّ في الإنسان، وإلى نوع من الانشراح والانبساط الباطنيّ وأحيانًا إلى تصعيد روح البطولة والشّجاعة فيه. الدّعاء يتجلّى بخصائص مشخّصة فريدة: صفاء النّظرة، وقوّة الشّخصيّة، والانشراح والسّرور والثّقة بالنّفس، والاستعداد للهداية واستقبال الحوادث بصدر رحب، كلّ هذه مظاهر لكنز عظيم دفين في نفوسنا. وانطلاقًا من هذه القوّة يستطيع حتّى الأفراد المتخلّفون أن يستثمروا طاقاتهم العقليّة والأخلاقيّة بشكل أفضل، وأكثر. لكن الأفراد الّذين يفهمون الدّعاء حقّ فهمه قليلون جدًّا -مع الأسف- في عالمنا اليوم.»

ممّا تقدّم نفهم الرّدّ على من يقول: إنّ الدّعاء يخالف روح الرّضا والتّسليم، لأنّ الدّعاء -كما ذكرنا- نوع من كسب القابليّة على تحصيل سهم أكبر من فيض الله غير المتناهي.

بعبارة أخرى: الإنسان ينال بالدّعاء لياقة أكبر للحصول على فيض الباري تعالى. وواضح أنّ السّعي للتّكامل ولكسب مزيد من اللّياقة هو عين التّسليم أمام قوانين الخليقة، لا عكس ذلك.

أضف إلى ذلك: الدّعاء نوع من العبادة والخضوع والطّاعة، والإنسان -عن طريق الدّعاء- يزداد ارتباطًا بالله تعالى، وكما أنّ كلّ العبادات ذات أثر تربويّ كذلك للدّعاء له مثل هذا الأثر.

والقائلون: إنّ الدّعاء تدخّل في أمر الله وإنّ الله يفعل ما يشاء، لا يفهمون أنّ المواهب الإلهيّة تغدق على الإنسان حسب استعداده وكفاءته ولياقته، وكلّما ازداد استعداده ازداد ما يناله من مواهب.

لذلك يقول الإمام الصّادق عليه السلام: «إنّ عند الله عزّ وجلّ منزلة لا تنال إلّا بمسألة».

ويقول أحد العلماء: «حينما ندعو فإنّنا نربط أنفسنا بقوّة لا متناهية تربط جميع الكائنات مع بعضها».

ويقول: «إنّ أحدث العلوم الإنسانيّة -أعني علم النّفس- يعلّمنا نفس تعاليم الأنبياء، لماذا؟ لأنّ الأطبّاء النّفسانيّين أدركوا أنّ الدّعاء والصّلاة والإيمان القويّ

بالذين تُزيل عوامل القلق والاضطراب والخوف والهيجان الباعثة على أكثر أمراضنا »

٢ـ المفهوم الحقيقيّ للدّعاء

علمنا أنّ الدّعاء إنّما يكون فيما خرج عن دائرة قدرتنا، بعبارة أُخرى، الدّعاء المستجاب هو ما صدر لدى الاضطرار وبعد بذل كلّ الجهود والطّاقات ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ﴾ النّمل: ٦٢، يتّضح من ذلك أنّ مفهوم الدّعاء طلب تهيئة الأسباب والعوامل الخارجة عن دائرة قدرة الإنسان، وهذا الطّلب يتّجه به الإنسان إلى من قدرته لامتناهية، ومن يهون عليه كلّ أمر

هذا الطّلب طبعًا يجب أن لا يصدر من لسان الإنسان فقط، بل من جميع وجوده واللّسان ترجمان جميع ذرّات وجود الإنسان وأعضائه وجوارحه

يرتبط القلب والرّوح بالله عن طريق الدّعاء ارتباطًا وثيقًا، ويكتسبان القدرة عن طريق اتّصالهما المعنويّ بالمبدإ الكبير، كما تتّصل القطرة من الماء بالبحر الواسع العظيم

جدير بالذّكر أنّ هناك نوعًا آخر من الدّعاء يردّده المؤمن حتّى فيما اقتدر عليه من الأمور، ليعبّر به عن عدم استقلال قدرته عن قدرة الباري تعالى، وليؤكّد أنّ العلل والعوامل الطّبيعيّة إنّما هي منه سبحانه، وتحت إمرته. فإن بحثنا عن الدّواء لشفاء دائنا، فإنّما نبحث عنه، لأنّه سبحانه أودع في الدّواء خاصيّة الشّفاء. هذا نوع آخر من الدّعاء أشارت إليه الرّوايات الإسلاميّة أيضًا.

بعبارة موجزة الدّعاء نوع من التّوعية وإيقاظ القلب والعقل، والارتباط الدّاخليّ بمبدإ كلّ لطف وإحسان. لذلك نرى أمير المؤمنين عليًّا عليه‌السلام يقول: « لا يقبل الله عزّ وجلّ دعاء قلب لاهٍ ».

وعن الإمام الصّادق عليه‌السلام « إنّ الله عزّ وجلّ لا يستجيب دعاء بظهر قلب ساهٍ »

٣ـ شروط استجابة الدّعاء

دراسة شروط استجابة الدّعاء توضّح لنا كثيرًا من الحقائق الغامضة في مسألة الدّعاء، وتُبيّن لنا [illegible]ره اللّامعة، والرّوايات الإسلاميّة تذكر شروطًا لاستجابة الدّعاء منها

١ـ ينبغي لمن يدعو أن يسعى أوّلًا لتطهير قلبه وروحه، وأن يتوب من الذّنب، وأن يقتدي بحياة قادة الشّريعة الإلهيّين

عن الإمام الصّادق عليه‌السلام « إيّاكم أن يسأل أحدكم ربّه شيئًا من حوائج الدّنيا والآخرة حتّى يبدأ بالثّناء على الله، والمدحة له، والصّلاة على النّبيّ وآله، والاعتراف بالذّنب، ثمّ المسألة »

٢ـ أن يسعى الدّاعي إلى تطهير أمواله من كلّ غصب وظلم، وأن لا يكون طعامه من حرام. عن رسول الله ﷺ قال: « من أحبّ أن يُستجاب دعاؤه فليطب مطعمه ومكسبه »

٣ـ أن لا يفترق الدّعاء عن الجهاد المستمرّ ضدّ كلّ ألوان الفساد، لأنّ الله لا يستجيب ممّن ترك الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، عن النّبيّ ﷺ « لتأمرنّ بالمعروف ولتنهنّ عن المنكر، أو ليسلّطنّ الله شراركم

على خياركم، فيدعو خياركم فلا يُستجاب لهم ».

ترك هذه الفريضة الإلهيّة فريضة المراقبة الاجتماعيّة يؤدّي إلى خلوّ الساحة الاجتماعيّة من الصّالحين، وتركها للمفسدين، وعند ذاك لا أثر للدّعاء لأنّ هذا الوضع الفاسد نتيجة حتميّة لأعمال الإنسان نفسه.

٤ ـ العمل بالمواثيق الإلهيّة: الإيمان والعمل الصّالح والأمانة والصّلاح من شروط استجابة الدّعاء، فمن لم يف بعهده أمام بارئه لا ينبغي أن يتوقّع من الله استجابة دعائه.

جاء رجل إلى أمير المؤمنين عليّ ﷺ وشكا إليه عدم استجابة دعائه، فقال الإمام: « إنّ قلوبكم خانت ثماني خصال:

أوّلها: أنّكم عرفتم الله فلم تؤدّوا حقّه كما أوجب عليكم، فما أغنت عنكم معرفتكم شيئاً.

والثّانية: أنّكم آمنتم برسوله ثمّ خالفتم سنّته، وأمتّم شريعته، فأين ثمرة إيمانكم؟

والثّالثة: أنّكم قرأتم كتابه المنزل عليكم، فلم تعملوا به، وقلتم سمعنا وأطعنا ثمّ خالفتم.

والرّابعة: أنّكم قلتم تخافون من النّار، وأنتم في كلّ وقت تقدمون إليها بمعاصيكم، فأين خوفكم؟

والخامسة: أنّكم قلتم ترغبون في الجنّة، وأنتم في كلّ وقت تفعلون ما يباعدكم منها، فأين رغبتكم فيها؟

والسّادسة: أنّكم أكلتم نعمة المولى فلم تشكروا عليها.

والسّابعة: أنّ الله أمركم بعداوة الشّيطان، وقال: ﴿إنّ الشّيطان لكُمْ عدُوٌّ فاتّخذوهُ عدُوًّا﴾ فاطر: ٦، فعاديتموه بلا قول، وواليتموه بلا مخالفة.

والثّامنة: أنّكم جعلتم عيوب النّاس نصب أعينكم وعيوبكم وراء ظهوركم، تلومون من أنتم أحقّ باللّوم منه، فأيّ دعاء يُستجاب لكم مع هذا، وقد سددتم أبوابه وطرقه؟ فاتّقوا الله وأصلحوا أعمالكم وأخلصوا سرائركم وأمُروا بالمعروف وانهوا عن المنكر فيستجيب الله لكم دعاءكم ».

هذا الحديث يقول بصراحة: إنّ وعد الله باستجابة الدّعاء وعدٌ مشروط لا مطلق، مشروط بتنفيذ المواثيق الإلهيّة، وإن عمل الإنسان بهذه المواثيق الثّمانية المذكورة، فله أن يتوقّع استجابة الدّعاء، وإلّا فلا.

العمل بالأمور الثّمانية المذكورة باعتبارها شروطاً لاستجابة الدّعاء كافٍ لتربية الإنسان ولاستثمار طاقاته على طريق مثمر بنّاء.

٥ ـ من الشّروط الأخرى لاستجابة الدّعاء العمل والسّعي، عن عليّ ﷺ: « الدّاعي بلا عمل كالرّامي بلا وتر ».

الوتر بحركته يدفع السّهم نحو الهدف، وهكذا دور العمل في الدّعاء.

من مجموع شروط الدّعاء المذكورة نفهم أنّ الدّعاء لا يغنينا عن التّوسّل بالعوامل الطّبيعيّة، بل أكثر من ذلك يدفعنا إلى توفير شروط استجابة الدّعاء في أنفسنا، ويحدث بذلك تغييراً كبيراً في حياة الإنسان وتجديداً لمسيرته، وإصلاحاً لنواقصه.

أليس من الجهل أن يصف شخص الدّعاء بهذا

المنظار الإسلامي أنّه عذّر؟ (١١: ٤٦٢)

دَعَانَا

﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرٍّ مَسَّهُ﴾ يونس: ١٢.

الطَّبَريّ: يقول تعالى ذكره: وإذا أصاب الإنسان الشدّة والجهد ﴿دَعَانَا لِجَنْبِهِ﴾ يقول: استغاث بنا في كشف ذلك عنه [إلى أن قال:]

﴿كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرٍّ مَسَّهُ﴾ يقول: استمرّ على طريقته الأُولى قبل أن يصيبه الضُّرّ. (٦: ٥٣٨)

الماوَرْديّ: فيه وجهان:

أحدهما: أنّه إذا مسّه الضُّرّ دعا ربّه في هذه الأحوال.

الثّاني: دعا ربّه، فيكون محمولًا على عموم الدّعاء في جميع أحواله. (٢: ٤٢٦)

الطُّوسيّ: أخبر الله تعالى في هذه الآية عن قلّة صبر الإنسان، إذا نابه الضُّرّ دعا ربّه على سائر حالاته الّتي يصيبه ذلك عليها، سواء كان قائمًا أو قاعدًا إذا أطاقه، أو على جنبه من شدّة المرض فيجتهد الدّعاء، لأن يهب الله له العافية، وليس غرضه بذلك نيل الثّواب للآخرة، وإنّما غرضه زوال ما هو فيه من الآلام. فإذا كشف الله عنه ذلك الضّرر، ووهب له العافية، مرّ مُعرضًا عن شكر ما وهبه له من نعمة عافية، فلا يتذكّر ما كان فيه من الآلام، وصار في الإعراض عن ذلك بمنزلة من لم يَدْعُ الله كشف ألمه، ولا سأله إزالة الضّرر عنه الّذي كان به. (٥: ٣٩٩)

القُشَيْريّ: إذا امتُحن العبد وأصابه الضُّرّ أزعجته حتّى إلى أن يروم التّخلّص ممّا ناله، فيعلم أنّ غير الله لا يُنجيه، فتحمله الضّرورة على صدق الالتجاء إلى الله. فإذا كشف الله عنه ما يدعو لأجله، شغلته راحة الخلاص عن تلك الحالة، وزايله ذلك الالتياع، وصار كأنّه لم يكن في بلاء قطّ. [ثمّ استشهد بشعر]

ويقال: بلاء يُلجئك إلى الانتصاب بين يدي معبودك أجدى من عطاء يُنسيك ويحجبك عنه. (٣: ٨٣)

البَغَويّ: ﴿دَعَانَا لِجَنْبِهِ﴾ أي على جنبه مُضطجعًا ﴿كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرٍّ مَسَّهُ﴾ أي لم يطلب منّا كشف ضرّ مسّه. (٢: ٤١٣)

الزَّمَخْشَريّ: ﴿لِجَنْبِهِ﴾ في موضع الحال بدليل عطف الحالين عليه، أي دعانا مضطجعًا ﴿أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا﴾ فإن قلت: فما فائدة ذكر هذه الأحوال؟

قلت: معناه أنّ المضرور لا يزال داعيًا لا يفتر عن الدّعاء حتّى يزول عنه الضُّرّ، فهو يدعونا في حالاته كلّها، كان منبطحًا عاجز النّهض متخاذل النّوء، أو كان قاعدًا لا يقدر على القيام، أو كان قائمًا لا يطيق المشي، والمضطرب إلى أن يخفّف كلّ الخفّة ويُرزق الصّحّة بكمالها والمسحة بتمامها. [إلى أن قال:]

﴿كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا﴾ كأنّه لم يدعنا، فخفّف وحذف ضمير الشّأن، قال:

* كأن ثدياه حُقّان * (٢: ٢٢٧)

ابن عَطيّة: وقوله ﴿لجنبه﴾ في موضع حال، كأنّه قال مضطجعًا، ويجوز أن يكون حالًا من ﴿الإنسان﴾ والعامل فيه ﴿مسّ﴾ ويجوز أن يكون حالًا من ضمير الفاعل في ﴿دَعانا﴾ والعامل فيه ﴿دعا﴾ وهما معنيان متباينان. (٣: ١٠٩)

الطَّبْرِسيّ: ﴿دعانا لجنبه﴾ أي دعانا لكشفه مضطجعًا [إلى أن قال:]

أي كأن لم يدعُنا قطّ لكشف ضُرّه، ولم يسألنا إزالة الألم عنه. (٣: ٩٥)

الفَخْرالرّازيّ: المقصود من هذه الآية بيان أنّ الإنسان قليل الصّبر عند نزول البلاء، قليل الشّكر عند وجدان النّعماء والآلاء، فإذا مسّه الضُّرّ أقبل على التّضرّع والدّعاء مضطجعًا أو قائمًا أو قاعدًا مجتهدًا في ذلك الدّعاء، طالبًا من الله تعالى إزالة تلك المحنة، وتبديلها بالنّعمة والمنحة، فإذا كشف تعالى عنه ذلك بإعطائه أعرض عن الشّكر، ولم يتذكّر ذلك الضُّرّ ولم يعرف قدر الإنعام، وصار بمنزلة من لم يدعُ الله تعالى لكشف ضُرّه، وذلك يدلّ على ضعف طبيعة الإنسان، وشدّة استيلاء الغفلة والشّهوة عليه.

وإنّما ذكر الله تعالى ذلك تنبيهًا على أنّ هذه الطّريقة مذمومة، بل الواجب على الإنسان العاقل أن يكون صابرًا عند نزول البلاء، شاكرًا عند الفوز بالنّعماء، ومن شأنه أن يكون كثير الدّعاء والتّضرّع في أوقات الرّاحة والرّفاهية حتّى يكون مجاب الدّعوة في وقت المحنة. عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «من سرّه أن يستجاب له عند الكرب والشّدائد، فليكثر الدّعاء عند الرّخاء». [إلى أن قال:]

فإن قالوا: فما فائدة ذكر هذه الأحوال؟

قلنا: معناه أنّ المضرور لا يزال داعيًا لا يفتُر عن الدّعاء إلى أن يزول عنه الضُّرّ، سواء كان مضطجعًا أو قاعدًا أو قائمًا.

والوجه الثّاني: أن تكون هذه الأحوال الثّلاثة تعديدًا لأحوال الضُّرّ، والتّقدير: وإذا مسّ الإنسان الضُّرّ لجنبه أو قاعدًا أو قائمًا دعانا، وهو قول الزّجّاج.

والأوّل أصحّ، لأنّ ذكر الدّعاء أقرب إلى هذه الأحوال من ذكر الضُّرّ، ولأنّ القول بأنّ هذه الأحوال أحوال للدّعاء يقتضي مبالغة الإنسان في الدّعاء، ثمّ إذا ترك الدّعاء بالكلّيّة وأعرض عنه كان ذلك أعجب. (١٧: ٥٠)

القُرطُبيّ: ﴿دَعانا لجنبه﴾ أي على جنبه مضطجعًا ﴿أو قاعدًا أو قائمًا﴾ وإنّما أراد جميع حالاته، لأنّ الإنسان لا يعدو إحدى هذه الحالات الثّلاث. قال بعضهم: إنّما بدأ بالمضطجع لأنّه بالضُّرّ أشدّ في غالب الأمر، فهو يدعو أكثر، واجتهاده أشدّ، ثمّ القاعد ثمّ القائم. (٨: ٣١٧)

أبوحَيّان: ومناسبة هذه الآية لما قبلها أنّه لمّا استدعوا حلول الشّرّ بهم، وأنّه تعالى لا يفعل ذلك بطلبهم بل يترك من يرجو لقاءه يعمه في طغيانه، بيّن شدّة افتقار النّاس إليه، واضطرارهم إلى استمطار إحسانه مسيئهم ومحسنهم، وأنّ من لا يرجو لقاءه مضطرّ إليه حالة مسّ الضُّرّ له، فكلّ يلجأ إليه حينئذ

ويُفرده بأنّه القادر على كشف الضرّ. [إلى أن قال:]

والمعنى أنّ الّذي أصابه الضُّرّ لا يزال داعيًا منحنيًا راغبًا إلى الله في جميع حالاته كلّها، وابتدأ بالحالة الشّاقّة وهي اضطجاعه وعجزه عن النّهوض، ـ وهي أعظم في الدّعاء وآكد ـ ثمّ بما يليها، وهي حالة القعود، وهي حالة العجز عن القيام، ثمّ بما يليها وهي حالة القيام، وهي حالة العجز عن المشي، فتراه يضطرب ولا ينهض للمشي كحالة الشّيخ الهرم و﴿لِجَنْبِهِ﴾ حال أي مضطجعًا، ولذلك عُطف عليه الحالان، واللّام على بابها عند البصريّين، والتّقدير ملقيًا لجنبه، لا بمعنى «على» خلافًا لزاعمه. وذو الحال الضّمير في ﴿دَعَانَا﴾، والعامل فيه ﴿دَعَانَا﴾ أي دعانا متلبسًا بأحد هذه الأحوال. [ثمّ نقل قول ابن عطيّة وقال:]

وضعّف أبو البقاء أن يكون ﴿لِجَنْبِهِ﴾ فما بعده أحوالًا من ﴿الْإِنْسَانَ﴾ والعامل فيها ﴿مَسَّ﴾ قال: لأمرين.

أحدهما أنّ الحال على هذا واقع بعد جواب (إذا) وليس بالوجه.

والثّاني أنّ المعنى كثرة دعائه في كلّ أحواله، لا على الضرّ يُصيبه في كلّ أحواله، وعليه آيات كثيرة في القرآن، انتهى.

وهذا الثّاني يلزم فيه من مسّه الضُّرّ في هذه الأحوال دعاؤه في هذه الأحوال، لأنّه جواب ما ذُكرت فيه هذه الأحوال، فالقيد في حيّز الشّرط قيد في الجواب، كما تقول: إذا جاءنا زيد فقيرًا أحسنّا إليه، فالمعنى أحسنّا إليه في حال فقره، فالقيد في الشّرط قيد في الجزاء. (٥: ١٢٩)

أبو السُّعود: ﴿دَعَانَا﴾ لكشفه وإزالته ﴿لِجَنْبِهِ﴾ حال من فاعل ﴿دَعَا﴾ بشهادة ما عُطف عليه من الحالين، واللّام بمعنى «على» كما في قوله تعالى: ﴿يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ﴾ الإسراء: ١٠٧، أي دعانا كائنًا على جنبه، أي مضطجعًا. (٣: ٢١٨)

الآلوسيّ: أي إذا أصابه جنس الضُّرّ من مرض وفقر وغيرهما من الشّدائد، إصابة يسيرة. وقيل مطلقًا ﴿دَعَانَا﴾ لكشفه وإزالته، ﴿لِجَنْبِهِ﴾ في موضع الحال، ولذا عُطف عليه الحال الصّريحة، أعني قوله سبحانه: ﴿أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا﴾ أي دعانا مضطجعًا أو ملقى ﴿لِجَنْبِهِ﴾، واللّام على ظاهرها. وقيل: إنّها بمعنى «على» كما في قوله تعالى: ﴿يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ﴾ الإسراء: ١٠٧، ولا حاجة إليه. وقد يُعبّر بها عن «على» وهي تفيد استعلاءه عليه، واللّام تفيد اختصاص كينونته واستقراره بالجنب، إذ لا يمكنه الاستقرار على غير تلك الهيئة، ففيه مبالغة زائدة.

واختُلف في ذي الحال، فقيل: إنّه فاعل ﴿دَعَانَا﴾ وقيل: هو مفعول ﴿مَسَّ﴾ واستُضعف بأمرين.

أحدهما: تأخّر الحال عن محلّها من غير داع.

الثّاني: أنّ المعنى على أنّه يدعو كثيرًا في كلّ أحواله، إلّا أنّه خصّ المعدودات بالذّكر لعدم خلوّ الإنسان عنها عادة، لا أنّ الضُّرّ يصيبه في كلّ أحواله.

وأُجيب عن هذا بأنّه لا بأس به، فإنّه يلزم من مسّه الضُّرّ في هذه الأحوال دعاؤه فيها أيضًا، لأنّ القيد

في الشّرط قيد في الجواب. فإن قلت: إذا جاءه زيد فقيرًا أحسنًا إليه، فالمعنى أحسنْ إليه في حال فقره. وأنت تعلم أنّ الأظهر هو الأوّل. واعتبر بعضهم توزيع هذه الأحوال على أفراد الإنسان، على معنى أنّ من الإنسان من يدعو على هذه الحالة ومنه من يدعو على تلك.

وذكر غير واحد أنّه يجوز أن يكون المراد بهذه الأحوال تعميم أصناف المضارّ، لأنّها إمّا خفيفة لا تمنع الشّخص القيام، أو متوسّطة تمنعه القيام دون القعود، أو شديدة تمنعه منهما[1] وإفهام ذلك منها بمعونة السّياق. (١١: ٧٩)

ابن عاشور: والدّعاء هنا الطّلب والسّؤال بضرع.

واللّام في قوله: ﴿لِجَنْبِهِ﴾ بمعنى «على» كقوله تعالى: ﴿يَخِرُّونَ لِلْاَذْقَانِ﴾ الإسراء: ١٠٧، وقوله: ﴿وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ﴾ الصّافّات: ١٠٣، ألا ترى أنّه جاء في موضع اللّام حرف «على» في قوله تعالى: ﴿فَاذْكُرُوا اللّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِكُمْ﴾ النّساء: ١٠٣، وقوله: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ﴾ آل عمران: ١٩١، ونحوه قول جابر بن حنيّ التّغلبيّ:

تناوله بالرّمح ثمّ اثنى به

فخرّ صريعًا لليدين وللفم

أي على اليدين وعلى الفم. وهو مولّد من معنى الاختصاص الّذي هو أعمّ معاني اللّام، لأنّ الاختصاص بالشّيء يقع بكيفيّات كثيرة، منها استعلاؤه عليه.

وإنّما سلك هنا حرف الاختصاص للإشارة إلى أنّ «الجنب» مختصّ بالدّعاء عند الضّرّ ومتّصل به فالأولى غيره. وهذا الاستعمال منظور إليه في بيت «جابر» والآيتين الأخريين كما يظهر بالتّأمّل، فهذا وجه الفرق بين الاستعمالين.

وموضع المجرور في موضع الحال، ولذلك عطف ﴿أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا﴾ بالنّصب. وإنّما جعل «لجنب» مجرورًا باللّام ولم ينصب، فيقال مثلًا: مضطجعًا أو [illegible] أو نائمًا، لتمثيل التّمكّن من حالة الرّاحة بذكر شقّ من جسده، لأنّ ذلك أظهر في تمكّنه، كما كان ذكر [illegible] في الآيتين الأخريين وبيت «جابر» أظهر في تمثيل الحالة، بحيث جمع فيها بين ذكر الأعضاء وذكر الأفعال الدّالّة على أصل المعنى، للدّلالة على أنّه يدعو الله في أندر الأحوال ملابسة للدّعاء، وهي حالة تطلّب الرّاحة وملازمة السّكون.

ولذلك ابتدئ بذكر الجنب، وأمّا زيادة قوله: ﴿أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا﴾ فلقصد تعميم الأحوال وتكميلها، لأنّ المقام مقام الإطناب لزيادة تمثيل الأحوال، أي دعانا في سائر الأحوال، لا يُنهيه عن دعائنا شيء. (١١: ٣٣)

الطّباطبائيّ: وقوله: ﴿دَعَانَا لِجَنْبِهِ اَوْ قَاعِدًا اَوْ قَائِمًا﴾ أي دعانا منبطحًا لجنبه إلخ، والظّاهر أنّ التّرديد للتّعميم، أي ﴿دَعَانَا﴾ على أيّ حال من

---

(1) كذا، والظّاهر منهما، أو المراد حالة القعود.

أحواله فُرِض من انبطاح أو قعود أو قيام، مصرًّا على دعائه لا ينساه في حال. ويمكن أن يكون ﴿لِجَنْبِهِ﴾ إلخ، أحوالًا ثلاثة من ﴿الْإِنْسَانَ﴾ لا من فاعل ﴿دَعَانَا﴾ والعامل فيه ﴿مَسَّ﴾، والمعنى: إذا مسّ الإنسان الضُّرّ وهو منبطح أو قاعد أو قائم دعانا في تلك الحال. وهذا معنى ما ورد في بعض المرسلات. ﴿دَعَانَا لِجَنْبِهِ﴾ العليل الّذي لا يقدر أن يجلس ﴿أَوْ قَاعِدًا﴾ الّذي لا يقدر أن يقوم، ﴿أَوْ قَائِمًا﴾ الصّحيح (١٠: ٢٢)

عبد الكريم الخطيب: وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا﴾ نجد التعبير بالمسّ هنا مفصحًا عن مدى ضعف هذا الإنسان وخوره، وأنّ مجرّد مسّ الشّرّ له، يكربه ويزعجه، ويفسد عليه حياته، وإذا هو صارخ إلى الله، ضارع بين يديه، يدعو في كلّ حال يكون عليه لجنبه، أو قاعدًا، أو قائمًا، فهو مس لهفته واشتعال غريمه، يدعو بكلّ لسان، ويستصرخ بكلّ جارحة. (٦: ٩٦٨)

فضل الله: وتلك هي سيرة الإنسان الّذي لا يعرف الله إلّا في حالات الشّدّة، فيلحّ له في خشوع وخضوع، في كلّ حالاته، في إلحاح مستمرّ لا يترك أيّة فرصة، فهو يدعو في حالات القيام والقعود والاضطجاع، فيستجيب الله دعاءه ليفسح له المجال للتّراجع عن غيّه من موقع إحساسه بالحاجة إلى الله لكشف الضُّرّ عنه، وليدفعه إلى الامتداد في هذا الاتّجاه القريب إليه ﴿فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ﴾ وأحسّ بالطّمأنينة للحالة الجديدة الّتي ارتفع فيها عنه الشّعور بالضّغط تجاه الخطر، نسي كلّ شيء ورجع إلى طغيانه وتمرّده، و﴿مَرَّ﴾ في طريق الغفلة والنّسيان والشّهوات ﴿كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرٍّ مَسَّهُ﴾ ولم يحصل على نتائج دعائه، ولم يلتفت إلى المقارنة بين حالته الأولى المليئة بالآلام والمشاكل، وحالته الثّانية البعيدة عن كلّ سوء. (١١: ٢٧٩)

مكارم الشّيرازيّ: [بعد تفسير الآية السّابقة على هذه الآية قال:] بعد ذلك تشير الآية إلى وجود نور التّوحيد في فطرة الإنسان وأعماق روحه، وتقول ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا﴾

نعم إنّ خاصيّة المشاكل والشّدائد الخطيرة، أنّها تزيل الحجب عن فطرة الإنسان الطّاهرة، وتمزّق في مرّ الحوادث كلّ الطّبقات السّوداء الّتي غطّت هذه الفطرة، وتسطع شعلتها ـ ولو لمدّة قصيرة ـ بنور التّوحيد.

ثمّ تقول الآية: إنّ هؤلاء الأفراد إلى درجة من الجهل وضيق الأفق، بحيث إنّهم يُعرضون بمجرّد كشف الضُّرّ عنهم، حتّى كأنّهم لم يدعونا ولم نسمع عدهم. (٦: ٢٨٩)

دَعَوَا

...فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ. الأعراف: ١٨٩

الطّبريّ: يقول: نادى آدم وحوّاء ربّهما وقالا: ربّنا ﴿لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ (٦: ١٤٣)

نحوه الفخر الرّازيّ. (١٥: ٨٥)

الطُّوسيّ: يعني آدم وحوّاء دعوا الله أي سألاه. (٥: ٦١)

الزَّمَخْشَريّ: دعا آدم وحوّاء ربّهما ومالك أمرهما الّذي هو الحقيق بأن يُدعى ويلتجأ إليه. (٢: ١٣٦)

ابن عَطيّة: والضّمير في ﴿دَعَوَا﴾ على آدم وحوّاء. (٢: ٤٨٦)

الطَّبْرِسيّ: يعني آدم وحوّاء، سألا الله تعالى عند كبر الولد في بطنها. (٢: ٥٠٨)

القُرطُبيّ: الضّمير في ﴿دَعَوَا﴾ عائد على آدم وحوّاء، وعلى هذا القول ما روي في قصص هذه الآية أنّ حوّاء لمّا حملت أوّل حمل لم تدر ما هو. (٧: ٣٣٨)

أبو حَيّان: ومتعلّق الدّعاء محذوف يدلّ عليه جملة جواب القسم، أي دعوا الله ورغبا إليه في أن يؤتيهما صالحًا، ثمّ أقسما على أنّهما يكونان من الشّاكرين إن آتاهما صالحًا، لأنّ إيتاء الصّالح نعمة من الله على والديه. (٤: ٤٤٠)

أبو السُّعود: أي آدم وحوّاء عليهما السلام لمّا دهمهما أمر لم يعهداه ولم يعرفا مآله، فاهتمّا به، وتضرّعا إليه عزّ وجلّ. (٣: ٦٥)

نحوه البُرُوسَويّ. (٣: ٢٩٥)

الآلوسيّ: أي آدم وحوّاء عليهما السلام لمّا خافا عاقبة الأمر، فاهتمّا به وتضرّعا إليه عزّ وجلّ ﴿رَبَّهُمَا﴾، أي مالك أمرهما، الحقيق بأن يُخصّ به الدّعاء. وفي هذا إشارة إلى أنّهما قد صدّرا به دعاءهما، وهو المعهود منهم في الدّعاء، ومتعلّق الدّعاء محذوف لإيذان الجملة القسميّة به، أي دعواه تعالى أن يؤتيهما صالحًا، ووعدا بمقابلته الشّكر على سبيل التّوكيد القسميّ، وقالا أو قائلين: ﴿لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا﴾. (٩: ١٣٨)

ابن عاشور: وظاهر قوله: ﴿دَعَوَا اللهَ رَبَّهُمَا﴾ أنّ كلّ أبوين يدعوان بذلك، فإن حُمل على ظاهره فلنا لا يخلو أبوان مشركان من أن يتمنّيا أن يكون لهما من الحمل مولود صالح، سواء نطقا بذلك أم أضمراه في نفوسهما، فإنّ مدّة الحمل طويلة، لا تخلو أن يحدث هذا التّمنّي في خلالها، وربّما يكون التّمنّي منهم على الله فإنّ المشركين يعترفون لله بالرّبوبيّة، وبأنّه هو خالق المخلوقات ومكوّنها، ولا حظّ للآلهة إلّا في التّصرّفات في أحوال المخلوقات، كما دلّت عليه محاجّات القرآن لهم نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ يونس: ٣٤، وقد تقدّم القول في هذا عند قوله تعالى: ﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ الأنعام: ١.

وإن حُمل ﴿دَعَوَا﴾ على غير ظاهره فتأويله أنّه مخصوص ببعض الأزواج الّذين يخطر ببالهم الدّعاء. (٨: ٣٨٦)

فضل الله: ﴿دَعَوَا اللهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا﴾ ولدًا ﴿صَالِحًا﴾ سالمًا من كلّ عيب أو تشويه أو نقص في البدن والعقل ﴿لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ الّذين يشكرونك بتوحيد النّعم، كما يشكرونك بتوحيد

بعقيدة. واستحاب الله دعاءهم، دعاء كلّ أب وأمّ؛ لأنّ القضيّة ليست قضيّة آدم وحوّاء أو إنسانين معيّنين، بل هي قضيّة النّوع الإنسانيّ كلّه، الّذي يعيش هذا الجوّ النّفسيّ أمام حالة الخوف وإن لم يعبّر عن ذلك بالكلمات. (١٠: ٣٠٥)

مكارم الشّيرازيّ: [راجع: ن ف س: «نفس واحدة»] (٣: ٥)

دعوا ٢

دعوا الله مخلصين له الدّين لئن أنجيتنا من هذه لنكوننّ من الشّاكرين يونس: ٢٢

الزّمخشريّ: ... فإن قلت: «دعوا»؟

قلت: بدل من ﴿ظَنُّوا﴾، لأنّ دعاءهم من لوازم ظنّهم الهلاك، فهو ملتبس به. (٢: ٢٣١)

الفخر الرّازيّ: وأمّا قوله: ﴿دَعَوُا اللّهَ﴾ فهو بدل من ﴿ظَنُّوا﴾، لأنّ دعاءهم من لوازم ظنّهم الهلاك.

وقال بعض الأفاضل: لو حمل قوله: ﴿دَعَوُا اللّهَ﴾ على الاستئناف، كان أوضح، كأنّه لمّا قيل: ﴿جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ﴾ قال قائل: فما صنعوا؟ فقيل: ﴿دَعَوُا اللّهَ﴾ (١٧: ٦٩)

أبو حيّان: [نقل كلام الزّمخشريّ وقال:]

وكان أستاذنا أبو جعفر بن الزّبير يخرّج هذه الآية على غير ما ذكروا، ويقول: هو جواب سؤال مقدّر، كأنّه قيل: فما كان حالهم إذ ذاك؟ فقيل: دعوا الله مخلصين له الدّين، انتهى. (٥: ١٣٩)

الآلوسيّ: ﴿دَعَوُا اللّهَ﴾ جعله غير واحد بدل اشتمال من ﴿ظَنُّوا﴾ لأنّ دعاءهم من لوازم ظنّهم الهلاك، فبينهما ملابسة تصحّح البدليّة. وقيل: هو جواب ما اشتمل عليه المعنى من معنى الشّرط، أي لمّا ظنّوا أنّهم أحيط بهم دعوا الله... وجعله أبو حيّان مستأنفًا بيانيًّا، كأنّه قيل: فماذا كان حالهم إذ ذاك؟ فقيل: دعوا... ورجّح القول بالبدل عليه بأنّه أدخل في اتّصال الكلام، والدّلالة على كونه المقصود، مع إفادته ما يستفاد من الاستئناف، مع الاستغناء عن تقدير السّؤال. وأنت تعلم أنّ تقدير السّؤال ليس تقديرًا حقيقيًّا بل أمر اعتباريّ، وفيه من الإيجاز ما فيه. وليس بأبعد ممّا تكلّف للبدليّة. ويشعر كلام بعضهم بجواز كونه جواب الشّرط، و﴿جَاءَتْهَا﴾ في موضع الحال، كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللّهَ﴾ العنكبوت: ٦٥

وتعقّب بأنّ الاحتياج إلى الجواب يقتضي صرف ما يصلح له إليه، لا إلى الحال المفتقرة إلى تقدير «قد»، مع أنّ عطف ﴿ظَنُّوا﴾ على ﴿جَاءَتْهَا﴾ يأبى الحاليّة، والفرح بالرّيح الطّيّبة لا يكون حال مجيء العاصفة، والمعنى على تحقّق المجيء لا على تقديره، ليجعل حالًا مقدّرة، ولا يخلو عن حسن. والظّاهر أنّ ما عدّه مانعًا من الحاليّة غير مشترك بينه وبين كونه جواب (إذا)، لأنّه يقتضي أنّهما في زمان واحد، كما لا يخفى على من له أدنى معرفة بأساليب الكلام. (١١: ٩٧)

لاحظ: خ ل ص: «مخلصين».

دَعَوْهُمْ

وَيَوْمَ يَقُولُ نَادُوا شُرَكَائِيَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا

الكهف ٥٢

الطَّبَريّ: يقول فاستغاثوا بهم فلم يغيثوهم

٨: ٢٣٩

الطُّوسيّ: واستغيثوا بهم، فدعوهم، يعني المشركين يدعون أولئك الشّركاء الّذين عبدوهم مع الله، فلا يستجيبون لهم

٧: ٥٨

الفخر الرّازيّ: واذكر لهم ما عندنا أحوالهم وأحوال آلهتهم يوم القيامة، إذ يقول الله لهم: ﴿نَادُوا شُرَكَائِيَ﴾، أي ادعوا من زعمتم أنّهم شركائي حتّى أهّلتموهم للعبادة، ادعوهم يشفعوا لكم وينصروكم. والمراد بالشّركاء الجنّ، فدعوهم ولم يذكر تعالى في هذه الآية أنّهم كيف دعوا الشّركاء، لأنّه تعالى بيّن ذلك في آية أخرى، وهو أنّهم قالوا: ﴿إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا﴾ المؤمن ٤٧، ثمّ قال تعالى: ﴿فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ﴾ أي لم يجيبوهم إلى ما دعوهم إليه، ولم يدفعوا عنهم ضررًا وما أوصلوا إليهم نفعًا.

٢١: ١٣٩

القُرطُبيّ: ﴿فَدَعَوْهُمْ﴾ أي فعلوا ذلك. (١١: ٢)

أبوحَيّان: والظّاهر أنّ الضّمير في ﴿بَيْنَهُمْ﴾ عائد على الدّاعين والمدعوّين، وهم المشركون والشّركاء. وقيل: يعود على أهل الهدى وأهل الضّلالة، والظّاهر وقوع الدّعاء حقيقة ونفي الإجابة. وقيل: يحتمل أن يكون استعارة، كأنّ فكرة الكافر ونظره في أنّ تلك الجمادات لاتغني شيئًا ولاتنفع هي بمنزلة الدّعاء وترك الإجابة. (٦: ١٣٧)

البُرُوسَويّ: ﴿فَدَعَوْهُمْ﴾ أي نادوهم للإعانة، ذكر كيفيّة دعوتهم في آية أخرى ﴿إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا﴾ المؤمن ٤٧، ﴿فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ﴾ فلم يغيثوهم، أي لم يدفعوا عنهم ضرًّا، ولا أوصلوا إليهم نفعًا، إذ لا إمكان لذلك فهو لا ينافي إجابتهم صورة ولفظًا، كما قال حكاية عن الأصنام إنّها تقول ﴿مَا كَانُوا إِيَّانَا يَعْبُدُونَ﴾ القصص ٦٣.

وفيه إشارة إلى أنّ امتثال أوامره ونواهيه ينفع العبد إذا كان في الدّنيا قبل موته وينصره في الآخرة، فأمّا إذا كان في الآخرة فلا ينفعه الإيمان والأعمال، فإنّ قوله: ﴿نَادُوا شُرَكَائِيَ﴾ أمر من الله تعالى وقد امتثلوا أمره بقوله: ﴿فَدَعَوْهُمْ﴾ فلم ينفعهم الامتثال لأنّ الشّركاء لم يستجيبوا لهم.

(٥: ٢٥٨)

الآلوسيّ: ﴿فَدَعَوْهُمْ﴾، أي نادوهم للإغاثة، وفيه بيان بكمال اعتنائهم بإغاثتهم على طريق الشّفاعة؛ إذ معلوم أن لا طريق إلى المدافعة ﴿فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ﴾ فلم يغيثوهم؛ إذ لا إمكان لذلك. قيل: وفي إيراده مع ظهوره تهكّم بهم وإيذان بأنّهم في الحماقة بحيث لايفهمون إلّا بالتّصريح به. (١٥: ٢٩٨)

ابن عاشور: والاستجابة: الكلام الدّالّ على سماع النّداء، والأخذ في الإقبال على المنادي بنحو قول: لبّيكم.

وأمره إيّاهم بمناداة شركائهم مُستعمل في معناه، مع إرادة لازمه وهو إظهار باطلهم بقرينة فعل الزّعم.

و لذلك لم يسمعهم إلّا أن ينادوهم؛ حيث قال ﴿فدعوهم﴾ لطمعهم، فإذا نادوهم تبيّن لهم خيبة طمعهم، و بذلك عطف فعل الدّعاء بالفاء الدّالّة على التّعقيب، و أُتي به في صيغة المضيّ للدّلالة على تعجيل وقوعه حينئذ، حتّى كأنّه قد انقضى. (١٥: ٨٧)

فضل الله: ﴿فَدَعَوْهُمْ﴾ في أكثر من نداء، و في أعنف صرخة، ﴿فلم يستجيبوا لهم﴾ لأنّهم لا يملكون لأنفسهم نفعًا و لا ضرًّا، فكيف يملكونه للآخرين، لاسيّما في هذا الموقف الّذي ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ﴾ الانفطار: ١٩. (١٤: ٣٤٧)

دَعَوْتُ

قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا نوح: ٥.

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره: قال نوح: ربّ إنّي بلّغت قومي رسالة ربّه، وأنذرهم ما أمره به أن يُنذرهموه، فعصوه، و ردّوا عليه ما أتاهم به من عنده ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا﴾ إلى توحيدك و عبادتك، وحذّرتهم بأسك و سطوتك. (١٢: ٢٤٧)

الطّوسيّ: إلى عبادتك و خلع الأنداد من دونك، و إلى الإقرار بنبوّتي. (١٠: ١٣٣)

لاحظ: ل ي ل: «ليلًا ونهارًا».

دَعَوْتُهُمْ

١ و ٢ ـ وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ ✽ ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا نوح: ٧، ٨.

الطّبريّ: يقول جلّ و عزّ: ﴿وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ﴾ إلى الإقرار بوحدانيّتك، و العمل بطاعتك، و البراءة من عبادة كلّ ما سواك، لتغفر لهم إذا هم فعلوا ذلك، جعلوا أصابعهم في آذانهم لئلّا يسمعوا دعائي إيّاهم إلى ذلك. ﴿ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا﴾ إلى ما أمرتني أن أدعوهم إليه. (١٢: ٢٤٧)

الطّوسيّ: ﴿وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ﴾ إلى إخلاص عبادتك. (١٠: ١٣٥)

الفخر الرّازيّ: واعلم أنّه ﷺ لمّا دعاهم عصوه بأشياء.

أوّلها: قوله: ﴿جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾، و المعنى أنّهم بلغوا في التّقليد إلى حيث جعلوا أصابعهم في آذانهم، لئلّا يسمعوا الحجّة و البيّنة.

و ثانيها: قوله: ﴿وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ﴾ أي تغطّوا بها، إمّا لأجل أن لا يبصروا وجهه، كأنّهم لم يجوّزوا أن يسمعوا كلامه، و لا أن يروا وجهه، و إمّا لأجل المبالغة في أن لا يسمعوا، فإنّهم إذا جعلوا أصابعهم في آذانهم، ثمّ استغشوا ثيابهم مع ذلك، صار المانع من السّماع أقوى.

و ثالثها: قوله: ﴿وَأَصَرُّوا﴾ و المعنى أنّهم أصرّوا على مذهبهم، أو على إعراضهم عن سماع دعوة الحقّ.

و رابعها: قوله: ﴿وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا﴾ أي عظيمًا بالغًا إلى النّهاية القصوى.

﴿ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا﴾ و اعلم أنّ هذه الآيات تدلّ على أنّ مراتب دعوته كانت ثلاثة، فبدأ بالمناصحة في السّرّ، فعاملوه بالأمور الأربعة، ثمّ ثنّى

بالمجاهرة، فلمّا لم يؤثّر جمع بين الإعلان و الإسرار، و كلمة ﴿ثُمَّ﴾ دالّة على تراخي بعض هذه المراتب عن بعض إمّا بحسب الزّمان، أو بحسب الرّتبة، لأنّ الجهار أغلظ من الإسرار، و الجمع بين الإسرار و الجهار أغلظ من الجهار وحده. (٣٠: ١٣٦)

القُرطُبيّ: ﴿وَ إنّي كُلَّما دَعَوْتُهُمْ﴾ أي إلى سبب المغفرة، و هي الإيمان بك و الطّاعة لك. (١٨: ٣٠٦)

أبو حَيّان: ﴿وَ إنّي كُلَّما دَعَوْتُهُمْ﴾ ثمّ كرّر صفة دعائه بيانًا و توكيدًا. لمّا ذكر دعاءه عموم الأوقات، ذكر عموم حالات الدّعاء، و ﴿كُلَّما دَعَوْتُهُمْ﴾ يدلّ على تكرّر الدّعوات، فلم يبيّن حالة دعائه أوّلًا، و ظاهره أن يكون دعاؤه إسرارًا، لأنّه يكون ألطف بهم و لعلّهم يقبلون منه كحال من ينصح في السّرّ، فإنّه جدير أن يقبل منه، فلمّا لم يجد له الإسرار، انتقل إلى أشدّ منه و هو دعاؤهم جهارًا صلة بالدّعاء إلى الله لا يحاشي أحدًا، فلمّا لم يجد عاد إلى الإعلان و إلى الإسرار. (٨: ٣٣٨)

البُرُوسَويّ: ﴿وَ إنّي كُلَّما دَعَوْتُهُمْ﴾ أي إلى الإيمان، و في «التّأويلات النّجميّة»: كلّما دعوتهم بلسان الأمر مجرّدًا عن انضمام الإرادة الموجبة لوقوع المأمور، فإنّ الأمر إذا كان مجرّدًا عن الإرادة لا يجب أن يقع المأمور به، بخلاف ما إذا كان مقرونًا بالإرادة فإنّه لا بدّ حينئذ من وقوع المأمور به. (١٠: ١٧٤)

الآلوسيّ: ﴿وَ إنّي كُلَّما دَعَوْتُهُمْ﴾ أي إلى الإيمان، فمتعلّق الفعل محذوف، و جوّز جعله منزّلًا منزلة اللّازم، و الجملة عطف على ما قبلها و ليس ذلك من عطف المفصّل على المجمل ـ كما توهّم ـ حتّى يقال: إنّ «الواو» من الحكاية لا من المحكيّ. (٢٩: ٧١)

ابن عاشور: و حذف متعلّق ﴿دَعَوْتُهُمْ﴾ لدلالة ما تقدّم عليه، من قوله: ﴿أَنِ اعْبُدُوا اللهَ﴾ نوح: ٣، و التّقدير كلّما دعوتهم إلى عبادتك و تقواك و طاعتي فيما أمرتهم به. (٢٩: ١٨١)

عبد الكريم الخطيب: ﴿وَ إنّي كُلَّما دَعَوْتُهُمْ﴾ تلك هي حال القوم مع هذا النّذير الّذي جاء يدعوهم إلى النّجاة من هذا البلاء المطلّ عليهم، و تلك قصّته معهم، يعرضها على ربّه، شاكيًا عنادهم، طالبًا من الله أخذهم بالعذاب الّذي هم أهل له.

[إنّ القوم ليبلغون في السّفاهة غايتها، و يركبون من الجهل أشرس مطاياه و ألأمها. إنّهم كلّما سمعوا صريخ النّذير، ازدادوا فرارًا منه، و قربًا من موقع الخطر الّذي يحذّرهم منه... إلى أن قال:]

﴿ثُمَّ إنّي دَعَوْتُهُمْ جِهارًا﴾ هو بيان للأساليب المختلفة الّتي اتّخذها نوح، ليصل بدعوته من هذه الحجب الصّمّاء الّتي أقامها القوم على أسماعهم، و أبصارهم، فهو تارة يدعوهم جهارًا، صارخًا صراخ من يتحدّث إلى أصمّ لا يسمع، حتّى يخترق بصراخه العاصف هذا السّدّ الّذي أقاموه على آذانهم، فلمّا لم تنفع هذه الوسيلة معهم، أمسك لسانه، و زمّ شفتيه، حتّى إذا اطمأنّ القوم إلى أنّه قد كفّ عن الحديث إليهم، همس إليهم همسًا خافتًا، لا يكاد يسمع لعلّ كلمة عابرة تصل إلى أسماعهم من هذه النّذر الّتي يُنذرهم بها، فهذا إعلان في إسرار

و في العطف بـ(ثُمَّ) في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا﴾ في هذا ما يشير إلى أنّ كلّ حال من تلك الأحوال كانت تستغرق وقتًا طويلًا، يقف فيه نوح، حتّى يملّ الوقوف، و حتّى يستيئس من أنّ أحدًا يسمعه، إنّه ينادي أمواتًا، و يهتف بعوالم من الجماد (١٥: ١١٩٥)

دَعَوْتُكُمْ

وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي إبراهيم: ٢٢

الطَّبَريّ: ﴿إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ﴾ و هذا من الاستثناء المنقطع عن الأوّل، كما تقول: «ما ضربته إلّا أنّه أحمق»، و معناه: و لكن ﴿دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾. يقول: إلّا أن دعوتكم إلى طاعتي و معصية الله فاستجبتم لدعائي. (٧: ٤٣٣)

الثَّعلبيّ: ﴿إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ﴾ هذا من الاستثناء المنقطع، مجازه لكن دعوتكم. (٥: ٣١٣)

نحوه الواحديّ (٣: ٢٩)، و المَيْبُديّ (٥: ٢٤٣)، و الخازن (٤: ٣٢)

الطُّوسيّ: أي لم يكن لي عليكم حجّة، و لا برهان أكثر من أن دعوتكم إلى الضّلال و أغويتكم، فاتّبعتموني و أطعتموني. (٦: ٢٩٠)

الزَّمَخْشَريّ: ﴿إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ﴾ إلّا دعائي إيّاكم إلى الضّلالة، بوسوستي و تزييني، و ليس الدّعاء من جنس السّلطان، و لكنّه كقولك: ما تحيّتهم إلّا الضّرب. (٢: ٣٧٤)

ابن عَطيّة: و قوله: ﴿إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ﴾ استثناء منقطع، و (أن) في موضع نصب، و يصحّ أن تكون في موضع رفع على معنى: إلّا أنّ النّائب عن السّلطان، أن دعوتكم، فيكون هذا في المعنى كقول الشّاعر: [الوافر]

* تحيّة بينهم ضرب وجيع *

(٣: ٣٣٤)

الطَّبْرِسيّ: أي و ما كان لي عليكم سلطان بالإكراه و الإجبار على الكفر و المعاصي، و إنّما كان لي سبيل الوسوسة و الدّعوة (٣: ٣١١)

الفخر الرّازيّ: أي إلّا دعائي إيّاكم إلى الضّلالة بوسوستي و تزييني. قال النّحويّون: ليس الدّعاء من جنس السّلطان، فقوله: ﴿إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ﴾ من جنس قولهم: ما تحيّتهم إلّا الضّرب. و قال الواحديّ: إنّه استثناء منقطع، أي لكن دعوتكم.

و عندي أنّه يمكن أن يقال: كلمة (إلّا) هاهنا استثناء حقيقيّ، لأنّ قدرة الإنسان على حمل الغير على عمل من الأعمال تارةً يكون بالقهر و القسر، و تارةً يكون بتقوية الدّاعية في قلبه بإلقاء الوساوس إليه، فهذا نوع من أنواع التّسلّط، ثمّ إنّ ظاهر هذه الآية يدلّ على أنّ الشّيطان لا قدرة له على تصريع الإنسان و على تعويج أعضائه و جوارحه، و على إزالة العقل عنه، كما تقوله العوامّ و الحشويّة. (١٩: ١١١)

نحوه النّسَفيّ (٢: ٢٦٠)، و النّيسابوريّ (١٣: ١٢٢)، و الشّربينيّ (٢: ١٧٧)، و ملخّصًا البُرُوسَويّ (٤: ٤١٢).

القُرطُبيّ: أي أغويتكم فتابعتموني. و قيل: لم أقهركم على ما دعوتكم إليه. ﴿إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ﴾ هو استثناء منقطع، أي لكن دعوتكم بالوسواس

فاستجبتم لي باختياركم. (٩: ٣٥٦)

نحوه البيضاويّ (١: ٥٢٩)

أبوحيّان: ﴿إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ﴾ الظّاهر أنّه استثناء منقطع، لأنّ دعاءه إيّاهم إلى الضّلالة ووسوسته ليس من جنس السّلطان، وهو الحجّة البيّنة.

قيل: ويحتمل أن يريد بالسّلطان الغلبة والتّسليط والقدرة، أي ما اضطررتكم ولا خوّفتكم بقوّة منّي بل عرضت عليكم شيئًا، فأتى رأيكم عليه.

وقيل: هو استثناء متّصل، لأنّ القدرة على حمل الإنسان على الشّيء تارة تكون بالقهر من الحامل وتارة تكون بتقوية الدّاعية في قلبه، وذلك بإلقاء الوساوس إليه، فهذا نوع من أنواع التّسليط.

قيل: وظاهر هذا الكلام يدلّ على أنّ الشّيطان لا قدرة له على صرع الإنسان وتعويج أعضائه وجوارحه، وإزالة عقله. (٥: ٤١٨)

أبوالسّعود: ﴿إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ﴾ إلّا دعائي إيّاكم إليه وتسويله، وهو وإن لم يكن من باب السّلطان لكنّه أبرزه في معرضه على طريقة

وخيل قد دلفت لها بخيل

تحيّة بينهم ضرب وجيع

مبالغة في نفي السّلطان عن نفسه، كأنّه قال: إنّما يكون لي عليكم سلطان إذا كان مجرّد الدّعاء من بابه، ويجوز كون الاستثناء منقطعًا. (٣: ٤٨١)

الآلوسيّ: ﴿إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ﴾ أي إلّا دعائي إيّاكم إلى الضّلالة، وهذا وإن لم يكن من جنس السّلطان حقيقة، لكنّه أبرزه في معرضه وجعله منه ادّعاء، فقد كان الاستثناء متّصلًا، وهو من تأكيد الشّيء بضدّه كقوله:

وخيل قد دلفت لها بخيل

تحيّة بينهم ضرب وجيع

وهو من التّهكّم لا من باب الاستعارة أو التّشبيه أو غيرهما على ما حقّق في موضعه، فإن لم يعتبر فيه التّهكّم والادّعاء يكون الاستثناء منقطعًا على حدّ قوله:

وبلدة ليس بها أنيس * إلّا اليعافير وإلّا العيس

وإلى الانقطاع ذهب أبوحيّان، وقال: إنّه الظّاهر، وجوّز الإمام القول بالاتّصال من غير اعتبار الادّعاء وأوجه ذلك [ثمّ ذكر قول الفخر الرّازيّ] (١٣: ٢٠٨)

المراغيّ: أي ولكن بمجرّد أن دعوتكم إلى الضّلال بوسوستي وتزييني، أسرعتم إلى إجابتي، واتّبعتم شهوات النّفوس، وأطعتم الهوى، وخضتم في مسالك الرّدى. (١٣: ١٤٥)

سيّد قطب: ثمّ يخزهم وخزة أخرى بتعييرهم بالاستجابة له، وليس له عليهم من سلطان سوى أنّهم تخلّوا عن شخصيّاتهم، ونسوا ما بينهم وبين الشّيطان من عداء قديم، فاستجابوا لدعوته الباطلة وتركوا دعوة الحقّ من الله ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾. (٤: ٢٠٩٧)

ابن عاشور: والاستثناء في ﴿إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ﴾ استثناء منقطع، لأنّ ما بعد حرف الاستثناء ليس من جنس ما قبله، فالمعنى لكنّي دعوتكم فاستجبتم لي. (١٢: ٢٤٦)

الطّباطبائيّ: والظّاهر أيضًا أن يكون الاستثناء في قوله: ﴿إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ﴾ منقطعًا، والمعنى: لكن دعوتكم من غير أيّ سلطان فاستجبتم لي، ودعوته النّاس إلى الشّرك والمعصية وإن كانت بإذن الله لكنّها لم تكن تسليطًا، فإنّ الدّعوة إلى فعل ليست تسلّطًا من الدّاعي على فعل المدعوّ وإن كان نوع تسلّط على نفس الدّعوة، ومن الدّليل عليه قوله تعالى فيما يأذن به: ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ﴾ إلى أن قال: ﴿وَعِدْهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا * إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَى بِرَبِّكَ وَكِيلًا﴾ الإسراء: ٦٤، ٦٥.

ومن هنا يظهر سقوط ما وجّه به الزّركشيّ في تفسيره كون الاستثناء متّصلًا [وذكر قوله ثمّ قال:]

وجه السّقوط: إنّ عدم كون مجرّد الدّعوة سلطانًا وتمكّنًا من القهر على المدعوّ بديهيّ لا يقبل تشكيكه، فعدّه من أنواع التّسلّط ممّا لا يُصغى إليه.

نعم ربّما انبعثت من المدعوّ ميل نفسانيّ إلى المدعوّ إليه فانقاد للدّعوة، وسلّط الدّاعي بدعوته على نفسه، لكنّه تسليط من المدعوّ لا تسلّط من الدّاعي، وبعبارة أخرى: هي سلطة تملكها المدعوّ من نفسه فيملكها الدّاعي، وليس الدّاعي يملكها عنده من نفسه، وإبليس إنّما ينفي التّسلّط الّذي يملكه من نفسه، لا ما يسلّطونه على أنفسهم بالانقياد، بقرينة قوله: ﴿فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ (١٢: ٤٧)

عبد الكريم الخطيب: وأنّ الشّيطان ليس بين يديه قوّة قاهرة، ملك بها أمر هؤلاء الّذين أضلّهم وأوقعهم في شباكه، إنّه أشبه بالصّائد الّذي ينصب شباكه للطّير، ويضع فيها الحبّ فتسقط عليها، وتعلق بها، وتصبح صيدًا في يده.

لقد دعاهم الشّيطان إليه، وزيّن لهم الضّلال وأغراهم به، فاستجابوا له، دون أن يستخدموا عقولهم الّتي وهبها الله لهم، ودون أن يستمعوا لكلمات الله على لسان رسله، يحذّرونهم هذا العدوّ المتربّص بهم، ويدعونهم إلى الفرار من وجهه، إلى حيث النّجاة والسّلامة، في حمى الله ربّ العالمين. فإذا كان هناك من يستحقّ اللّوم فهو هم، لا الشّيطان، إنّ الشّيطان يحمل التبعة، ويؤدّي رسالته فيهم، أمّا هم فقد عطّلوا عن أنفسهم، وأباعوها لهذا العدوّ بيع السّماح بلا ثمن. (٧: ١٦٨)

تَدْعُوهُمْ ـ أَدَعَوْتُمُوهُمْ

﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَتَّبِعُوكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ﴾ الأعراف: ١٩٣

الحسن: معناه إن دعوتم المشركين الّذين أصرّوا على الكفر إلى دين الحقّ، لم يؤمنوا. وهو نظير قوله: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ﴾ البقرة: ٦. (الطّبرسيّ ٢: ٥١)

الفرّاء: وقوله: ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى...﴾ يقول: إن تدع المشركون الآلهة إلى الهدى لا يتّبعوهم. (١: ٤٠١)

الأخفش: أي وإن تدعوا الأصنام إلى الهدى لا يتّبعوكم. (القرطبيّ ٧: ٣٤١)

الجُبّائيّ: معناه وإن دعوتم الأصنام الّتي عبدوها إلى الهُدى، فإنّها لا تعقل الهُدى. (الطَّبْرِسيّ ٢: ٥١٠)

الطَّبَريّ: يقول تعالى ذكره في وصفه وعيبه ما يُشرك هؤلاء المشركون في عبادتهم ربّهم إيّاه، ومن صفته أنّكم، أيّها النّاس، إن تدعوهم إلى الطّريق المستقيم والأمر الصّحيح السّديد لا يتّبعوكم، لأنّها ليست تعقل شيئًا فتترك من الطُّرق ما كان عن القصد منعدلًا جائرًا، وتركب ما كان مستقيمًا سديدًا.

وإنّما أراد الله جلّ ثناؤه بوصف آلهتهم بذلك من صفتهم، تنبيههم على عظيم خطئهم وقُبح اختيارهم، يقول جلّ ثناؤه: فكيف يهديكم إلى الرّشاد من إذا دُعي إلى الرّشاد وعُرّفه لم يعرفه، ولم يفهم رشادًا من ضلال، وكان سواء دعاء داعيه إلى الرّشاد وسكوته لأنّه لا يفهم دعاءه ولا يسمع صوته، ولا يعقل ما يقال له. يقول: فكيف يُعبد من كانت هذه صفته، أم كيف يُشكِل عظيم جهل من اتّخذ ما هذه صفته إلهًا؟ وإنّما الرّبّ المعبود هو النّافع من يعبده، الضّارّ من يعصيه، النّاصر وليّه، الخاذل عدوّه، الهادي إلى الرّشاد من أطاعه، السّامع دعاء من دعاه. (٦: ١٤٩)

الطُّوسيّ: معناه: إنّ الأصنام والأوثان الّتي كانوا يعبدونها ويتّخذونها آلهة إن دعوها إلى الهُدى والرّشد لم يستمعوا ذلك، ولا تمكّنوا من اتّباعهم، لأنّها جمادات لا تفقه ولا تعقل في قول أبي عليّ وغيره. (٥: ٦٧)

القُشَيْريّ: المعبود هو القادر على هداية داعيه، وعلم العبد بقدرة معبوده يوجب تبرّيه عن حوله وقوّته، وإفراد الحقّ سبحانه بالقدرة على قضاء حاجته، ورؤيته ضرورته، فتتقاصر عن قصد الخلق خُطاه، وتنقطع آماله عن غير مولاه. (٢: ٢٩١)

الواحديّ: ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى﴾ وإن تدعوا المشركين إلى الإسلام. ﴿لَا يَتَّبِعُوكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ﴾ إلى الدّين وعبادة الله ﴿أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ﴾ أي صممتم عن دعائهم، فتركهم الانقياد للحقّ واحد، كقوله ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ﴾ البقرة: ٦. (٢: ٤٣٥)

نحوه المَيْبُديّ. (٣: ٨١٧)

الزَّمَخْشَريّ: ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ﴾ وإن تدعوا هذه الأصنام إلى الهُدى، أي إلى ما هو هدى ورشاد وإلى أن يهدوكم والمعنى: وإن تطلبوا منهم كما تطلبون من الله الخير والهدى لا يتّبعوكم إلى مرادكم وطِلبتكم ولا يجيبوكم كما يجيبكم الله، ويدلّ عليه قوله ﴿فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ الأعراف: ١٩٤، ﴿سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ﴾ سواء عليهم أدعوتهم أم صمتم عن دعائهم، في أنّه لا فلاح معهم. (٢: ١٣٧)

ابن عَطيّة: وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى﴾ من قال: إنّ الآيات في آدم عليه السلام قال: إنّ هذه مخاطبة للنّبيّ ﷺ وأمّته مستأنفة في أمر الكفّار المعاصرين للنّبيّ ﷺ وهم الهاء والميم من ﴿تَدْعُوهُمْ﴾.

ومن قال بالقول الآخر قال: إنّ هذه مخاطبة للمؤمنين والكفّار، على قراءة من قرأ ﴿يُشْرِكُونَ﴾ بالياء من تحت، وللكفّار فقط على من قرأ بالتّاء من

فوق على جهة التّوقيف، أي إنّ هذه حال الأصنام معكم إن دعوتموهم لم يجيبوكم؛ إذ ليس لهم حواسّ ولا إدراكات.

وفي قوله تعالى: ﴿أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ﴾ عطف الاسم على الفعل؛ إذ التّقدير: أم صمتّم [ثمّ استشهد بشعر] (٢: ٤٨٨)

الطَّبْرِسيّ: [نقل قول الجُبّائيّ ثمّ قال:]

بيّن بذلك ضعف أمرها، بأنّها لا تهتدي غيرها، ولا تهتدي بأنفسها، وإن دُعيت إلى الهُدى. ﴿سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ﴾ أي سواء عليكم دعاؤكم وسكوتكم عنهم. (٢: ٥١٠)

ابن الجَوْزيّ: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ﴾ فيه قولان:

أحدهما: أنّها ترجع إلى الأصنام، فالمعنى: وإن دعوتم أيّها المشركون أصنامكم إلى سبيل رشاد لا يتّبعوكم، لأنّهم لا يعقلون.

والثّاني: أنّها ترجع إلى الكفّار، فالمعنى: وإن تدعُ يا محمّد هؤلاء المشركين إلى الهدى، لا يتّبعوكم، فدعاؤكم إيّاهم وصمتكم عنهم سواء، لأنّهم لا يتّبعون الحقّ. (٣: ٣٠٥)

الفَخْر الرّازيّ: واعلم أنّه تعالى لمّا أثبت بالآية المتقدّمة أنّه لا قدرة لهذه الأصنام على أمر من الأمور، بيّن بهذه الآية أنّه لا علم لها بشيء من الأشياء. والمعنى أنّ هذا المعبود الّذي يعبده المشركون معلوم من حاله أنّه كما لا ينفع ولا يضرّ، فكذا لا يصحّ فيه إذا دُعي إلى الخير الاتّباع، ولا يفصل حال من يخاطبه ممّن يسكت عنه. ثمّ قوّى هذا الكلام بقوله: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ﴾ وهذا مثل قوله: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ﴾ البقرة: ٦، وذكرنا ما فيه من المباحث في تلك الآية، إلّا أنّ الفرق في تلك الآية عطف الفعل على الفعل، وهاهنا عطف الاسم على الفعل، لأنّ قوله: ﴿أَدَعَوْتُمُوهُمْ﴾ جملة فعليّة، وقوله: ﴿أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ﴾ جملة اسميّة.

واعلم أنّه ثبت أنّ عطف الجملة الاسميّة على الفعليّة لا يجوز إلّا لفائدة وحكمة، وتلك الفائدة هي أنّ صيغة الفعل مُشعرة بالتّجدّد والحدوث حالاً بعد حال، وصيغة الاسم مُشعرة بالدّوام والثّبات والاستمرار.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ هؤلاء المشركين كانوا إذا وقعوا في مهمّ وفي معضلة تضرّعوا إلى تلك الأصنام، وإذا لم تحدث تلك الواقعة بقوا ساكتين صامتين، فقيل لهم: لا فرق بين إحداثكم دعاءهم وبين أن تستمرّوا على صمتكم وسكوتكم، فهذا هو الفائدة في هذه اللّفظة. ثمّ أكّد الله بيان أنّها لا تصلح للإلهيّة، فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ الأعراف: ١٩٤. (١٥: ٩١)

نحوه النّيسابوريّ. (٩: ١٠٣)

البَيْضاويّ: وقيل: الخطاب للمشركين والهم ضمير الأصنام، أي إن تدعوهم إلى أن يهدوكم لا يتّبعوكم إلى مرادكم ولا يجيبوكم كما يجيبكم الله. ﴿سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ﴾ وإنّما لم يقل: أم صمتّم للمبالغة في عدم إفادة الدّعاء، من

حيث إنّه مسويّ بالثّبات على الصّمات، أو لأنّهم ما كانوا يدعونها لحوائجهم، فكأنّه قيل: سواء عليكم إحداثكم دعاءهم واستمراركم على الصّمات عن دعائهم. (١١: ٣٨١)

نحوه الشّربينيّ (١: ٥٤٦)

أبو حيّان: الظّاهر أنّ الخطاب للكفّار التفت من الغيبة إلى الخطاب، على سبيل الالتفات والتّوبيخ على عبادة غير الله، ويدلّ على أنّ الخطاب للكفّار قوله بعد: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ الأعراف: ١٩٤، وضمير المفعول عائد على ما عادت عليه هذه الضّمائر قبل، وهو الأصنام.

والمعنى: وإن تدعوا هذه الأصنام إلى ما هو هدًى ورشاد، أو إلى أن يهدوكم كما تطلبون من الله الهدى والخير، لا يتّبعوكم على مرادكم ولا يجيبوكم، أي ليست فيهم هذه القابليّة، لأنّها جماد لا تعقل. ثمّ أكّد ذلك بقوله: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ﴾، أي دعاؤكم إيّاهم وصمتكم عنهم سيّان، فكيف يُعتقد من هذه حاله؟

وقيل: الخطاب للرّسول والمؤمنين، وضمير النّصب للكفّار، أي وإن تدعوا الكفّار إلى الهدى لا يقبلوا منكم، فدعاؤكم وصمتكم سيّان، أي ليست فيهم قابليّة قبول ولا هدى. (٤: ٤٤١)

نحوه القاسميّ (٧: ٢٩٢٤)

أبو السّعود: بيان لعجزهم عمّا هو أدنى من النّصر المنفيّ عنهم وأيسر، وهو مجرّد الدّلالة على المطلوب، والإرشاد إلى طريق حصوله من غير أن يحصّله الطّالب. والخطاب للمشركين بطريق الالتفات المنبئ عن مزيد الاعتناء بأمر التّوبيخ والتّبكيت، أي إن تدعوهم أيّها المشركون إلى أن يهدوكم إلى ما تحصّلون به المطالب أو تنجون به عن المكاره ﴿لَا يَتَّبِعُوكُمْ﴾ إلى مرادكم وطلبكم، وقرئ بالتّخفيف.

وقوله تعالى: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ﴾ استئناف مقرّر لمضمون ما قبله ومبيّن لكيفيّة عدم الاتّباع، أي مستوٍ عليكم في عدم الإفادة دعاؤكم لهم وسكوتكم البحت، فإنّه لا يتغيّر حالكم في الحالين، كما لا يتغيّر حالهم بحكم الجماديّة. وقوله تعالى: ﴿أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ﴾ جملة اسميّة في معنى الفعليّة معطوفة على الفعليّة، لأنّها في قوّة «أم صمتّم»، عُدل عنها للمبالغة في عدم إفادة الدّعاء ببيان مساواته للسّكوت الدّائم المستمرّ.

وما قيل من أنّ الخطاب للمسلمين، والمعنى وإن تدعوا المشركين إلى الهدى، أي الإسلام ﴿لَا يَتَّبِعُوكُمْ﴾ ممّا لا يساعده سياق النّظم الكريم وسياقه أصلًا، على أنّه لو كان كذلك لقيل: «عليهم» مكان ﴿عَلَيْكُمْ﴾ كما في قوله تعالى: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ﴾ البقرة: ٦، فإنّ استواء الدّعاء وعدمه إنّما هو بالنّسبة إلى المشركين لا بالنّسبة إلى الدّاعين، فإنّهم فائزون بفضل الدّعوة. (٣: ٦٧)

البروسويّ: ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ﴾ أيّها المشركون ﴿إِلَى الْهُدَى﴾ إلى أن يهدوكم إلى ما تحصّلون به مقاصدكم ﴿لَا يَتَّبِعُوكُمْ﴾ إلى مرادكم ولا يجيبوكم كما يجيبكم الله ﴿سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ﴾ أيّها المشركون

﴿أَدَعَوْتُمُوهُمْ﴾ أي الأصنام ﴿أَمْ أَنتُمْ صَامِتُونَ﴾ ساكتون، أي مستوى عليكم في عدم الإفادة دعاؤكم له وسكوتكم، فإنّه لايتغيّر حالكم في الحالين، كما لايتغيّر حالهم بحكم الجمادية. ولم يقل: «أم صمتم» لرعاية رؤوس الآي. (٣-٢٩٥)

الآلوسيّ: استئناف مقرّر لمضمون ما قبله ومبيّن لكيفيّة عدم الاتباع، أي مستوٍ عليكم في عدم الإفادة دعاؤكم لهم وسكوتكم، فإنّه لايتغيّر حالكم في الحالين، كما لايتغيّر حالهم بحكم الجمادية. وكان الظاهر الإتيان بالفعل فيما بعد (أم) لأنّ ما في حيّز همزة التسوية مؤوّل بالمصدر، لكنّه عدل عن ذلك للإيذان بأنّ إحداث الدّعوة مقابل باستمرار الصّمات. وفيه من المبالغة ما لايخفى.

وقيل: إنّ الاسميّة بمعنى الفعليّة، وإنّما عدل عنها لأنّها رأس فاصلة، وفيه أنّه لو قيل: «تصمتون» تمّ المراد. [ثمّ ادام نحو أبي السّعود] (٩-١٤٣)

نحوه المراغيّ. (٩: ١٤١)

ابن عاشور: يجوز أن يكون عطفًا على جملة ﴿أَيُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا﴾ الأعراف: ١٩١، زيادة في التعجيب من حال المشركين بذكر تصميمهم على الشّرك، على ما فيه من سخافة العقول، ووهن الدّليل، بعد ذكر ما هو كافٍ لتزييفه.

فضمير الخطاب المرفوع في ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ﴾ موجّه إلى المسلمين مع الرّسول ﷺ وضمير جمع الغائب المنصوب عائد إلى المشركين كما عاد ضمير ﴿أَيُشْرِكُونَ﴾ الأعراف: ١٩١، فبعد أن عجّب الله المسلمين من حال أهل الشّرك، أنبأهم بأنّهم لايقبلون الدّعوة إلى الهدى.

ومعنى ذلك أنّه بالنّظر إلى الغالب منهم، وإلّا فقد آمن بعضهم بعد حين وتلاحقوا بالإيمان، عدا من ماتوا على الشّرك.

وهذا الوجه هو الأليق بقوله تعالى بعد ذلك ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَسْمَعُوا﴾ الأعراف: ١٩٨، ليكون المخبر عنهم في هذه الآية غير المخبر عنهم في الآية الآتية، ولتظهر تفاوت الموقع بين ﴿لَا يَتَّبِعُوكُمْ﴾ وبين ﴿لَا يَسْمَعُوا﴾ الأعراف: ١٩٨.

ويجوز أن تكون جملة ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى﴾ معطوفة على جملة الصّلة، في قوله ﴿لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ الأعراف: ١٩١، فيكون ضمير الخطاب في ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ﴾ خطابًا للمشركين الّذين كان الحديث عنهم بضمائر الغيبة، من قوله: ﴿فَتَعَالَى اللهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ الأعراف: ١٩٠، إلى هنا، فمقتضى الظّاهر أن يقال: وإن يدعوهم إلى الهدى لايتّبعوهم، فيكون العدول عن طريق الغيبة إلى طريق الخطاب التفاتًا من الغيبة إلى الخطاب، توجّهًا إليهم بالخطاب، لأنّ الخطاب أوقع في الدّمغ بالحجّة، و﴿الْهُدَى﴾ على هذا الوجه ما يُهتدى إليه، والمقصود من ذكره أنّهم لايستجيبون إذا دعوتموهم إلى ما فيه خيرهم، فيُعلم أنّهم لو دعوهم إلى غير ذلك، لكان عدم اتّباعهم دعوتهم أولى. وجملة ﴿سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ﴾ مؤكّدة لجملة ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَتَّبِعُوكُمْ﴾ فلذلك فُصلت. (٨-٣٩٠)

عبد الكريم الخطيب: وفي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَتَّبِعُوكُمْ﴾ تشنيع على هؤلاء المشركين، وتسفيه لعقولهم، إذ يعبدون ولا يعبدون هذه الدُّمى[1]، الّتي إذا دعاها عابدوها إلى الهدى لا تتّبعهم وهذا يعني أنّ هذه الآلهة قائمة على ضلال، وأنّها إذ دُعيت إلى الهدى لا تستجيب، لأنّها لا تستطيع أن تتحوّل عن وضعها الّذي هي فيه، إلّا إذا ... ... يحوّلها عن مكانها.

وانظر إلى هذه حماقة يعتقدها قوم ضالّون، ثمّ ... هؤلاء الضّالّين أن يكونوا دعاة هدى لآلهتهم الّتي يعبدون؟

إنّها أوضاع مقلوبة يصبح فيها العابدون أئمّة وهداة للعابدين، فبئس العابد والمعبود. (٥: ٥٣٩)

فضل الله: ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَتَّبِعُوكُمْ﴾ لأنّهم اختاروا لأنفسهم طريق الضّلال. ﴿سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ﴾ لأنّ النّتيجة واحدة في كلتا الحالتين. فقد أغلقوا أسماعهم وعقولهم عن كلّ كلمات الخير والهدى والإيمان، فكيف تتبعونهم وتطيعونهم في ما يعرفون ضلاله وانحرافه. (١٠: ٣٠٦)

مكارم الشّيرازيّ: وتعقيبًا على هذا الأمر يردّ القرآن بأسلوب منطقيّ متين عقيدة المشركين وأفكارهم مرّة أخرى، فيقول: ﴿أَيُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ الأعراف: ١٩١

وليس هذا فحسب، فهم ضعاف ﴿وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلَا أَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ﴾ الأعراف: ١٩٢

والأوثان والأصنام في حالة لو ناديتموها لما استجابت لكم ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَتَّبِعُوكُمْ﴾ فمن كان بهذه المنزلة وبهذا المستوى أنّى له هداية الآخرين.

ويحتمل بعض المفسّرين احتمالًا آخر في تفسير الآية، وهو أنّ الضّمير (هُمْ) يرجع إلى المشركين لا إلى الأصنام، أي إنّهم إلى درجة من الإصرار والعناد، بحيث لا يسمعونكم ولا ينصتون لكم ولا يبالون.

كما ويحتمل أنّ المراد هو أنّكم لو طلبتم منهم الهداية، فلن يحقّق دعاؤكم وطلبكم على كلّ حال ﴿سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ﴾

وطبقًا للاحتمال الثّاني يكون معنى الجملة على النّحو التّالي: سواء عليكم أطلبتم من الأصنام شيئًا أو لم تطلبوا، ففي الحالين لا أثر لها، لأنّ الأصنام لا تقدر على أداء أيّ شيء، أو التّأثير في شيء. (٥: ٣٠٢)

دُعِيَ

ذٰلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكْ بِهِ تُؤْمِنُوا المؤمن: ١٢

راجع: و ح د: «وحده».

دُعُوا

١ - ...وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا... البقرة: ٢٨٢

راجع: ش ه د: «الشّهداء».

---

(١) جمع الدّمية، وهي اللّعبة.

٢ ـ وإذا دُعُوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون. النور ٤٨

٣ ـ إنما كان قول المؤمنين إذا دُعُوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم. النور ٥١

لاحظ ح ك م «ليحكم»

دُعيتُمْ

ولكن إذا دُعيتُمْ فادخلوا فإذا طعمتم فانتشروا الأحزاب ٥٣

الماوَرْديّ: فدلّ هذا على حظر الدخول بغير إذن. (٤١٨:٤)

القُشَيْريّ: أمرهم بحفظ الأدب في الاستئذان ومراعاة الوقت، ووجوب الاحترام، فإذا أذن لكم فادخلوا على وجه الأدب، وحفظ أحكام تلك الحضرة، وإذا انتهت حوائجكم فاخرجوا، ولا تتعللوا عنكم، ولا يمنعكم حُسن خُلُقه من حفظ الأدب ولا يحملنّكم فرط احتشامه على إبرامه. (٥: ١٦٧)

ابن العَرَبيّ: المعنى: ادخلوا على وجه الأدب، وحفظ الحضرة الكريمة من المباسطة المكروهة وتقدير الكلام: إذا دُعيتم فأذن لكم فادخلوا، وإلا فنفس الدعوة لا تكون إذنًا كافيًا في الدخول. (٣: ١٥٧٧)

القُرطُبيّ: فأكّد المنع، وخصّ وقت الدخول، بأن يكون عند الإذن على جهة الأدب، وحفظ الحضرة الكريمة من المباسطة المكروهة. (١٤: ٢٢٦)

الآلوسيّ: استدراك من النهي عن الدخول بغير إذن، وفيه دلالة على أنّ المراد بالإذن إلى الطعام الدعوة إليه. (٢٢: ٧٠)

ابن عاشور: وموقع الاستدراك لرفع توهّم أنّ التأخّر عن إبّان الطعام أفضل، فأرشد الناس إلى أنّ تأخّر المحضور عن إبّان الطعام لا ينبغي، بل التأخّر ليس من الأدب، لأنه يجعل صاحب الطعام في انتظار، وكذلك البقاء بعد انقضاء الطعام، فإنّه تجاوز لحدّ الدعوة لأنّ الدعوة لحضور شيء تقتضي مفارقة المكان عند انتهائه، لأنّ تقيّد الدعوة بالغرض المخصوص يقتضي تحديدها بانتهاء ما دُعي لأجله ويكون ذلك القرآن في كلّ دخول لغرض من مشاورة أو محادثة أو سَمَر أو نحو ذلك، وكلّ ذلك يتحدّد بالعرف وما لا يثقل على صاحب المحلّ، فإن كان محلّ لا يختصّ بأحد كمجالس الشورى والنادي، فلا تحديد فيه. (٢١: ٣٠٧)

لاحظ د خ ل: «فادخلوا»

يدْعُ

١ ـ ويدعُ الإنسانُ بالشرّ دُعاءَهُ بالخير وكان الإنسانُ عَجُولًا الإسراء ١١

ابن عبّاس: كدعائه بالعافية والرّحمة. (٢٣٤)

يعني قول الإنسان: اللهمّ العنه واغضب عليه، فلو يعجّل له ذلك كما يُعجّل له الخير، هلك، ويقال: هو ﴿وإذا مسّ الإنسان الضُّرُّ دعانا لجنبه أو قاعدًا أو قائمًا﴾ يونس ١٢، أن يكشف ما به من ضُرّ، يقول تبارك وتعالى: لو أنّه ذكرني وأطاعني، وأتبع أمري

عند الخير، كما يدعو في عند البلاء، كان خيرًا له (الطّبري ٨: ٤٤)

إنّ الإنسان ربّما يدعو في حال الزّجر والغضب على نفسه، وأهله، وماله، بما لا يحبّ أن يستجاب له فيه، كما يدعو لنفسه بالخير، فلو أجاب الله دعاءه لأهلكه، لكنّه لا يجيب بفضله ورحمته (الطّبرسي ٣: ٤٠١)

مثله الحسن وقتادة (الطّبرسي ٣: ٤٠١)

مُجاهِد: ذلك دعاء الإنسان بالشّرّ على ولده وعلى امرأته، فيعجّل، فيدعو عليه، ولا يحبّ أن يصيبه. (الطّبري ٨: ٤٥)

قتادة: يدعو على ماله، فيلعن ماله وولده، ولو استجاب الله له لأهلكه. (الطّبري ٨: ٤٤)

الفرّاء: وقوله ﴿وَيَدْعُ الْاِنْسَانُ...﴾ حذفت الواو منها في اللّفظ ولم تحذف في المعنى، لأنّها في موضع رفع، فكان حذفها باستقبالها اللّام السّاكنة ومثلها ﴿سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ﴾ العلق: ١٨، وكذلك ﴿وَسَوْفَ يُؤْتِ اللهُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ النّساء: ١٤٦، وقوله ﴿يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ﴾ ق: ٤١، وقوله ﴿فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ﴾، ولو كنّ بالياء والواو كان صوابًا وهذا من كلام العرب. [ثمّ استشهد بشعر]

وقوله ﴿وَيَدْعُ الْاِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ﴾ يريد كدعائه بالخير في الرّغبة إلى الله عزّ وجلّ، فيما لا يحبّ الدّاعي إجابته، كدعائه على ولده فلا يستجاب له في الشّرّ وقد دعا به فذلك أيضًا من نعم الله عزّ وجلّ عليه. (٢: ١١٧)

نحوه الثّعلبيّ (٦: ٨٧)، والبغويّ (٣: ١٢٣)، والمشهديّ (٥: ٥٢١)

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره مذكّرًا عباده أياديه عندهم، ويدعو الإنسان على نفسه وولده وماله بالشّرّ، فيقول: اللّهمّ أهلكه والعنه عند ضجره وغضبه، ﴿كدُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ﴾ يقول: كدعائه ربّه بأن يهب له العافية، ويرزقه السّلامة في نفسه وماله وولده، يقول: فلو استجيب له في دعائه على نفسه وماله وولده بالشّرّ كما يستجاب له في الخير، هلك ولكنّ الله بفضله لا يستجيب له في ذلك. (٨: ٤٤)

الزّجّاج: المعنى إنّ الإنسان ربّما دعا على نفسه وولده وأهله بالشّرّ غضبًا كما يدعو لنفسه بالخير، وهذا لم يعرّفه بشيء. (٣: ٢٢٩)

الماورديّ: فيه وجهان من التّأويل

أحدهما: أن يطلب النّفع في العاجل بالضّرّ العائد عليه في الآجل.

الثّاني: أن يدعو أحدهم على نفسه أو ولده بالهلاك، ولو استجاب دعاءه بهذا الشّرّ كما استجاب له بالخير هلك. (٣: ٢٣٢)

الطّوسيّ: قيل في معنى قوله ﴿وَيَدْعُ الْاِنْسَانُ﴾ قولان:

أحدهما: ما ذكره ابن عبّاس، والحسن، وقتادة، ومجاهد أنّه يدعو على نفسه وولده عند غضبه، فيقول: اللّهمّ العنه واغضب عليه وما أشبهه، فيمنعه الله، ولو أعطاه لشقّ عليه.

والثّاني: قال قوم: إنّه يطلب ما هو شرّ له لتعجيل

الانتفاع به، مثل دعائه عما هو خير له. (٦: ٤٥٣)

القُشَيْرِيّ: من الأدب في الدّعاء ألّا يسأل العبد إلّا عند الحاجة، ثمّ ينظر فإن كان شيء لا يعنيه ألّا يتعرّض له، فإنّ في الخبر «من حُسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه». ثمّ من آداب الدّاعي إذا سأل من الله حاجته ورأى تأخيرًا في الإجابة ألّا يتّهم الحقّ سبحانه، ويجب أن يعلم أنّ الخير في ألّا يُعطيه، والاستعجال فيما يختاره العبد غير محمود، وأولى الأشياء السّكون والرّضا بحكمه سبحانه إلى أن يساعده الصّبر، وسأل قالواجب ترك الاستعجال، والثّقة بأنّ المقسوم لا يفوته، وأنّ اختيار الحقّ للعبد خير له من اختياره لنفسه. (٤: ١٠)

الزَّمَخْشَرِيّ: أي: ويدعو الله عند غضبه بالشّرّ على نفسه وأهله وماله كما يدعوه لهم بالخير، كقوله ﴿وَلَوْ يُعَجِّلُ اللهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ﴾ يونس ١١. (٢: ٤٤٠)

نحوه البَيْضاويّ (١: ٥٧٩)، والمَراغيّ (١٥: ١٨).

ابن عَطيّة: وقوله ﴿وَيَدْعُ الْاِنْسَانُ﴾ سقطت الواو من ﴿يَدْعُ﴾ في خطّ المصحف، لأنّهم كتبوا المسموع. وقال ابن عبّاس وقَتادة ومُجاهد: هذه الآية نزلت ذامّة لما يفعله النّاس من الدّعاء على أموالهم وأبنائهم في وقت الغضب والضّجر، فأخبر الله أنّهم يدعون بالشّرّ في ذلك الوقت كما تدعون بالخير في وقت التّثبّت، فلو أجاب الله دعاءهم أهلكهم، لكنّه يصفح ولا يجيب دعاء الضّجر المستعجل. (٣: ٤٤١)

الطَّبْرِسيّ: قيل: في معناه أقوال:

أحدها [قول ابن عبّاس والحسن وقَتادة]

والآخر أنّ معناه أنّ الإنسان قد يطلب الشّرّ لاستعجاله المنفعة.

وثالثها: أنّ معناه، ويدعو في طلب المحظور، كدعائه في طلب المباح. (٣: ٤٠١)

الفخر الرّازيّ: وفي الآية مباحث:

البحث الأوّل: اعلم أنّ وجه النّظم هو أنّ الإنسان بعد أن أنزل الله عليه القرآن وخصّه بهذه النّعمة العظيمة والكرامة الكاملة، قد يعدل عن التّمسّك بشرائعه والرّجوع إلى بياناته، ويُقدم على ما لا فائدة فيه فقال: ﴿وَيَدْعُ الْاِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ﴾.

البحث الثّاني: اختلفوا في المراد من دعاء الإنسان بالشّرّ على أقوال.

القول الأوّل: المراد منه النّضر بن الحارث حيث قال: ﴿اللّٰهُمَّ اِنْ كَانَ هٰذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ﴾ الأنفال: ٣٢، فأجاب الله دعاءه وضُربت رقبته. فكان بعضهم يقول: ائتنا بعذاب الله، وآخرون يقولون: متى هذا الوعد إن كنتم صادقين؟ وإنّما فعلوا ذلك للجهل واعتقاد أنّ محمّدًا كاذب فيما يقول.

والقول الثّاني: المراد أنّه في وقت الضّجر يلعن نفسه وأهله وولده وماله، ولو استُجيب له في الشّرّ كما يُستجاب له في الخير لهلك. [إلى أن قال:]

والقول الثّالث: أقول: يحتمل أن يكون المراد: أنّ الإنسان قد يبالغ في الدّعاء طلبًا لشيء يعتقد أنّ خيره فيه، مع أنّ ذلك الشّيء يكون منبع شرّه وضرره، وهو يبالغ في طلبه لجهله بحال ذلك الشّيء، وإنّما يُقدم

على مثل هذا العمل لكونه عجولًا مغترًّا بظواهر الأمور، غير متفحّص عن حقائقها وأسرارها.

البحث الرّابع: القياس إثبات الواو في قوله ﴿وَيَدْعُ﴾ إلّا أنّه حُذف في المصحف من الكتابة، لأنّه لا يظهر في اللّفظ. أمّا لم تحذف في المعنى لأنّها في موضع الرّفع، ونظيره: ﴿سَنَدْعُ الزَّبانِيَةَ﴾ العلق: ١٨، ﴿وَسَوْفَ يُؤْتِ اللّهُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ النّساء: ١٤٦، ﴿يَوْمَ يُنادِ الْمُنادِ﴾ ق: ٤١، ﴿فَما تُغْنِ النُّذُرُ﴾ القمر: ٥. ولو كان بالواو والياء لكان صوابًا. هذا كلام الفرّاء.

وأقول: إنّ هذا يدلّ على أنّه سبحانه قد عصم هذا القرآن المجيد عن التّحريف والتّغيير، فإنّ إثبات الياء والواو في أكثر ألفاظ القرآن وعدم إثباتهما في هذه المواضع المعدودة، يدلّ على أنّ هذا القرآن نُقل كما سُمع، وأنّ أحدًا لم يتصرّف فيه بمقدار فهمه وقوّة عقله. (٢٠: ١٦٢)

نحوه القرطبيّ (١٠: ٢٢٥)، والنّيسابوريّ (١٥: ١٢)، والشّربينيّ (٢: ٢٨٦).

أبو حيّان: ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسانُ﴾ [ذكر نحو ابن عبّاس وقتادة ومُجاهد وأضاف:]

ومناسبتها لما قبلها، أنّ بعض من لا يؤمن بالآخرة كان يدعو على نفسه بتعجيل ما وُعد به من الشّرّ في الآخرة، كقول النّضر: ﴿فَأَمْطِرْ عَلَيْنا حِجارَةً﴾ الأنفال: ٣٢، وكُتب ﴿وَيَدْعُ﴾ بغير واو على حسب السّمع، و﴿الْإِنْسانُ﴾ هنا ليس واحدًا معيّنًا، والمعنى أنّ في طباع الإنسان أنّه إذا ضجر وغضب دعا على نفسه وأهله وماله بالشّرّ أن يصيبه كما يدعو بالخير أن يصيبه [إلى أن قال:]

وقد استدلّ فرقة بهذه الآية ذمّ لقريش الّذين قالوا: ﴿اللّهُمَّ إِنْ كانَ هذا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ﴾ الأنفال: ٣٢، وكان الأولى أن يقولوا: فاهدنا إليه وارحمنا. وقالت فرقة: هي معاتبة للنّاس على أنّهم إذا نالهم شرّ وضرّ دعوا وألحّوا في الدّعاء واستعجلوا الفرج، مثل الدّعاء الّذي كان يجب أن يدعوه في حالة الخير. انتهى

والباء في ﴿بِالشَّرِّ﴾ و﴿بِالْخَيْرِ﴾ على هذا بمعنى «في» والمدعوّ به ليس الشّرّ ولا الخير، ويرد على هذا أن تكون حالتاه في الشّرّ والخير متساويتين في الدّعاء والتّضرّع لله والرّغبة والذّكر، ويبعد عن هذا المعنى قوله: ﴿دُعاءَهُ﴾ إذ هو مصدر تشبيهيّ يقتضي وجوده، وفي هذا القول شُبّه ﴿دُعاءَهُ﴾ في حالة الشّرّ بدعاء مقصود كان ينبغي أن يوجد في حالة الخير.

وقيل: المعنى ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسانُ﴾ في طلب المحرّم كما يدعو في طلب المباح. (٦: ١٣)

أبو السّعود: بيان لحال المهديّ إثر بيان حال الهادي، وإظهار لما بينهما من التّباين. والمراد بـ﴿الْإِنْسانُ﴾ الجنس، أُسند إليه حال بعض أفراده، أو حُكي عنه حاله في بعض أحيانه، فالمعنى على الأوّل أنّ القرآن يدعو الإنسان إلى الخير الّذي لا خير فوقه من الأجر الكبير، ويحذّر من الشّرّ الّذي لا شرّ وراءه من العذاب الأليم، وهو أي بعض منه، وهو الكافر يدعو لنفسه بما هو الشّرّ من العذاب المذكور إمّا بلسانه حقيقة، كدأب من قال منهم: ﴿اللّهُمَّ إِنْ كانَ هذا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنا

حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ أَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ الأنفال: ٣٢، و من قال: ﴿فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ الأعراف: ٧٠، إلى غير ذلك ممّا حكي عنهم، و إمّا بأعمالهم السّيّئة المُفضية إليه المُوجبة له مجازًا، كما هو دَيْدَن كلّهم ﴿دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ﴾ أي مثل دعاءه بالخير المذكور فرضًا لا تحقيقًا فإنّه بمعزل من الدّعاء به، و فيه رمز إلى أنّه اللّائق بحاله. (٤-١١٤)

نحوه الآلوسيّ. (١٥: ٢٣)

البُرُوسَوِيّ: و يدعو الله عند غضبه بالشّرّ و اللّعن و الهلاك على نفسه و أهله و خدمه و ماله و المراد بـ﴿الإِنسَانُ﴾ الجنس، أُسند إليه حال بعض أفراده، أو حكي عنه حاله في بعض أحيانه و حُذفت واو «يدع و يمح و سندع» لفظًا كياء ﴿سَوْفَ يُؤْتِ اللَّهُ﴾ النّساء: ١٤٦، و ﴿يُنَادِ الْمُنَادِ﴾ ق: ٤١، و ﴿فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ﴾ القمر: ٥، وصلًا لاجتماع السّاكنين و وقفًا، و هي مرادة معنًى حملًا للوقف على الوصل، و لو وقف عليها اضطرارًا الوقف بلا واو في ثلاثتها اتّباعًا للإمام كما في «الكواشي» ﴿دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ﴾ مثل دعائه لهم بالخير و الرّزق و العافية و الرّحمة و يستجاب له فلو استجيب له إذا دعا باللّعن كما يجاب له بالخير لهلك أو يدعو بما يحسبه خيرٌ و هو شرٌ في نفسه فينبغي أن يدعو بما هو خير عند الله تعالى لا بما يشتهيه. (٥: ١٣٧)

ابن عاشور: و فعل (يَدْعُو) مستعمل في معنى يطلب و يبتغي، كقول لبيد

يَدْعُو بِهِنّ لعاقر أو مُطفل

بُذلت لجيران الجميع لحامُها

و قوله: ﴿دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ﴾ مصدر يفيد تشبيهًا، أي يستعجل الشّرّ كاستعجاله الخير، يعني يستبطئ حلول الوعيد كما يستبطئ أحد تأخّر خير وُعد به. [إلى أن قال:]

و كُتب في المصحف ﴿وَيَدْعُ﴾ بدون واو بعد العين إجراءً لرسم الكلمة على حالة النّطق بها في الوصل، كما كُتب ﴿سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ﴾ العلق: ١٨، و نظائرها. قال الفرّاء: لو كُتبت بالواو لكان صوابًا. (١٤: ٣٤)

الطّباطبائيّ: المراد بالدّعاء على ما يستفاد من السّياق: مطلق الطّلب سواء كان بلفظ الدّعاء، كقوله: اللّهمّ ارزقني مالًا و ولدًا و غير ذلك، أو من غير دعاء لفظيّ بل بطلب و سعي، فإنّ ذلك كلّه دعاء و سؤال من الله سواء اعتقد به الإنسان و تنبّه له أم لا، إذ لا معطي و لا مانع في الحقيقة إلّا الله سبحانه، قال تعالى ﴿يَسْأَلُهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ الرّحمن: ٢٩، و قال: ﴿وَآتَاكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾ إبراهيم: ٣٤، فالدّعاء مطلق الطّلب، و الباء في قوله: ﴿بِالشَّرِّ﴾ و ﴿بِالْخَيْرِ﴾ للصّلة، و المراد أنّ الإنسان يدعو الشّرّ و يسأله دعاءه كدعائه الخير و سؤاله و طلبه.

(١٣: ٤٩)

عبد الكريم الخطيب: تكشف هذه الآية عن حال من أحوال الإنسان، و هو أنّه مولع بحبّ العاجل من المتاع، يطلبه و يؤثره على الآجل، و إن كان فيه من خير أضعاف العاجل الّذي طلبه و آثره.

و من هنا، كان أكثر النّاس يطلبون الدّنيا، و يستوفون حظوظهم منها، دون أن يتركوا للآخرة

شيئًا وهذا ما يحملهم على أن يهتمّوا بالشرّ ويُلحّوا في طلبه، حتّى كأنّه خير محقّق (٨١ ٤٥٩)

فضل الله: ويطلبه في واقع أمره، مختلفًا من حالات الترقّب والانتظار والتفكير، الّتي تربطه بالمستقبل الّذي قد يأتي بعد وقت طويل. وبذلك يقع في كثير من الخسائر والجرائم والمشاكل، لأنّه لم ينظر الشروط الواقعيّة الّتي تنقذه منها أو من سلبيّتها، أو تبدله إلى حالات أفضل ﴿دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ﴾ كما يدعو بالخير في شوق ولهفة واستعجال، ليحصل على لذّته ومنفعته في أقرب وقت. ولكن الإنسان لا يعي ما معنى استعجال العذاب الّذي يدمّر مصيره، ويحطّم كلّ خطوط الحياة فيه. ولذلك يظلّ سادرًا في غيّه. فيرى أنّه لا يُمثّل الحكمة، لأنّه اعتاد على أن يكون مقابلها لسرعته في الوجود بشكل مباشر (٣٤٢ ٥٠)

٢ـ ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِندَ رَبِّهِ﴾ المؤمنون ١١٧

الطوسي: ومعناه أنّ من دعا مع الله إلهًا سواه لا يكون له على ذلك برهان ولا حجّة، لأنّه باطل، ولو دعا الله ببرهان لكان محقًّا، وأجرى على ذلك قوله ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ آل عمران ٢١ [ثمّ استشهد بشعر] (٧١ ٤٠٢)

الفخر الرازي: اعلم أنّه سبحانه لمّا بيّن أنّه هو الملك الحقّ لا إله إلّا هو أتبعه بأنّ من ادّعى إلهًا آخر فقد ادّعى باطلًا، من حيث لا برهان لهم فيه، ونبّه بذلك على أنّ كلّ ما لا برهان فيه لا يجوز إثباته؛ وذلك يوجب صحّة النظر وفساد التقليد. ثمّ ذكر أنّ من قال بذلك فجزاؤه العقاب العظيم، بقوله ﴿فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِندَ رَبِّهِ﴾ كأنّه قال: إنّ عقابه بلغ إلى حيث لا يقدر أحد على حسابه إلّا الله تعالى. (٢٣ ١٢٨)

البيضاويّ: يعبده إفرادًا أو إشراكًا (٢ ١١٦)

نحوه البُرُوسَويّ (٦ ١١٢)

الآلوسيّ: ﴿وَمَن يَدْعُ﴾ أي يعبد ﴿مَعَ اللَّهِ﴾، أي مع وجوده تعالى وتحقّقه سبحانه ﴿إِلَٰهًا آخَرَ﴾ إفرادًا أو إشراكًا، أو من يعبد مع عبادة الله تعالى إلهًا آخر كذلك. ويتحقّق هذا في الكافر إذ أفرد معبوده الباطل بالعبادة تارة وأشركه مع الله تعالى أخرى، وقد يتظاهر على إرادة الإشراك في الوجهين، ويعلم حال من عبد غير الله سبحانه إفرادًا بالأولى (١٨ ٧١)

الطّباطبائيّ: المراد من دعاء إله آخر مع الله دعاؤه مع وجوده تعالى لا دعاؤه تعالى ودعاء إله آخر معًا، فإنّ المشركين جلّهم أو كلّهم لا يدعون الله تعالى وإنّما يدعون ما أثبتوه من الشركاء، ويمكن أن يكون المراد بما تدعوه الإثبات، فإنّ إثبات إله آخر لا ينفكّ عن دعائه (١٥ ٧٣)

٣ـ ﴿وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَن يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾ المؤمن ٢٦

الزّمخشريّ: وقوله ﴿وَلْيَدْعُ رَبَّهُ﴾ شاهد صدق على فرط خوفه منه ومن دعوته ربّه. (٣ ٤٢٣)

ابن عطيّة: أي إنّي لا أبالي عن ربّ موسى. (٤ ٥٥٥)

الطَّبْرِسيّ: معناه: وقولوا له لِيَدْعُ ربّه، وليستعن به في دفع القتل عنه، فإنّه لا يجيء من دعائه شيء. قاله تجبّرًا وعتوًّا وجرأةً على الله (٤: ٥٢١)

الفَخْر الرّازيّ: فإنّما ذكره على سبيل الاستهزاء، يعني أنّي أقتله فليدع ربّه حتّى يُخلّصه منّي (٢٧: ٥٤)

القُرطُبيّ: ﴿وَلْيَدْعُ﴾ جزم، لأنّه أمر. وقيل: هذا يدلّ على أنّه قيل لفرعون: إنّا نخاف أن يدعو عليك فيُجاب، فقال: ﴿وَلْيَدْعُ رَبَّهُ﴾ أي لا يهولنّكم ما يذكر من ربّه فإنّه لا حقيقة له (١٥: ٣٠٥)

الشِّرْبينيّ: ﴿وَلْيَدْعُ رَبَّهُ﴾ أي الّذي يدعوه ويدّعي إحسانه إليه، بما يظهر على يديه من هذه الخوارق. (٣: ٤٧٨)

أبو السُّعود: وقوله: ﴿وَلْيَدْعُ رَبَّهُ﴾ تجلّد منه وإظهار لعدم المبالاة بدعائه، ولكنّه أخوف ما يخافه ﴿إِنِّي أَخَافُ﴾ إن لم أقتله ﴿أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ﴾ (٥: ٤١٧)

البُرُوسَويّ: ﴿وَلْيَدْعُ رَبَّهُ﴾ الّذي يزعم أنّه أرسله كي يمنعه منّي (٨: ١٧٥)

الآلوسيّ: ﴿وَلْيَدْعُ رَبَّهُ﴾ لأنّ ظاهره الاستهانة بموسى عليه السلام بدعائه ربّه سبحانه، كما يقال: ادع ناصرك فإنّي منتقم منك، وباطنه أنّه كان يرعد فرائصه من دعاء ربّه، فهذا تكلّم به أوّل ما تكلّم، وأظهر أنّه لا يبالي بدعاء ربّه، وما هو إلّا كمن قال: «دروني أقتل كذا» وما كان فيكم، وإلّا فما من يدّعي أنّه ربّهم الأعلى أن يجعل لما يدّعيه موسى عليه السلام وربّما فيدعوه به تهكّمًا أو حقيقة. (٢٤: ٦٢)

ابن عاشور: وذلك يستتبع كناية عن خطر ذلك العمل وصعوبة تحصيله، لأنّ مثله ممّا يمنع مستشار مستشيره من الإقدام عليه، ولذلك عطف عليه ﴿وَلْيَدْعُ رَبَّهُ﴾ لأنّ موسى خوّفهم عذاب الله، وتحدّاهم بالآيات التّسع. ولام الأمر في ﴿وَلْيَدْعُ رَبَّهُ﴾ مستعملة في التّسوية وعدم الاكتراث. (٢٤: ١٨١)

الطَّباطَبائيّ: وقوله: ﴿وَلْيَدْعُ رَبَّهُ﴾ كلمة قالها كبرًا وعتوًّا، يقول: اتركوني أقتله وليدع ربّه فينجيه من يدي، ويُخلّصه من القتل إن قدر. (١٧: ٣٢٧)

عَبْدالكريم الخطيب: وفي قوله: ﴿وَلْيَدْعُ رَبَّهُ﴾ ما يُشير إلى بُعد الخوف الّذي يملأ كيان فرعون، أكثر ممّا يشير إلى الاستخفاف، وعدم المبالاة. (١٢: ١٢٢٣)

٤ ـ فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُكُرٍ.

القمر ٦

سيأتي في «الدّاع»

٥ ـ ٦ ـ فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ * سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ

العلق ١٧، ١٨

لاحظ ن د ي «ناديه»، وز ب ن «الزّبانية»

يَدْعُنَا

فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرٍّ مَسَّهُ

يونس ١٢

مضى في د ي ل «دعانا».

يَدْعُوا

١ ـ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ. البقرة: ٢٢١

الطَّبَريّ: يعني تعالى ذكره بقوله: ﴿أُولَٰئِكَ﴾ هؤلاء الّذين حرّمت عليكم أيّها المؤمنون مناكحتهم من رجال أهل الشّرك ونسائهم، يدعونكم إلى النّار، يعني يدعونكم إلى العمل بما يدخلكم النّار، وذلك هو العمل الّذي هم به عاملون من الكفر بالله ورسوله. يقول: ولا تقبلوا منهم ما يقولون، ولا تستنصحوهم ولا تنكحوهم ولا تنكحوا إليهم، فإنّهم لا يألونكم خبالًا، ولكن اقبلوا من الله ما أمركم به فاعملوا به، وانتهوا عمّا نهاكم عنه، فإنّه يدعوكم إلى الجنّة، يعني بذلك يدعوكم إلى العمل بما يدخلكم الجنّة، ويوجب لكم النّجاة إن عملتم به من النّار، وإلى ما يمحو خطاياكم أو ذنوبكم، فيعفو عنها ويسترها عليكم. (٢: ٣٩٢)

الزَّمَخْشَريّ: ﴿أُولَٰئِكَ﴾ إشارة إلى المشركات والمشركين، أي يدعون إلى الكفر فحقّهم أن لا يوالوا ولا يصاهروا ولا يكون بينهم وبين المؤمنين إلّا المناصبة والقتال، ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ﴾ يعني وأولياء الله وهم المؤمنون يدعون إلى الجنّة. (١: ٣٦١)

ابن عَطيّة: وقوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ﴾ الإشارة إلى المشركات والمشركين، أي إنّ صحبتهم ومعاشرتهم توجب الانحطاط في كثير من هواهم مع تربيتهم النّسل، فهذا كلّه دعاء إلى النّار مع السّلامة من أن يدعو إلى دينه نصًّا من لفظه، والله تعالى عزّ بالهداية، ويبيّن الآيات ويحضّ على الطّاعات الّتي هي كلّها دواع إلى الجنّة. (١: ٢٩٧)

الطَّبْرِسيّ: ﴿يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ يعني إلى الكفر والمعاصي الّتي هي سبب دخول النّار، وهذا مثل التّعليل، لأنّ الفاسق أو الزّوج يدعو زوجته إلى دينه ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ﴾ أي إلى فعل ما يوجب الجنّة. (١: ٣١٨)

الفَخْر الرّازيّ: أمّا قوله: ﴿أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: هذه الآية نظير قوله: ﴿مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ﴾ المؤمن: ٤١.

فإن قيل: فكيف يدعون إلى النّار وربّما لم يؤمنوا بالنّار أصلًا، فكيف يدعون إليها؟!

والجواب: أنّهم ذكروا في تأويل هذه الآية وجوهًا:

أحدها: أنّهم يدعون إلى ما يؤدّي إلى النّار، فإنّ الظّاهر أنّ الزّوجيّة مظنّة الألفة والمحبّة والمودّة، وكلّ ذلك يوجب الموافقة في المطالب والأغراض، وربّما يؤدّي ذلك إلى انتقال المسلم عن الإسلام بسبب موافقة حبيبه.

فإن قيل: احتمال المحبّة حاصل من الجانبين، فكما يحتمل أن يصير المسلم كافرًا بسبب الألفة والمحبّة، يحتمل أيضًا أن يصير الكافر مسلمًا بسبب الألفة والمحبّة، وإذا تعارض الاحتمالان وجب أن يتساقطا، فيبقى أصل الجواز.

قلنا: إنّ الرّجحان لهذا الجانب، لأنّ بتقدير أن ينتقل الكافر عن كفره يستوجب المسلم به مزيد ثواب

ودرجة، وبتقدير أن ينتقل مسلم عن إسلامه يستوجب العقوبة العظيمة، والإقدام على هذا العمل دائر بين أن يلحقه مزيد نفع وبين أن يلحقه ضرر عظيم، وفي مثل هذه الصّورة يجب الاحتراز عن الضرر، فلهذا السّبب رجّح الله تعالى جانب المنع على جانب الإطلاق.

التأويل الثّاني: أنّ في النّاس من حمل قوله: ﴿أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ أنّهم يدعون إلى ترك المحاربة والقتال، وفي تركهما وجوب استحقاق النّار والعذاب. وغرض هذا القائل من هذا التأويل أن يجعل هذا فرقًا بين الذّمّيّة وبين غيرها، فإنّ الذّمّيّة لا تحمل زوجها على المقاتلة، فظهر الفرق.

التأويل الثّالث: أنّ الولد الّذي يحدث ربّما دعاه الكافر إلى الكفر، فيصير الولد من أهل النّار، فهذا هو الدّعوة إلى النّار، ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ﴾ حيث أمرنا بتزويج المسلمة حتّى يكون الولد مسلمًا من أهل الجنّة.

أمّا قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ﴾ ففيه قولان:

القول الأوّل: أنّ المعنى: وأولياء الله يدعون إلى الجنّة، فكأنّه قيل: أعداء الله يدعون إلى النّار وأولياء الله يدعون إلى الجنّة والمغفرة، فلاجرم يجب على العاقل أن لا يدور حول المشركات اللّواتي هنّ أعداء الله تعالى، وأن ينكح المؤمنات فإنّهنّ يدعون إلى الجنّة والمغفرة.

والثّاني: أنّه سبحانه لمّا بيّن هذه الأحكام وأباح بعضها وحرّم بعضها، قال: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ﴾ لأنّ من تمسّك بها استحقّ الجنّة والمغفرة.

(٦: ٦٤)

القُرطُبيّ: فإن قالوا: فقد قال الله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ فجعل العلّة في تحريم نكاحهنّ الدّعاء إلى النّار.

والجواب: أنّ ذلك علّة لقوله تعالى: ﴿وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ﴾ لأنّ المشرك يدعو إلى النّار، وهذه العلّة مطّردة في جميع الكفّار، فالمسلم خير من الكافر مطلقًا، وهذا بيّن. (٣: ٦٩)

أبوحَيّان: ﴿أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ هذه إشارة إلى الصّنفين: المشركات والمشركين. و﴿يَدْعُونَ﴾ يحتمل أن يكون الدّعاء بالقول، كقوله: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا﴾ البقرة: ١٣٥، ويحتمل أن لا يكون القول، بل بسبب المحبّة والمخالطة تسرق إليه من طباع الكفّار ما يحمله على الموافقة لهم في دينهم ــ والعياذ بالله ــ فتكون من أهل النّار.

وقيل: معناه يدعون إلى ترك المحاربة والقتال، وفي تركهما وجوب استحقاق النّار. وفرّق صاحب هذا التّأويل بين الذّمّيّة وغيرها، فإنّ الذّمّيّة لا تحمل زوجها على المقاتلة.

وقيل: المعنى أنّ الولد الّذي يحدث ربّما دعاه الكافر إلى الكفر فيوافق، فيكون من أهل النّار، والّذي يدلّ عليه ظاهر الآية أنّ الكفّار يدعون إلى النّار نطقًا إمّا بالقول، وإمّا أن تؤدّي إليه المخالطة.

والتآلف والتناكح، والمعنى أنّ من كان داعيًا إلى النّار يجب اجتنابه لئلّا يستميل بدعائه دائمًا معاشره، فيُجيبه إلى ما دعاه، فيهلك.

وفي هذه الآية تنبيه على علّة المنع من المناكحة في الكفّار، لما هم عليه من الالتباس بالمحرّمات من الخمر والخنزير، والانغماس في القاذورات، وتربية النّسل وسرقة الطّباع من طباعهم، وغير ذلك ممّا لا تعادل فيه شهوة النّكاح في بعض ما هم عليه. وإذا نظر إلى هذه العلّة فهي موجودة في كلّ كافر وكافرة، فتقتضي المنع من المناكحة مطلقًا. وسيأتي الكلام في سورة المائدة إن شاء الله تعالى. ونُبدي هناك إن شاء الله كونها لا تعارض هذه.

و(إلى) متعلّق بـ﴿يدعون﴾ كقوله: ﴿وَاللهُ يَدْعُو اِلٰى دَارِ السَّلَامِ﴾ يونس: ٢٥، وتتعدّى أيضًا باللّام، كقوله:

* دعوت لما نابني مسورًا *

ومفعول ﴿يدعون﴾ محذوف، إمّا اختصارًا، إذ المقصود إثبات أنّ من شأنهم الدّعاء إلى النّار من غير ملاحظة مفعول خاصّ، وإمّا اختصارًا، فالمعنى أولئك يدعونكم إلى النّار ﴿وَاللهُ يَدْعُوا اِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ﴾ هذا ممّا يؤكّد منع مناكحة الكفّار، إذ ذكر قسيمان: أحدهما يجب اتّباعه، والآخر يجب اجتنابه، فتباين القسيمان.

ولا يمكن إجابة دعاء الله واتّباع ما أمر به إلّا باجتناب دعاء الكفّار وتركهم رأسًا، ودعاء الله إلى اتّباع دينه الّذي هو سبب في دخول الجنّة، فعبّر بالمسبّب عن السّبب لترتّبه عليه. وظاهر الآية الإخبار عن الله تعالى بأنّه هو تعالى يدعو إلى الجنّة.

[ونقل قول الزّمخشريّ ثمّ قال:]

وحامله على أنّ ذلك هو على حذف مضاف طلب المعادلة بين المشركين والمؤمنين في الدّعاء، فلمّا أخبر عن من أشرك أنّه يدعو إلى النّار، جعل من آمن يدعو إلى الجنّة. ولا يلزم ما ذكر، بل إجراء اللّفظ على ظاهره من نسبة الدّعاء إلى الله تعالى هو آكد في التّباعد من المشركين، حيث جعل موجد العالم منافيًا لهم في الدّعاء، فهذا أبلغ من المعادلة بين المشركين والمؤمنين. (٢: ١٦٥)

الشّربينيّ: ﴿أُولٰئِكَ﴾ أي أهل الشّرك ﴿يَدْعُونَ اِلَى النَّارِ﴾ أي إلى الكفر المؤدّي إلى النّار، فلا تليق مصاهرتهم وموالاتهم. ﴿وَاللهُ يَدْعُوا﴾ أي أولياءه المؤمنون، فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه، تفخيمًا لشأنهم، أو يدعو على لسان رسله، وهذا كما قال أبو حيّان: أبلغ في التّباعد من المشركين، حيث إجراء اللّفظ على ظاهره، والأوّل ذكر لطلب المعادلة بين المشركين والمؤمنين. (١: ١٤٤)

نحوه أبو السّعود (١: ٢٦٨)، والبُرُوسويّ (١: ٣٤٥)

الآلوسيّ: ﴿أُولٰئِكَ﴾ أي المذكورون من المشركين والمشركات ﴿يَدْعُونَ اِلَى النَّارِ﴾ أي الكفر المؤدّي إليها إمّا بالقول أو بالمحبّة والمخالطة، فلا تليق مناكحتهم.

فإن قيل: كما أنّ الكفّار يدعون المؤمنين إلى النّار،

كذلك المؤمنون يدعونهم إلى الجنّة بأحد الأمرين

أحسب: بأنّ المقصود من الآية أنّ المؤمن يجب أن يكون حذرًا عمّا يضرّه في الآخرة، وأن لا يحوم حول حِمَى ذلك، و يتجنّب عمّا فيه الاحتمال، مع أنّ النفس و الشيطان يتعاونان على ما يؤدّي إلى النّار، وقد ألِفَت الطّباع في الجاهليّة ذلك -قاله بعض المحقّقين- و الجملة إلخ معلّلة لخيريّة المؤمنين و المؤمنات من المشركين و المشركات ﴿وَاللَّهُ يَدْعُوا﴾ بواسطة المؤمنين من يقاربهم إلى الجنّة و المغفرة، أي إلى الاعتقاد الحقّ و العمل الصّالح الموصلين إليهما

(٢: ١٢٠)

المَراغيّ: ﴿أُولَـٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ أي إنّ هؤلاء المشركين و المشركات من دأبهم أن يدعوا إلى كلّ ما يكون سببًا في دخول النّار من الأقوال و الأعمال. و صلة الزّوجيّة من أقوى العوامل في تأثير هذه الدّعوة في النّفوس، إذ من شأنها أن يتسامح معها في أمور كثيرة، فربّما سرى شيء من عقائد الشّرك للمؤمن أو المؤمنة بضروب من الشّبه و التّضليل، فالمشركون عبدوا غير الله، لكنّهم لم يُسمّوا عملهم عبادة، بل أطلقوا عليه الاستشفاع و التّوسّل، و اتّخذوا غير الله ربًّا و إلهًا و سمّوه وسيلة و شفيعًا، ظنًّا منهم أنّ تسمية الشّيء بغير اسمه يخرجه عن حقيقته، كما قال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَـٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ يونس: ١٨.

و إذا كانت مساكنة المشركين مع الكراهة و النّفور قد أفسدت الأديان، فكيف بهم إذا اتّخذوا أزواجًا، ألا يكون في ذلك الدّعوة إلى النّار، و السّبب في الشّقاء و الدّمار؟!

﴿وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ﴾ أي إنّ دعوة الله الّتي عليها المؤمنون هي الّتي توصل إلى الجنّة و المغفرة بإذنه و توفيقه، فهي بالضّدّ من دعوة المشركين الّتي توصل إلى النّار، لسوء اختيارهم و قبح تصرّفهم في كسبهم، و ما عليه المؤمنون هو الّذي هدت إليه الفطرة، و بلّغه عنه رسله بإذنه، و أرشدوا إليه خلقه

(٢: ١٥٣)

ابن عاشور: و الواو في ﴿يَدْعُونَ﴾ واو جماعة الرّجال، و وزنه «يفعون» و غلّب فيه المذكّر على المؤنّث كما هو الشّائع، و الجملة مستأنفة استئنافًا بيانيًّا، لتعليل النّهي عن نكاح المشركات و إنكاح المشركين، و معنى الدّعاء إلى النّار الدّعاء إلى أسبابها، فإسناد الدّعاء إليهم حقيقة عقليّة، و لفظ النّار مجاز مرسل أُطلق على أسباب الدّخول إلى النّار، فإنّ ما هم عليه يجرّ إلى النّار من غير علم، و لمّا كانت رابطة النّكاح رابطة اتّصال و معاشرة نهي عن وقوعها مع من يدعون إلى النّار، خشية أن تؤثّر تلك الدّعوة في النّفس، فإنّ بين الزّوجين مودّة و إلفًا يبعثان على إرضاء أحدهما الآخر

و لمّا كانت هذه الدّعوة من المشركين شديدة، لأنّهم لا يوحّدون الله و لا يؤمنون بالرّسل، كان البون بينهم و بين المسلمين في الدّين بعيدًا جدًّا لا يجمعهم شيء يتّفقون عليه، فلم يُبح الله مخالطتهم بالتّزوّج من

كلا الجانبين.

أمّا أهل الكتاب فيجمع بينهم وبين المسلمين اعتقاد وجود الله وانفراده بالخلق والإيمان بالأنبياء، ويفرق بيننا وبين النّصارى الاعتقاد ببنوّة عيسى والإيمان بمحمّد ﷺ، ويفرق بيننا وبين اليهود الإيمان بمحمّد ﷺ وتصديق عيسى. فأباح الله تعالى للمسلم أن يتزوّج الكتابيّة ولم يُبح تزوّج المسلمة من الكتابيّ اعتدادًا بقوّة تأثير الرّجل على امرأته، فالمسلم يؤمن بأنبياء الكتابيّة وبصحّة دينها قبل النّسخ، فيوشك أن يكون ذلك جالبًا إيّاها إلى الإسلام، لأنّها أضعف منه جانبًا. وأمّا الكافر فهو لا يؤمن بدين المسلمة ولا برسولها فيوشك أن يجرّها إلى دينه. لذلك السّبب. وقد كان يجيب به شيخنا الأستاذ سالم أبو حاجب عن وجه إباحة تزوّج الكتابيّة ومنع تزوّج الكتابيّ المسلمة.

وقوله: ﴿وَاللهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ...﴾ أي إنّ الله يدعو بهذا الدّين إلى الجنّة فبذلك كانت دعوة المشركين مضادّة لدعوة الله تعالى، والمقصود من هذا تفظيع دعوتهم وأنّها خلاف دعوة الله، والدّعاء إلى الجنّة والمغفرة دعاء لأسبابهما، كما تقدّم في قوله ﴿يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ (٢: ٣٤٤)

مَغْنِيّة: ﴿أُولٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ ﴿أُولٰئِكَ﴾ إشارة إلى المشركين والمشركات، ﴿وَيَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ بيان للحكمة الموجبة لعدم الزّواج أخذًا وعطاءً من أهل الشّرك، والحكمة هي أنّ الصّلة الزّوجيّة بهم تؤدّي إلى فساد العقيدة والدّين -وعلى الأقلّ- إلى الفسق والتّهاون بأحكام الله [إلى أن قال:] ﴿وَاللهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ﴾ هنا دعوتان:

الأولى: دعوة المشركين إلى فعل ما يوجب دخول النّار، وغضب الله سبحانه.

والثّانية: دعوة الله إلى فعل ما يوجب المغفرة ودخول الجنّة، ومن هذا الفعل الزّواج بالمؤمنة دون المشركة، وتزويج المؤمن دون المشرك. وليس من شكّ أنّ المؤمنين هم الّذين يلبّون دعوة الله، وينالون بذلك مغفرته، ويدخلون جنّته بإذنه، أي بهدايته وتوفيقه. (١: ٣٣٣)

الطَّباطَبائيّ: قوله تعالى: ﴿أُولٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ...﴾ إشارة إلى حكمة الحكم بالتّحريم، وهو أنّ المشركين لاعتقادهم بالباطل، وسلوكهم سبيل الضّلال رسخت فيهم الملكات الرّذيلة المزيّنة للكفر والفسوق، والمعمية عن إبصار طريق الحقّ والحقيقة فأثبتت في قولهم وفي فعلهم الدّعوة إلى الشّرك، والدّلالة إلى البوار، والسّلوك بالآخرة إلى النّار، فهم يدعون إلى النّار، والمؤمنون بخلافهم بسلوكهم سبيل الإيمان، وتلبّسهم بلباس التّقوى يدعون بقولهم وفعلهم إلى الجنّة والمغفرة بإذن الله، حيث أذن في دعوتهم إلى الإيمان، واهتدائهم إلى الفوز والصّلاح المؤدّي إلى الجنّة والمغفرة.

وكان حقّ الكلام أن يقال: وهؤلاء يدعون إلى الجنّة... ففيه استخلاف عن المؤمنين، ودلالة على أنّ المؤمنين في دعوتهم بل في مطلق شؤونهم الوجوديّة

إلى ربّهم، لا يستقلّون في شيء من الأمور دون ربّهم تبارك وتعالى، وهو وليّهم كما قال سبحانه: ﴿وَاللهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ آل عمران: ٦٨

وفي الآية وجه آخر، وهو أن يكون المراد بالدّعوة إلى الجنّة والمغفرة هو الحكم المشرّع في صدر الآية بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ﴾ فإنّ جعل الحكم لغرض ردع المؤمنين عن الاختلاط في العشرة مع من لا يزيد القرب منه والأنس به إلّا البعد من الله سبحانه، وحثّهم بمخالطة من في مخالطته التقرّب من الله سبحانه، وذكر آياته ومراقبة أمره ونهيه دعوة من الله إلى الجنّة، ويؤيّد هذا الوجه تذييل هذه الجملة بقوله تعالى: ﴿وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾. ويمكن أن يراد بالدّعوة الأعمّ من الوجهين، ولا يخلو حينئذ السّياق عن لطف، فافهم. (٢: ٢٠٥)

٢- ﴿وَاللهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ يونس: ٢٥

النّبيّ ﷺ: «ما من يوم طلعت فيه شمسه إلّا وبجنبتيها ملكان يناديان، يسمعه خلق الله كلّهم إلّا الثّقلين: يا أيّها النّاس هلمّوا إلى ربّكم، إنّ ما قلّ وكفى خير ممّا كثر وألهى» وأنزل ذلك في القرآن في قوله: ﴿وَاللهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾. (الطّبريّ ٦: ٥٤٨)

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره لعباده: أيّها النّاس، لا تطلبوا الدّنيا وزينتها، فإنّ مصيرها إلى فناء وزوال، كما مصير النّبات الّذي ضربه الله لها مثلًا إلى هلاك وبوار، ولكن اطلبوا الآخرة الباقية، ولها فاعملوا، وما عند الله فالتمسوا بطاعته، فإنّ الله يدعوكم إلى داره، وهي جنّاته الّتي أعدّها لأوليائه، تسلَموا من الهموم والأحزان فيها، وتأمنوا من فناء ما فيها من النّعيم والكرامة الّتي أعدّها لمن دخلها. وهو يهدي من يشاء من خلقه فيوفّقه لإصابة الطّريق المستقيم، وهو الإسلام الّذي جعله جلّ ثناؤه سببًا للوصول إلى رضاه، وطريقًا لمن ركبه وسلك فيه إلى جنّاته وكرامته. (٦: ٥٤٨)

الزّجّاج: ﴿السَّلَام﴾ هو الله جلّ وعزّ، فالله يدعو إلى داره، والدّار الجنّة. ويجوز -والله أعلم- أن يكون ﴿دَارِ السَّلَامِ﴾ الدّار الّتي يُسلم فيها من الآفات. (٣: ١٥)

الطّوسيّ: أخبر الله تعالى بأنّه الّذي يدعو عباده إلى دار السّلام.

والدّعاء: طلب الفعل بما يقع لأجله، والدّاعي إلى الفعل خلاف الصّارف عنه، وقد يدعو إليه باستحقاق المدح عليه. والفرق بين الدّعاء والأمر أنّ في الأمر ترغيبًا في الفعل، وزجرًا عن تركه، وله صيغة تنبئ عنه، وليس كذلك الدّعاء، وكلاهما طلب. وأيضًا الأمر يقتضي أن يكون المأمور دون الآمر في الرّتبة، والدّعاء يقتضي أن يكون فوقه. (٥: ٤١٨)

القشيريّ: دعاهم إلى دار السّلام، وفي الحقيقة دعاهم إلى ما يوجب لهم الوصول إلى دار السّلام، وهو اعتناق أوامره، والانتهاء عن زواجره.

والدّعاء من حيث التكليف، وتخصيص الهداية لأهلها من حيث التشريف. ويقال: الدّعاء تكليف والهداية تعريف، فالتّكليف على العموم، والتعريف على الخصوص. ويقال: التكليف بحقّ سلطانه والتّعريف بحكم إحسانه.

ويقال: الدّعاء قوله والهداية طَوْله، دخل الكلّ تحت قوله، وانفرد الأولياء بتخصيص طَوْله. (٣: ٩٠)

المَيْبُديّ: ﴿وَاللهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ﴾ ببعث الرّسل ونصب الأدلّة. (٤: ٢٧٥)

الزَّمَخْشَريّ: ومعناه يدعو العباد كلّهم إلى دار السّلام، ولا يدخلها إلّا المهديّون. (٢: ٢٣٣)

ابن عطيّة: نصّت هذه الآية أنّ الدّعاء إلى الشّرع عامّ في كلّ بشر، والهداية الّتي هي الإرشاد مختصّة بمن قدّر إيمانه. و﴿السَّلَامِ﴾ قيل: هو اسم الله عزّ وجلّ، والمعنى: يدعو إلى داره الّتي هي الجنّة، وإضافتها إليه إضافة مُلك إلى مالك. وقيل: ﴿السَّلَامِ﴾ بمعنى السّلامة، أي من دخلها ظفر بالسّلامة وأمن الفناء والآفات. وهذه الآية رادّة على المعتزلة. (٣: ١١٥)

الفَخْر الرّازيّ: اعلم أنّه تعالى لمّا نفّر الغافلين عن الميل إلى الدّنيا بالمثل السّابق، رغّبهم في الآخرة بهذه الآية.

ووجه التّرغيب في الآخرة ما روي عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «مثلي ومثلكم شبه سيّد بنى دارًا، ووضع مائدة، وأرسل داعيًا، فمن أجاب الدّاعي دخل الدّار وأكل من المائدة ورضي عنه السّيّد، ومن لم يجب لم يدخل ولم يأكل ولم يرض عنه السّيّد. فالله السّيّد، والدّار دار الإسلام، والمائدة الجنّة، والدّاعي محمّد ﷺ». (١٧: ٧٤)

نحوه النّيسابوريّ. (١١: ٧٣)

القُرطُبيّ: لمّا ذكر وصف هذه الدّار وهي دار الدّنيا، وصف الآخرة فقال: إنّ الله لا يدعوكم إلى جمع الدّنيا بل يدعوكم إلى الطّاعة لتصيروا إلى دار السّلام، أي إلى الجنّة. (٨: ٣٢٨)

أبو حيّان: لمّا ذكر مثل الحياة الدّنيا وما يؤول إليه من الفناء والاضمحلال، وما تضمّنه من الآفات والعاهات، ذكر تعالى أنّه داع إلى دار السّلامة والصّحّة والأمن، وهي الجنّة، إذ أهلها سالمون من كلّ مكروه. (٥: ١٤٤)

الشِّرْبينيّ: أي يُعلّق دعاءه على سبيل التّجدّد والاستمرار بالمدعوّين. (٢: ١٥)

أبو السُّعود: ترغيب للنّاس في الحياة الأخرويّة الباقية إثر ترغيبهم عن الحياة الدّنيا الفانية، أي يدعو النّاس جميعًا إلى دار السّلامة عن كلّ مكروه وآفة، وهي الجنّة. (٣: ٢٣١)

نحوه الآلوسيّ. (١١: ١٠٢)

البُرُوسَويّ: ﴿يَدْعُوا﴾ النّاس جميعًا على لسان رسوله ﷺ وعلى ألسنة ورثته الكُمّل الّذين اتّبعوه قولًا وعملًا وحالًا، ... من الدّار الّتي أوّلها البكاء وأوسطها العناء وآخرها الفناء ﴿إِلَى دَارِ السَّلَامِ﴾ أي إلى دار السّلامة من كلّ مكروه وآفة، وهي الجنّة أوّلها العطاء وأوسطها الرّضاء وآخرها اللّقاء.

[إلى أن قال:]

والمقصود العمل المؤدّي إلى دخول الجنّة وله. قال بعض المشايخ: أوجب الله عليك وجود طاعته في ظاهر الأمر، وما أوجب عليك بالحقيقة إلّا دخول جنّته إذ الأمر آيل إليها والأسباب عدميّة. وإنّما احتاجوا إلى الدّعوة والإيجاب؛ إذ ليس في أكثرهم من المروءة ما يردّهم إليه بلا علّة، بخلاف أهل المروءة والمحبّة والوفاء، فإنّه لو لم يكن وجوب لقاموا للحقّ بحقّ العبوديّة، وراعوا ما يجب أن يُرعى من حرمة الرّبوبيّة. (٤: ٣٥)

المراغيّ: أي ذلك الإيثار لمتاع الدّنيا والغرور بها، هو ما يدعو إليه الشّيطان، فيوقع متّبعيه في جهنّم دار النّكال والوبال، والله يدعو عباده إلى دار السّلام؛ إذ يأمرهم بما يوصل إليها. (١١: ٩٥)

ابن عاشور: الجملة معطوفة على جملة ﴿كَذٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ﴾ يونس: ٢٤، أي نفصّل الآيات الّتي منها آية حالة الدّنيا وتقضّيها، وندعو إلى دار السّلام دار الخلد. ولمّا كانت جملة ﴿كَذٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ﴾ تذييلًا، وكان شأن التّذييل أن يكون كاملًا جامعًا مستقلًّا، جُعلت الجملة المعطوفة عليها مثلها في الاستقلال، فعُدل فيها عن الإضمار إلى الإظهار، إذ وُضع قوله: ﴿وَاللهُ يَدْعُو﴾ موضع «ندعو»، لأنّ الإضمار في الجملة يجعلها محتاجة إلى الجملة الّتي فيها المعاد.

وحذف مفعول ﴿يَدْعُوا﴾ لقصد التّعميم، أي يدعو كلّ أحد. والدّعوة هي: الطّلب والتّحريض، وهي هنا أوامر التّكليف ونواهيه. (١١: ٦٢)

الطّباطبائيّ: قوله تعالى: ﴿وَاللهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ﴾ الدّعاء والدّعوة عطف نظر المدعوّ إلى ما يُدعى إليه وجلب توجّهه، وهو أعمّ من النّداء، فإنّ النّداء يختصّ بباب اللّفظ والصّوت، والدّعاء يكون باللّفظ والإشارة وغيرهما، والنّداء إنّما يكون بالجهر ولا يقيّد به الدّعاء.

والدّعاء في الله سبحانه «تكوينيّ» وهو إيجاده ما يريده لشيء، كأنّه يدعوه إلى ما يريده، قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ﴾ الإسراء: ٥٢، أي يدعوكم إلى الحياة الأخرويّة فتستجيبون إلى قبولها، و«تشريعيّ» وهو تكليف النّاس بما يريده من دين بلسان أنبيائه. والدّعاء من العبد لربّه عطف رحمته وعنايته إلى نفسه بنصب نفسه في مقام العبوديّة والمملوكيّة، ولذا كانت العبادة في الحقيقة دعاء، لأنّ العبد ينصب فيها نفسه في مقام المملوكيّة والاتّصال بمولاه بالتّبعيّة والذّلّة، ليعطفه بمولويّته وربوبيّته إلى نفسه وهو الدّعاء.

وإلى ذلك يشير قوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ المؤمن: ٦٠، حيث عبّر أوّلًا بالدّعاء، ثمّ بدّله ثانيًا بالعبادة. (١٠: ٣٨)

عبد الكريم الخطيب: مناسبة هذه الآية لما قبلها، أنّ الآية السّابقة تحدّثت عن الحياة الدّنيا، وكشفت عن أنّها دار فناء، لا بقاء لشيء فيها، وإن رغد وازدهر، لا يثبت أحد على جناح أمن أبدًا، وإن

أمكنته من كلّ أسباب السّلطان و القوّة و العزّة، فهو على طريق ينتهي به دائمًا إلى نهاية، هي الموت.

هذه هي الدّار الّتي كشفت عنها الآية السّابقة، و هي دار، متاعها غرور، و ظلّها زائل، لا يغترّ بها و لا يثق فيها إلّا من استجاب لداعي هواه، و وساوس شيطانه.

أمّا الدّار الّتي تشير إليها هذه الآية ﴿وَ اللّٰهُ يَدْعُوا إِلىٰ دٰارِ السَّلاٰمِ﴾ فهي الدّار الآخرة، و هي دار أمن و سلام و خلود، يدعو إليها اللّه سبحانه و تعالى عباده، و يبعث فيهم رسله يدلّونهم عليها، و ليكشفوا لهم معالم الطّريق إليها. فمن استجاب لدعوة اللّه و صدّق برسله و استقام على دعوتهم، كان من أهل هذه الدّار و من أهل السّلامة و الأمن و النّجاة، و الفوز بعفو اللّه و برضوان اللّه. (٦: ٩٩٣)

فضل اللّه: الدّعوة إلى دار السّلام.

و ماذا بعد ذلك؟ هل يموت كلّ شيء في الإنسان و هل هذه الحياة دعوة إلى الموت، فلا سرّ في داخله أيّة رغبة في حركة الحياة في داخله، لتتحوّل المسألة عندها إلى حالة انفعال و إحباط أمام مظاهر الفناء فيموت قبل أن يموت، لأنّه يفقد الامتداد في الهدف؟ إنّ الآية التّالية تجيب عن ذلك ﴿وَ اللّٰهُ يَدْعُوا إِلىٰ دٰارِ السَّلاٰمِ﴾، و هي الجنّة الّتي وعد اللّه المتّقين بها، حيث يعيش فيها الإنسان هناك سلام الفكر و الرّوح و الشّعور و الحياة، مع اللّه و مع النّفس و مع النّاس الّذين يجلسون هناك إخوانًا على سرر متقابلين، فلا يحملون في صدورهم غلًّا لأحد. و ليست هذه الدّعوة مجرّد فكرة تخطر في البال و تثير في النّفس انفعالات اللّذّات، و لكنّها الدّعوة الّتي يمسك اللّه فيها بيد الإنسان ليهديه إلى الطّريق المستقيم الّذي يوصله إلى تلك الجنّة، بما يوفّره له من أدوات الفكر و العمل، و أجواء الرّوح و الإحساس، فقد خلق اللّه الإنسان، و خلق معه الفطرة الّتي تتحرّك معه بالهداية، حيث يتمّمه اللّه بألطافه. (١١: ٢٩٦)

مكارم الشّيرازيّ: إنّ ما ذكر أعلاه تجسيم واضح و صريح عن الحياة الدّنيويّة السّريعة الانقضاء و المخادعة، و المليئة بالتّزاويق و الزّخارف، فلا دوام لزبرجها و نعيمها، و لا هي مكان أمن و سلامة، و هذه الآية الّتي أشارت بجملة قصيرة إلى الحياة المقابلة لهذه الحياة، و قالت: ﴿وَ اللّٰهُ يَدْعُوا إِلىٰ دٰارِ السَّلاٰمِ﴾.

فلا وجود و لا خبر هناك عن مطاحنات و اعتداءات المكالبين على الحياة المادّيّة، و لا حرب و لا إراقة دماء و لا استعمار و لا استثمار، و كلّ هذه المفاهيم قد جمعت في كلمة ﴿دار السّلام﴾.

و إذا تلبّست الحياة في هذه الدّنيا بعقيدة التّوحيد و الإيمان بالمبدإ و المعاد، فإنّها ستتبدّل أيضًا إلى دار سلام و لا تكون حينئذ كالمزرعة الّتي أتلفها البلاء و الوباء. (٦: ٣١٠)

٣ و ٤ ـ يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللّٰهِ مٰا لاٰ يَضُرُّهُ وَ مٰا لاٰ يَنْفَعُهُ ذٰلِكَ هُوَ الضَّلاٰلُ الْبَعِيدُ * يَدْعُوا لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ لَبِئْسَ الْمَوْلىٰ وَ لَبِئْسَ الْعَشِيرُ. الحجّ: ١٢، ١٣

الطَّبَريّ: يقول تعالى ذكره: وإن أصابت هذا الّذي يعبد الله على حرف فتنة، ارتدّ عن دين الله، يدعو من دون الله آلهة لا تضرّه إن لم يعبدها في الدّنيا ولا تنفعه في الآخرة إن عبدها ﴿ذٰلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ﴾، يقول: ارتداده ذلك داعيًا من دون الله هذه الآلهة هو الأخذ على غير استقامة، والذّهاب عن دين الله ذهابًا بعيدًا.

﴿يَدْعُوا لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ﴾ يدعو هذا المنقلب على وجهه من إن أصابته فتنة آلهة لضرّها في الآخرة له أقرب وأسرع إليه من نفعها. وذكر أنّ ابن مسعود كان يقرؤه (يَدْعُو مَنْ ضَرُّهُ أقرب من نفعه).

واختلف أهل العربيّة في موضع (مَنْ)، فكان بعض نحويّي البصرة يقول: موضعه نصب بـ ﴿يَدْعُوا﴾، ويقول: معناه: يدعو لآلهة ضرّها أقرب من نفعها، ويقول: هو شاذّ، لأنّه لم يوجد في الكلام: يدعو لزيدًا. وكان بعض نحويّي الكوفة يقول: اللّام من صلة (مَا) بعد (مَنْ)، كأنّ معنى الكلام عنده: يدعو من لضرّه أقرب من نفعه. وحُكي عن العرب سماعًا منها: عندي لَمَا غيره خير منه، بمعنى عندي ما لغيره خير منه، و«أعطيتك لما غيره خير منه» بمعنى: ما لغيره خير منه. وقال: جائز في كلّ ما لم يتبيّن فيه الإعراب الاعتراض باللّام دون الاسم.

وقال آخرون منهم: جائز أن يكون معنى ذلك: هو الضّلال البعيد يدعو، فيكون ﴿يَدْعُوا﴾ صلة ﴿الضَّلَالُ الْبَعِيدُ﴾، وتضمر في ﴿يَدْعُوا﴾ الهاء، ثمّ تستأنف الكلام باللّام، فتقول: ﴿لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ لَبِئْسَ الْمَوْلَىٰ﴾، كقولك في الكلام في مذهب الجزاء: «لما فعلت لهو خير لك». فعلى هذا القول (مَنْ) في موضع رفع بالهاء في قوله: ﴿ضَرُّهُ﴾، لأنّ (مَنْ) إذا كانت جزاء فإنّما يعربها ما بعدها، واللّام الثّانية في ﴿لَبِئْسَ الْمَوْلَىٰ﴾ جواب اللّام الأولى. وهذا القول الآخر على مذهب العربيّة أصحّ، والأوّل إلى مذهب أهل التّأويل أقرب. (٩: ١١٧)

الزّجّاج: ﴿يَدْعُو مِنْ دُونِ اللهِ مَا لَا يَضُرُّهُ وَمَا لَا يَنْفَعُهُ﴾ يعني يدعو الوثن الّذي لا يسمع ولا يبصر ولا ينفع ولا يضرّ.

وقوله: ﴿يَدْعُوا لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ﴾ فقال: ولا يضرّه، وقال: ﴿ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ﴾ معناه: الضّرّر بعبادته أقرب من النّفع [إلى أن قال:]

وقد اختلف النّاس في تفسير هذه اللّام، وفي ﴿يَدْعُوا﴾ بأيّ شيء هي معلّقة، ونحن نفسّر جميع ما قالوه وما أغفلوه ممّا هو بيّن من جميع ما قالوا إن شاء الله.

قال البصريّون والكوفيّون: اللّام معناها التّأخير، المعنى: يدعو من لضرّه أقرب من نفعه، ولم يشبعوا الشّرح، ولا قالوا من أين جاز أن تكون اللّام في غير موضعها. وشرح ذلك أنّ اللّام لليمين والتّوكيد، فحقّها أن تكون في أوّل الكلام، فقدّمت لتجعل في حقّها، وإن كان أصلها أن تكون في لَضَرّه، كما أنّ لام «إنّ» حقّها أن تكون في الابتداء، فلمّا لم يجز أن تلي

«إنّ» جُعلت في الخبر في مثل قولك: إنّ زيدًا لقائم، ولا يجوز «إنّ لزيدًا قائم» فإذا أمكن أن يكون ذلك في الاسم كان ذلك أجود الكلام، فتقول: إنّ في ذلك لآية، فهذا قول

وقالوا أيضًا: إنّ ﴿يَدْعُوا﴾ معها هاء مضمرة، وإنّ ﴿ذلك﴾ في موضع رفع، و﴿يَدْعُوا﴾ في موضع الحال. المعنى: ذلك هو الضّلال البعيد يدعوه، المعنى في حال دعائه إيّاه، ويكون ﴿لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ﴾ مستأنفًا مرفوعًا بالابتداء، وخبره ﴿لَبِئْسَ الْمَوْلَى وَلَبِئْسَ الْعَشِيرُ﴾

وفيه وجه آخر ثالث: يكون ﴿يَدْعُوا﴾ في معنى يقول، يكون (مَنْ) في رفع وخبره محذوف، ويكون المعنى يقول: مَن ضرّه أقرب من نفعه هو مولاي، ومثله ﴿يَدْعُوا﴾ في معنى يقول في قول عنترة: [ثمّ استشهد بشعر]

ويجوز أن يكون ﴿يَدْعُوا﴾ في معنى «يُسمّي» [ثمّ استشهد بشعر]

ووجه هذا القول الّذي قبله

وفيها وجه رابع، وهو الّذي أغفله النّاس، أنّ ﴿ذلِكَ﴾ في موضع نصب بوقوع ﴿يَدْعُوا﴾ عليه، ويكون ﴿ذلك﴾ في تأويل «الّذي» ويكون المعنى الّذي هو الضّلال البعيد يدعو، ويكون ﴿لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ﴾ مستأنفًا، وهذا مثل قوله: ﴿وَما تِلْكَ بِيَمِينِكَ﴾ طه: ١٧، على معنى: وما الّتي بيمينك يا موسى [ثمّ استشهد بشعر] (٣: ٤١٤)

نحوه الثّعلبيّ (٧: ١٠)، والطّوسيّ (٧: ٢٩٧)

ابن عَطِيّة: ومعنى ﴿يَدْعُوا﴾ يعبد ويدعو أيضًا في ممّاته

واختلف النّاس في قوله تعالى: ﴿يَدْعُوا لَمَنْ ضَرُّهُ﴾ فقالت فرقة من الكوفيّين: اللّام مقدّمة على موضعها، وإنّما التّقدير: يدعو مَن لَضرّه، ويؤيّد هذا التّأويل أنّ عبد الله بن مسعود قرأ (يَدْعُوا مَنْ ضَرُّهُ)

وقال الأخفش: ﴿يَدْعُوا﴾ بمعنى «يقول»، و(مَنْ) مبتدأ و﴿ضَرُّهُ﴾ مبتدأ و﴿أَقْرَبُ﴾ خبره، والجملة صلة وخبر (مَنْ) محذوف، والتّقدير: يقول لمن ضرّه أقرب من نفعه إله، وشبه هذا بقول عنترة

* يدعون عنتر والرّماح كأنّها *

وهذا القول فيه نظر، فتأمّل إفساده للمعنى، إذ لم يعتقد الكافر قطّ أنّ ضرّ الأوثان أقرب من نفعها، واختار أبي عليّ هذا نحوه، وأيضًا فهو لا يشبه البيت الّذي استشهد به

وقيل: المعنى في ﴿يَدْعُوا﴾ «يسمّي» وهذا كالقول الّذي قبله، إلّا أنّ المحذوف آخرًا مفعول، تقديره إلهًا

وقال الزّجّاج: يجوز أن يكون ﴿يَدْعُوا﴾ في موضع الحال، وفيه هاء محذوفة، والتّقدير: ذلك هو الضّلال البعيد ﴿يَدْعُوا﴾ أي يدعوه، فيوقف على هذا

قال أبو عليّ: ويحسن أن يكون ذلك بمعنى «الّذي» أي الّذي هو الضّلال البعيد ﴿يَدْعُوا﴾ فيكون قوله: ﴿ذلك﴾ موصولًا بقوله: ﴿ذلِكَ هُوَ الضَّلالُ الْبَعِيدُ﴾، ويكون ﴿يَدْعُوا﴾ عاملًا في قوله: ﴿ذلك﴾ كون ﴿ذلك﴾ بمعنى «الّذي» غير سهل.

وشبّهه المهدويّ بقوله تعالى: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ﴾ طه ١٧

وقد يظهر في الآية أن يكون قوله: ﴿يَدْعُوا﴾ متّصلًا بما قبله، ويكون فيه معنى التّوبيخ، كأنّه قال: ﴿يَدْعُوا﴾ من لا يضرّ ولا ينفع ثمّ كرّر ﴿يَدْعُوا﴾ على جهة التّوبيخ غير معدّى؛ إذ عدّي أوّل الكلام، ثمّ ابتدأ الإخبار بقوله: ﴿لَمَنْ ضَرُّهُ﴾، واللّام مؤذنة بمجيء القسم، والثّانية الّتي في ﴿لَبِئْسَ﴾ لام القسم، وإن كان أبو عليّ مال إلى أنّها لام الابتداء والثّانية لام اليمين.

ويظهر أيضًا في الآية أن يكون المراد يدعو من ضرّه، ثمّ علّق يدعو باللّام، وصحّ أن يقدّر هذا الفعل من الأفعال الّتي تُعلّق، وهي أفعال النّفس كعلمت وخشيت، وأشار أبو عليّ إلى هذا وردّ عليه. (٤: ١١٠)

الطّبرسيّ: ﴿يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللهِ﴾ أي يدعو هذا المريد بعبادته، سوى الله، ما لا يضرّه إن لم يعبده، وما لا ينفعه إن عبده. (٤: ٧٥)

الفخر الرّازيّ: أمّا قوله: ﴿يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللهِ﴾ فالأقرب أنّه المشرك الّذي يعبد الأوثان، وهذا كالدّلالة على أنّ الآية لم ترد في اليهوديّ، لأنّه ليس ممّن يدعو من دون الله الأصنام، والأقرب أنّها واردة في المشركين الّذين انقطعوا إلى رسول الله ﷺ على وجه النّفاق. (٢٣: ١٤)

أبو السّعود: ﴿يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللهِ﴾ استئناف مبيّن لعظم الخسران، أي يعبد متجاوزًا عبادة الله تعالى. [إلى أن قال:]

﴿يَدْعُوا لَمَنْ ضَرُّهُ...﴾ استئناف مسوق لبيان مآل دعائه المذكور، وتقرير كونه ضلالًا بعيدًا، مع إزاحة ما عسى يتوهّم من نفي الضّرر عن معبوده بطريق المباشرة نفيه عنه بطريق التّسبّب أيضًا. فالدّعاء بمعنى القول، واللّام داخلة على الجملة الواقعة مقولًا له، و(مَنْ) مبتدأ و﴿ضَرُّهُ﴾ مبتدأ ثان، خبره ﴿أَقْرَبُ﴾ والجملة صلة للمبتدأ الأوّل. (٤: ٣٧١)

نحوه البروسويّ (٦: ١٢)، والآلوسيّ (١٧: ١٢٤)

٥ ـ ﴿إِنَّمَا يَدْعُوا حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ فاطر ٦

لاحظ ح ز ب: «حزبه»

٦ ـ ﴿ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُوا إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ﴾ الزّمر ٨

لاحظ ن س ي: «نسي»

٧ ـ ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ﴾ الأحقاف ٥

لاحظ ض ل ل: «أضلّ».

٨ ـ ﴿فَسَوْفَ يَدْعُوا ثُبُورًا﴾ الإنشقاق ١١

لاحظ ث ب ر: «ثبورًا»

يَدْعُوهُ

وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا الجنّ: ١٩

ابن عبّاس: أنّه قام إلى الصّلاة يدعو ربّه فيها، وقام أصحابه خلفه مؤتمّين، فتعجّب الجنّ من طواعية أصحابه له. (الماورديّ ٦: ١٢٠)

ابن جُرَيْج: أنّه قام إلى اليهود داعيًا لهم إلى الله. (الماورديّ ٦: ١٢٠)

الطّبريّ: لمّا قام محمّد رسول الله ﷺ يدعو الله يقول: لا إله إلّا الله. (١٢: ٢٧١)

نحوه الطّوسيّ. (١٠: ١٥٦)

الثّعلبيّ: يعني محمّدًا ﷺ ﴿يَدْعُوهُ﴾ يقول: لا إله إلّا الله، ويدعو إليه ويقرأ القرآن. (١٠: ٥٥)

القُشَيْريّ: لمّا قام عبد الله، يعني محمّدًا ﷺ يدعو الخلق إلى الله. (٦: ٢٠٧)

البغويّ: يعني النّبيّ ﷺ ﴿يَدْعُوهُ﴾ يعني يعبده ويقرأ القرآن، وذلك حين كان يصلّي ببطن نخلة ويقرأ القرآن. (٥: ١٦٣)

نحوه المَيْبُديّ. (١٠: ٢٥٦)

الزّمخشريّ: ومعنى قام يدعوه: قام يعبده، يريد قيامه لصلاة الفجر بنخلة، حين أتاه الجنّ فاستمعوا لقراءته ﷺ. (٤: ١٧٠)

نحوه الفخر الرّازيّ. (٣٠: ١٦٤)

القُرطُبيّ: ﴿يَدْعُوهُ﴾ أي يعبده. (١٩: ٢٢)

مثله الشّربينيّ. (٤: ٤٠٦)

أبو حيّان: ﴿يَدْعُوهُ﴾ أي يدعو الله. (٨: ٣٥٣)

أبو السُّعود: ﴿يَدْعُوهُ﴾ حال من فاعل ﴿قَامَ﴾ أي يعبده، وذلك قيامه لصلاة الفجر بنخلة. (٦: ٣١٧)

نحوه البُرُوسَويّ (١٠: ١٩٨)، والآلوسيّ (٢٩: ٩٢).

فضل الله: ﴿يَدْعُوهُ﴾ أي يدعو به في صلاته أو في غيرها. (٢٣: ١٦٥)

يَدْعُوهُمْ

أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ لقمان: ٢١

الطّبريّ: يزيّن لهم سوء أعمالهم، واتّباعهم إيّاه على ضلالتهم، وكفرهم بالله، وتركهم اتّباع ما أنزل الله من كتابه على نبيّه. (١٠: ٢١٩)

الطّوسيّ: ومعناه: إنّكم تتّبعون ما وجدتم عليه آباءكم، ولو كان ذلك يدعوكم إلى عذاب جهنّم. (٨: ٢٨٢)

الزّمخشريّ: ﴿يَدْعُوهُمْ﴾ معناه: يتّبعونهم ولو كان الشّيطان يدعوهم، أي في حال دعاء الشّيطان إيّاهم إلى العذاب. (٣: ٢٣٥)

الطّبْرِسيّ: والمعنى: أنّ الشّيطان يدعوهم إلى تقليد آبائهم، وترك اتّباع ما جاءت به الرّسل، وذلك موجب لهم عذاب النّار، فهو في الحقيقة يدعوهم إلى النّار. (٤: ٣٢٠)

الفخر الرّازيّ: استفهامًا على سبيل التّعجّب في الإنكار، يعني الشّيطان يدعوهم إلى العذاب والله يدعو إلى الثّواب، وهم مع هذا يتّبعون الشّيطان. (٢٥: ١٥٣)

الشّربينيّ: ﴿يدْعُوهُمْ﴾ إلى الضّلال، فيوبقهم فيما يُسخط الرّحمن، فيؤدّيهم ذلك (١: ١٩٣)

أبو السُّعود: ﴿أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ﴾ أي آباءهم لا أنفسهم ـ كما قيل ـ فإنّ مدار إنكار الاتّباع واستبعاده، كون المتبوعين تابعين للشّيطان لا كون أنفسهم كذلك، أي أيتّبعونهم ولو كان الشّيطان يدعوهم فيما هم عليه من الشّرك ﴿إلى عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ فهم متوجّهون إليه حسب دعوته؟ والجملة في حيّز النّصب على الحاليّة (٥: ١٩٢)

نحوه الآلوسيّ (٢١: ٩٥)

البُرُوسَويّ: الاستفهام للإنكار والتّعجّب من التّعلّق بشبهة، هي في غاية البعد من مقتضى العقل. والضّمير عائد إلى الآباء، والجملة في حيّز النّصب على الحاليّة، والمعنى: أيتّبعونهم ولو كان الشّيطان يدعوهم بما هم عليه من الشّرك (٧: ٩١)

ابن عاشور: والضّمير المنصوب في قوله ﴿يَدْعُوهُمْ﴾ عائد إلى الآباء، أي أيتّبعون آباءهم ولو كان الشّيطان يدعو الآباء إلى العذاب فهم يتّبعونهم إلى العذاب ولا يهتدون؟ و(لَوْ) وصليّة، والواو معها للحال.

والاستفهام تعجّبيّ من فظاعة ضلالهم، وعماهم بحيث يتّبعون من يدعوهم إلى النّار، وهذا ذمّ لهم وهو وزان قوله: ﴿أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا﴾ البقرة: ١٧٠، والدّعاء إلى عذاب السّعير الدّعاء إلى أسبابه (٢١: ١٦٨)

الطَّباطَبائيّ: وقوله: ﴿أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ﴾ أي أيتّبعون آباءهم ولو كان الشّيطان يدعوهم بهذا الاتّباع إلى عذاب السّعير؟ فالاستفهام للإنكار، و(لَوْ) وصليّة معطوفة على محذوف مثلها، والتّقدير: أيتّبعونهم لو لم يدعهم الشّيطان ولو دعاهم.

ومحصّل الكلام: أنّ الاتّباع إنّما يحسن إذا كانوا على الحقّ، وأمّا لو كانوا على الباطل، وكان اتّباعًا يدعوهم به إلى الشّقاء وعذاب السّعير ـ وهو كذلك ـ فإنّه اتّباع في عبادة غير الله، ولا معبود غيره (١٦: ٢٣٠)

عبد الكريم الخطيب: هو استفهام توبيخيّ لهؤلاء المشركين الّذين يتلقّون معتقدهم عن آبائهم، دون أن يكون لهم نظر أو رأي فيما تلقّوه، ودون أن يعرفوا إلى حقيقة هذا المعتقد، وما فيه من حقّ أو باطل، ومن خير أو شرّ، وإنّما يأخذونه ـ كما هو ـ عادة من العادات، وتقليدًا من التّقاليد.

فلو أنّ آباءهم هؤلاء جاءوا إليهم على صورة شياطين يدعونهم إلى جهنّم، ويفتحون لهم أبوابها، لاستجابوا لهم، ولاقتفوا آثارهم، دون وعي، أو التفات إلى النّار الّتي هم مدعوّون إليها، إنّه التّقليد الأعمى، والمتابعة الحمقاء، الّتي يُسلّم فيها المرء وجوده كلّه لغيره، دون أن يجعل لعقله حقّ النّظر والاختيار.

وإنّه لعدوان أثيم على الجانب الرّوحيّ في الإنسان، وذلك بحرمانه من أن يتذوّق بوسائله الإدراكيّة والشّعوريّة والوجدانيّة، ما يُغذّي هذا الجانب ويُرضيه تمامًا، كما يفعل الإنسان فيما يتّصل بكيانه الجسديّ، فهو الّذي يتخيّر طعامه ويذوقه

و يصفعه، فإن استطاعه تركه يأخذ سبيله إلى حوضه و إن عجّه أو استخشنه، ألقى به من فيه و حمى حوضه من سوء ما يحتمل منه

فكيف يقبل الإنسان أن يدع غيره اختيار ما يُغذّي روحه و مشاعره، و وجدانه؟ إنّ ذلك أشبه بالتغذية الصّناعيّة، الّتي يعيش عليها الأطفال أو المرضى، لايفيد منها الجسم إلّا بالقدر الّذي يمسك عليه الحياة. هذا إذا كان الغذاء الصّناعيّ طيّبًا سليمًا فكيف به إذا كان خبيثًا فاسدًا؟! (١١١ ٥٧٨)

مكارم الشّيرازيّ: إنّ القرآن ـ في الجملة ـ يُزيح هذا الغطاء عن اتّباع سنّة الآباء و الأجداد الزّائفة، و يُبيّن الوجه الحقيقيّ لعمل هؤلاء، و الّذي هو في حقيقته اتّباع الشّيطان في مسير جهنّم.

أجل، إنّ قيادة الشّيطان بذاتها ممنوعة، يخالفها الإنسان و إن كانت مبطّنة بالدّعوة إلى الحقّ فمن المسلّم أنّه غطاء و خدعة، و الدّعوة إلى النّار كافية لوحدها أيضًا للمخالفة، بالرّغم من أنّ الدّاعي مجهول الحال، فإذا كان الدّاعي الشّيطان، و دعوته إلى نار جهنّم المستعرة، فالأمر واضح

هل يوجد عاقل يترك دعوة أنبياء الله إلى الجنّة، و يلهث وراء دعوة الشّيطان إلى جهنّم؟ (١٣١ ٥٣)

يَدْعُوكُمْ

١ ـ اِذْ تُصْعِدُوْنَ وَ لَاتَلْوُنَ عَلٰى اَحَدٍ وَ الرَّسُوْلُ يَدْعُوكُمْ فِيْ اُخْرٰيكُمْ آل عمران: ١٥٣

مضى بيانه في «أ خ ر»: «أُخْرٰيكُمْ».

٢ ـ قَالَتْ رُسُلُهُمْ اَفِى اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ إبراهيم: ١٠

الطّبريّ: يقول: يدعوكم إلى توحيده و طاعته. (٧ ٤٢٤)

الماوَرْديّ: أي يدعوكم إلى التّوبة. (٣ ١٢٥)

الطُّوسيّ: يدعوكم إلى عبادته. (٦ ٢٧٩)

القُشَيْريّ: ليس العجب ممّن تكلّف لسيّده المشاقّ و تحمّل ما لايطاق، و إلّا يهرب من خدمته أو يجنح إلى راحته، إنّما العجب من سيّد عزيز كريم يدعو عبده ليغفر له و قد أخطأ، و يعامله بالإحسان و قد جفا. (٣ ٢٤٢)

الزّمخشريّ: أي يدعوكم إلى الإيمان ليغفر لكم أو يدعوكم لأجل المغفرة، كقوله: دعوته لينصرني و دعوته ليأكل معي [ثمّ استشهد بشعر] (٢ ٣٦٩)

الطّبرسيّ: أي يدعوكم إلى الإيمان به لينفعكم، لا ليضرّكم. (٣ ٣٠٦)

القُرطبيّ: إلى طاعته بالرّسل و الكتب. (٩ ٣٤٦)

الشّربينيّ: ﴿يَدْعُوكُمْ﴾، أي إلى الإيمان ببعثنا (٢ ١٧٢)

أبو السُّعود: إلى الإيمان بإرساله إيّانا لا أنّا ندعوكم إليه من تلقاء أنفسنا كما يوهمه قولكم ﴿مِمَّا تَدْعُونَنَا اِلَيْهِ﴾ إبراهيم: ٩ ﴿لِيَغْفِرَ لَكُمْ﴾ بسببه، أو يدعوكم لأجل المغفرة، كقولك: دعوته ليأكل معي (٣ ٤٧٦)

نحوه الآلوسيّ. (١٣ ١٩٥)

البُرُوسَويّ: إلى طاعته بالرّسل و الكتب.

[إلى أن قال:]

و في «التّأويلات النّجميّة» ﴿يَدْعُوكُمْ﴾ من المكوّنات إلى الكون، لا لحاجته إليكم بل لحاجتكم إليه. (٤: ٢٠٣)

ابن عاشور: و جملة ﴿يَدْعُوكُمْ﴾ حال من اسم الجلالة، أي يدعوكم أن تنبذوا الكفر، ليغفر لكم ما أسلفتم من الشّرك، و يدفع عنكم عذاب الاستئصال، فيؤخّركم في الحياة إلى أجل معتاد.

و الدّعاء: حقيقته النّداء، فأُطلق على الأمر و الإرشاد مجازًا، لأنّ الآمر ينادي المأمور.

و يُعدّى فعل الدّعاء إلى الشّيء المدعوّ إليه بحرف الانتهاء غالبًا، و هو «إلى»، نحو قوله تعالى حكاية عن مؤمن آل فرعون: ﴿وَيَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ﴾ المؤمن: ٤١.

و قد يُعدّى بلام التّعليل داخلة على ما جُعل سببًا للدّعوة، فإنّ العلّة تدلّ على المعلول، كقوله تعالى: ﴿وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ﴾ نوح: ٧، أي دعوتهم إلى سبب المغفرة لتغفر، أي دعوتهم إلى الإيمان لتغفر لهم، و هو في هذه الآية كذلك، أي يدعوكم إلى التّوحيد ليغفر لكم من ذنوبكم.

و قد تُعدّى فعل الدّعوة إلى المدعوّ إليه باللّام تنزيلًا للشّيء الّذي يُدعى إلى الوصول إليه منزلة الشّيء الّذي لأجله يُدعى [ثمّ استشهد بشعر] (١٢: ٢٣٠)

عبد الكريم الخطيب: هو إغراء لهؤلاء المكذّبين بالرّسل أن يستجيبوا للّه، و أن يقبلوا دعوته الّتي يحملها إليهم رسله، فإنّه سبحانه لا يدعوهم إلّا إلى خير، إنّه يدعوهم ليغفر لهم من ذنوبهم، و ليؤخّرهم إلى أجل مسمّى فلا يُعجّل لهم العذاب، الّذي لا بدّ هو واقع بالمكذّبين في غير مهل، إن هم أصرّوا على ما هم عليه من كفر و ضلال، بعد أن جاءهم من اللّه هذا البلاغ المبين. (٧: ١٥٧)

فضل اللّه: في دعوتكم للسّير على نهجه الأصيل الّذي بعث به رسله، ليمنعكم بذلك عن المعصية، قبل الوقوع فيها، أو تخليصكم من نتائجها بعد الوقوع فيها، بما تمثّله المغفرة في الخطّ الأوّل، من وقاية للإنسان، و بما تمثّله في الخطّ الثّاني من رحمة له، و إبعاد له عن الوقوع في الهلاك. (١٣: ٨٨)

٣- ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ وَتَظُنُّونَ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا﴾ الإسراء: ٥٢

مُقاتِل: و ذلك أنّ إسرافيل قائم على صخرة بيت المقدس يدعو أهل القبور في قرن، فيقول: أيّتها العظام النّخرة، و أيّتها العروق المتقطّعة، و أيّتها الشّعور المتمرّقة، اخرجوا إلى فصل القضاء، لتنفخ فيكم أرواحكم و تُجازون بأعمالكم، فيخرجون و يُديم المنادي الصّوت، فيخرجون من قبورهم و يسمعون الصّوت فيسعون إليه، فذلك قوله سبحانه: ﴿فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ﴾ يس: ٥٣. (٢: ٥٣٥)

الثّعلبيّ: ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ﴾ من قبوركم إلى موقف يوم القيامة. (٦: ١٠٦)

مثله البغويّ. (٣: ١٣٨)

الماوَرْدي: في قوله تعالى ﴿يَدْعُوكُمْ﴾ قولان:

أحدهما: أنّه نداء كلام يسمعه جميع النّاس يدعوهم الله بالخروج فيه إلى أرض المحشر.

الثّاني: أنّها الصّيحة الّتي يسمعونها، فتكون داعية لهم إلى الاجتماع في أرض القيامة. (٣: ٢٤٨)

الطُّوسيّ: معنى قوله: ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ﴾ قولان:

أحدهما: أنّهم ينادون بالخروج إلى أرض المحشر بكلام تسمعه جميع العباد، وذلك يكون بعد أن يُحييهم الله، لأنّه لا يحسن أن ينادي المعدوم ولا الجماد.

الثّاني: أنّهم يسمعون صيحة عظيمة، فتكون تلك داعية لهم إلى الاجتماع إلى أرض القيامة، ويجوز أن يكون ذلك عبارة عن البعث، ويكون أجرى على طريقة ثانية بسرعة فأجري مجرى ما دُعي فأجاب في الحال. (٦: ٤٨٨)

القُشَيْريّ: يدعوكم فتستجيبونه وأنتم حامدون. (٤: ٢٤)

المَيْبُديّ: وهذا الدّعاء من حيث المعنى على وجهين:

أحدهما: أن يسمع صيحة، وهذه الصّيحة داعية لهم على الاجتماع بالمحشر.

ثانيهما: أنّ إسرافيل قام على صخرة بيت المقدس وقال: أيّتها العظام البالية واللّحوم المتفرّقة والعروق المتقطّعة اخرجوا من قبوركم، فيخرجون من قبورهم، فذلك قوله: ﴿فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ﴾. (٥: ٥٧٠)

الزَّمَخْشَريّ: والدّعاء والاستجابة كلاهما مجاز، والمعنى يوم يبعثكم فتنبعثون مطاوعين منقادين لا تمتنعون. (٢: ٤٥٣)

ابن عَطيّة: ويريد: يدعوكم من قبوركم بالنّفخ في الصّور لقيام السّاعة. (٣: ٤٦٣)

الطَّبْرِسيّ: معناه: عسى أن يكون بعثكم قريبًا أيّها المشركون، يوم يدعوكم من قبوركم إلى الموقف على ألسنة الملائكة، وذلك عند النّفخة الثّانية، فيقولون: أيّتها العظام النّخرة، والجلود البالية، عودي كما كنت، فتستجيبون مضطرّين. (٣: ٤٢٠)

الفَخْر الرّازيّ: ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ﴾ وفيه قولان:

الأوّل: أنّه خطاب مع الكفّار، بدليل أنّ ما قبل هذه الآية كلّه خطاب مع الكفّار، ثمّ نقول: انتصب ﴿يَوْمَ﴾ على البدل من قوله: ﴿قَرِيبًا﴾، والمعنى عسى أن يكون البعث يوم يدعوكم، أي بالنّداء الّذي يسمعكم وهو النّفخة الأخيرة، كما قال: ﴿يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ﴾ ق: ٤١، يقال: إنّ إسرافيل ينادي: أيّتها الأجساد البالية والعظام النّخرة والأجزاء المتفرّقة عودي كما كنت بقدرة الله تعالى وبإذنه وتكوينه، وقال تعالى: ﴿يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُكُرٍ﴾ القمر: ٦، وقوله: ﴿فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ﴾ أي تجيبون، والاستجابة: موافقة الدّاعي فيما دعا إليه وهي الإجابة، إلّا أنّ الاستجابة تقتضي طلب الموافقة، فهي أوكد من الإجابة. (٢٠: ٢٢٧)

نحوه الشِّربينيّ. (٢: ٣١٢)

العُكْبَريّ: ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ﴾ هو ظرف لـ﴿يكون﴾، ولا يجوز أن يكون ظرفًا لاسم «كان»، وإن كان ضمير المصدر، لأنّ الضمير لا يعمل. ويجوز

أن يكون ظرفًا لبعث، وقد دلّ عليه معنى الكلام. ويجوز أن يكون التقدير: اذكر يوم يدعوكم. (٢: ٨٢٤)

القُرطُبيّ: قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ﴾ الدّعاء: النّداء إلى المحشر بكلام تسمعه الخلائق، يدعوهم الله تعالى فيه بالخروج. وقيل: بالصّيحة الّتي يسمعونها فتكون داعية لهم إلى الاجتماع في أرض القيامة. قال ﷺ: «إنّكم تُدعَون يوم القيامة بأسمائكم وأسماء آبائكم، فأحسنوا أسماءكم». (١٠: ٢٧٥)

البَيْضاويّ: أي يوم يبعثكم فتبعثون. استعار لهما الدّعاء والاستجابة للتّنبيه على سرعتهما وتيسّر أمرهما، وأنّ المقصود منهما الإحضار للمحاسبة والجزاء. (١: ٥٨٨)

النَّيسابوريّ: قوله: ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ﴾ منتصب بـ ﴿اذْكُرُوا﴾، والمراد يوم يدعوكم كان ما كان. أو هو بدل من ﴿قَرِيبًا﴾، والمعنى: عسى أن يكون البعث يوم يدعوكم بالنّداء الّذي يسمعكم وهو النّفخة الأخيرة.

يروى أنّ إسرافيل ينادي: أيّتها الأجسام البالية والعظام النّخرة والأجزاء المتفرّقة عودي كما كنت. والاستجابة موافقة الدّاعي فيما دعا إليه، وهو مثل الإجابة بزيادة تأكيد، لما في السّين من طلب الموافقة. (١٥: ٤٦)

أبو حَيّان: واحتمل أن يكون في ﴿عَسَى﴾ إضمار، أي عسى هو أي العود. واحتمل أن يكون مرفوعها ﴿أَنْ يَكُونَ﴾ فتكون تامّة، و﴿قَرِيبًا﴾ يحتمل أن يكون خبر «كان» على أنّه يكون العود متّصفًا بالقرب، ويحتمل أن يكون ظرفًا، أي زمانًا قريبًا. وعلى هذا التّقدير: يوم يدعوكم، بدلًا من ﴿قَرِيبًا﴾. [ونقل قول العُكْبَريّ ثمّ قال:]

أمّا كونه ظرفًا لـ ﴿يَكُونَ﴾ فهذا مبنيّ على جواز عمل «كان» النّاقصة في الظّرف، وفيه خلاف. وأمّا قوله: لأنّ الضّمير لا يعمل، فهو مذهب البصريّين، وأمّا الكوفيّون فيُجيزون أن يعمل، نحو: مروري بزيد حسن وهو بعمرو قبيح، يعلّقون «بعمرو» بلفظ «هو»، أي ومروري بعمرو قبيح. والظّاهر أنّ الدّعاء حقيقة، أي ﴿يَدْعُوكُمْ﴾ بالنّداء الّذي يسمعكم وهو النّفخة الأخيرة، كما قال: ﴿يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ﴾ ق: ٤١، وقال: إنّ إسرافيل ﷺ ينادي: أيّتها الأجسام البالية والعظام النّخرة والأجزاء المتفرّقة عودي كما كنت. وروي في الحديث أنّه قال ﷺ: إنّكم تُدعَون يوم القيامة بأسمائكم وأسماء آبائكم، فأحسنوا أسماءكم. ومعنى ﴿فَتَسْتَجِيبُونَ﴾: توافقون الدّاعي فيما دعاكم إليه. [ونقل كلام الزّمخشريّ ثمّ قال:]

والظّاهر أنّ الخطاب للكفّار، إذ الكلام قبل ذلك معهم فالضّمير لهم. (٦: ٤٧)

أبو السُّعود: ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ﴾ منصوب بفعل مضمر، أي «اذكروا»، أو على أنّه بدل من ﴿قَرِيبًا﴾ على أنّه ظرف، أو نصب بـ ﴿يَكُونَ﴾ تامّة بالاتّفاق، أو ناقصة عند من يجوّز إعمال النّاقصة في الظّروف، أو بضمير المصدر المستكنّ في ﴿عَسَى﴾ أو ﴿يَكُونَ﴾ أعني البعث عند من يجوّز إعمال ضمير المصدر [ثمّ استشهد بشعر]

﴿فَتَسْتَجِيبُونَ﴾ أي يوم يبعثكم فتُبعثون، وقد

استعير لهما الدّعاء والإجابة إيذانًا بكمال سهولة التأتّي، وبأنّ المقصود منهما الإحضار للمحاسبة (١: ١٣٧)

البُرُوسَويّ: ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ﴾ من الأجداث كما دعاكم من العدم، ﴿فَتَسْتَجِيبُونَ﴾ منها استجابة الأحياء. [ونقل كلام أبي حيّان ثمّ قال:]

وقال بعضهم: المقصود منها الإحضار للمحاسبة والجزاء.

يقول الفقير: لا يخفى أنّ الدّعوة متعدّدة، فدعاء البعث والنّشر ودعاء الحشر، كما قال تعالى: ﴿مُهْطِعِينَ إِلَى الدَّاعِ﴾ القمر: ٨، أي مسرعين، ودعاء الكتاب، كما قال تعالى: ﴿وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا الْيَوْمَ﴾ الجاثية: ٢٨، والمراد في هذا المقام هو الدّعوة الأولى، لأنّ الكلام في البعث. (٥: ١٧٠)

الآلوسيّ: [نحو أبي السّعود وأضاف:]

وجعله ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ﴾ بدلًا من الضّمير المستتر بدل اشتمال، «يوم» يُرفع، لأنّه إذا أضيف إلى مثل هذه الجملة قد يُبنى على الفتح ـ تكلّف، وادّعاء ظهوره مكابرة.

والدّعاء قيل: مجاز عن البعث، وكذا الاستجابة في قوله تعالى: ﴿فَتَسْتَجِيبُونَ﴾ مجاز عن الانبعاث، أي يوم يبعثكم فتنبعثون، فلا دعاء ولا استجابة، وهو نظير قوله تعالى: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ البقرة: ١١٧، في أنّه لا خطاب ولا مخاطب في المشهور، وتجوّز بالدّعاء والاستجابة عن ذلك للتنبيه على السّرعة والسّهولة، لأنّ قول: قم يا فلان، أمر سريع لا بطء فيه، ومجرّد النّداء ليس كمزاولة الإيجاد بالنّسبة إليه، وعلى أنّ المقصود الإحضار للحساب والجزاء، فإنّ دعوة السّيّد لعبده إنّما تكون لاستخدامه أو للتّفحّص عن أمره، والأوّل منتفٍ لأنّ الآخرة لا تكليف فيها، فتعيّن الثّاني. [ونقل قول أبي حيّان ثمّ قال:]

ويقال: إنّ إسرافيل عليه السلام وفي رواية جبرائيل عليه السلام ينادي على صخرة بيت المقدس: أيّتها الأجسام البالية والعظام النّخرة والأجزاء المتفرّقة عودي كما كنت. [ونقل حديث النّبيّ صلى الله عليه وسلم ثمّ قال:]

ولعلّ هذا غير الدّعاء للحساب، وهو بعد البعث من القبور، واقتصر كثير على التّجوّز لسّابق، فقيل: إنّ فيه إشارة إلى امتناع الحمل على الحقيقة، لما يلزم من الحمل عليها خطاب الجماد، وهو الأجزاء المتفرّقة، ولو لم يمتنع إرادة الحقيقة، لكان ذلك كناية عن البعث والانبعاث لا مجازًا. والتّجوّز لإرادته يقول: إنّ الدّعوة بالأمر التّكوينيّ وهو ممّا يوجّه إلى المعدوم، وقد قال جمع به في قول: ﴿كُنْ﴾ ولم يتجوّزوا في ذلك، وأمّا أنّه لو لم يمتنع إرادة الحقيقة، لكان كناية لا مجازًا فأمر سهل، كما لا يخفى، فتدبّر. (١٥: ٩٢)

المَراغيّ: أي ذلك يوم يدعوكم، فتستجيبون له من قبوركم، بقدرته ودعائه إيّاكم. (١٥: ٥٧)

ابن عاشور: ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ﴾ بدل من الضّمير المستتر في ﴿يَكُونَ﴾ من قوله: ﴿أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا﴾، وفتحته فتحة بناء، لأنّه أضيف إلى الجملة الفعليّة.

ويجوز أن يكون ظرفًا لـ ﴿يَكُونَ﴾، أي يكون

يوم يدعوكم، وفتحته فتحة نصب على الظّرفيّة

والدّعاء يجوز أن يُحمَل على حقيقته، أي دعاء الله النّاس بواسطة الملائكة الّذين يسوقون النّاس إلى المحشر

ويجوز أن يُحمَل على الأمر التّكوينيّ بإحيائهم، فأطلق عليه الدّعاء، لأنّ الدّعاء يستلزم إحياء المدعوّ وحصول حضوره، فهو مجاز في الإحياء والتّسخير لحضور الحساب. والاستجابة مستعارة لمطاوعة معنى ﴿يدعوكم﴾، أي فتحيون وتمثلون للحساب، أي يدعوكم وأنتم عظام ورُفات، وليس للعظام والرُّفات إدراك واستماع، ولا ثمّ استجابة، لأنّها فرع استماع، وإنّما هو تصوير لسرعة الإحياء والإحضار وسرعة الانبعاث والحضور للحساب؛ بحيث يحصل ذلك كحصول استماع الدّعوة واستجابتها، في أنّه لا معالجة في تحصيله وحصوله، ولا ريث ولا إبطاء في تحصيله. (١٤: ١٠٣)

الطَّباطَبائيّ: ﴿يَوْمَ﴾ منصوب بفعل مضمر، أي تُبعثون يوم كذا وكذا. والدّعوة هي أمره تعالى لهم أن يقوموا ليوم الجزاء، واستجابتهم هي قيامهم الدّعوة الإلهيّة. (١٣: ١١٧)

عبد الكريم الخطيب: هو بيان لميقات هذا البعث الّذي سأل المشركون عنه هذا السّؤال الإنكاريّ بقولهم: «متى هو»؟

إنّه اليوم الّذي ينتظر أمر الله، ودعوته الموتى من قبورهم، كما يقول سبحانه: ﴿ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ﴾ الرّوم: ٢٥. (٨: ٤٩٩)

٤ـ وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ الحديد: ٨

الطَّبَريّ: يقول تعالى ذكره: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللهِ﴾، وما شأنكم أيّها النّاس لا تقرّون بوحدانيّة الله، ورسوله محمّد ﷺ يدعوكم إلى الإقرار بوحدانيّته، وقد أتاكم من الحجج على حقيقة ذلك، ما قطع عذركم، وأزال الشّكّ من قلوبكم. (١١: ٦٧٢)

نحوه الطُّوسيّ. (٩: ٥٢٢)

لاحظ: و ث ق: «ميثاقكم».

يَدْعُونَ

١ـ أُولٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ البقرة: ٢٢١

مضى في «تَدْعُوا».

٢ـ وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ... آل عمران: ١٠٤

الفَخْر الرّازيّ: هذه الآية اشتملت على التّكليف بثلاثة أشياء: أوّلها: الدّعوة إلى الخير، ثمّ الأمر بالمعروف، ثمّ النّهي عن المنكر، ولأجل العطف يجب كون هذه الثّلاثة متغايرة.

فنقول: أمّا الدّعوة إلى الخير فأفضلها الدّعوة إلى إثبات ذات الله وصفاته وتقديسه عن مشابهة الممكنات. وإنّما قلنا: إنّ الدّعوة إلى الخير تشتمل على ما ذكرنا، لقوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ﴾ النّحل: ١٢٥، وقوله تعالى: ﴿قُلْ هٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾

يوسف ١٠٨. إذا عرفت هذا فنقول: الدّعوة إلى الخير جنس تحته نوعان: أحدهما: التّرغيب في فعل ما ينبغي، وهو الأمر بالمعروف

والثّاني: التّرغيب في ترك ما لا ينبغي، وهو النّهي عن المنكر، فذكر الجنس أوّلًا ثمّ أتبعه نوعيه مبالغة في البيان. ٨١ ٧٨

لاحظ: خ ي ر: «الخير»

٣- ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدٰوةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ الأنعام ٥٢

ابن عبّاس: يعني الصّلوات المكتوبة

مثله مُجاهد. (الطّبريّ ٥: ٢٠١)

نحوه الشّعبيّ (الطّبريّ ٥: ٢٠٢)، والضّحّاك (الطّبريّ ٥: ٢٠١)

يريد: يعبدون ربّهم بالصّلاة المكتوبة، يعني صلاة الصّبح والعصر

مثله مُجاهد، والحسن، وقتادة

(الطّبرسيّ ٢: ٣٠٦)

ابن عمر: إنّهم الّذين يشهدون الصّلوات المكتوبة (الطّبريّ ٥: ٢٠٢)

النّخعيّ: هي الصّلوات الخمس الفرائض، ولو كان ما يقول القُصّاص، هلك من لم يجلس إليهم

(الطّبريّ ٥: ٢٠١)

أهل الذّكر. (الطّبريّ ٥: ٢٠٣)

مُجاهد: الصّلاة المفروضة، الصّبح والعصر

(الطّبريّ ٥: ٢٠٦)

الصّلوات الخمس.

مثله النّخعيّ (الطّبريّ ٥: ٢٠٢)

الضّحّاك: يعني يعبدون، ألا ترى أنّه قال: ﴿لَا جَرَمَ أَنَّمَا تَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾ المؤمن ٤٣، يعني تعبدون (الطّبريّ ٥: ٢٠٣)

أنّه عبادة الله (الماورديّ ٢: ١١٧)

الحسن: المحافظون على الصّلوات في الجماعة

(الطّبريّ ٥: ٢٠١)

المراد به صلاة مكّة الّتي كانت مرّتين في اليوم بكرةً وعشيًّا (ابن عطيّة ٢: ٢٩٥)

قتادة: هما الصّلاتان: صلاة الصّبح، وصلاة العصر (الطّبريّ ٥: ٢٠٢)

الطّبريّ: واختلف أهل التّأويل في الدّعاء الّذي كان هؤلاء الرّهط، الّذين نهى الله نبيّه ﷺ عن طردهم، يدعون ربّهم به، فقال بعضهم: هي الصّلوات الخمس

وقال آخرون: هي الصّلاة، ولكنّ القوم لم يسألوا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم طرد هؤلاء الضّعفاء عن مجلسه، ولا تأخيرهم عن مجلسه، وإنّما سألوه تأخيرهم عن الصّفّ الأوّل، حتّى يكونوا وراءهم في الصّفّ

وقال آخرون: بل معنى دعائهم كان، ذكرهم الله تعالى ذكره

وقال آخرون: بل كان ذلك تعلّمهم القرآن وقراءته

وقال آخرون: بل عني بدعائهم ربّهم، عبادتهم إيّاه

والصّواب من القول في ذلك أن يقال: إنّ الله تعالى

ذكره نهى نبيّه محمّدًا ﷺ أن يطرد قومًا كانوا يدعون ربّهم بالغداة والعشيّ، والدّعاء لله يكون بذكره وتمجيده والثّناء عليه قولًا وكلامًا، وقد يكون بالعمل له بالجوارح الأعمال الّتي كان عليهم فرضها، وغيرها من النّوافل الّتي تُرضي عن العامل له عابدَه بما هو عامل له

وقد يجوز أن يكون القوم كانوا جامعين هذه المعاني كلّها، فوصفهم الله بذلك بأنّهم يدعونه بالغداة والعشيّ؛ لأنّ الله قد سمّى العبادة دعاءً، فقال تعالى ذكره: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ المؤمن: ٦٠ وقد يجوز أن يكون ذلك على خاصّ من الدّعاء.

والقول أولى بذلك بالصّحّة، من وصف القوم بما وصفهم الله به من أنّهم كانوا يدعون ربّهم بالغداة والعشيّ، فيعمّون بالصّفة الّتي وصفهم بها ربّهم، ولا يخصّون منها بشيء دون شيء. (٥١٠ : ٢)

الزّجّاج: دعاء الله تعالى بالتّوحيد والإخلاص وعبادته (أبوحيّان ٤: ١٣٦)

الماوَرْديّ: وفي قوله تعالى ﴿الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ﴾ أربعة تأويلات

أحدها: [قول ابن عبّاس ومُجاهد]

والثّاني: [قول النّخعيّ]

والثّالث: تعظيم القرآن، قاله أبوجعفر

والرّابع: [قول الضّحّاك] (٢: ١١٧)

الطُّوسيّ: يعني أنّه نهاه عن طردهم، لأنّهم يريدون بإسلامهم ودعائهم وجه الله. وقال قوم: الدّعاء هاهنا هو التّحميد والتّسبيح (٤: ١٥٥)

القُشَيْريّ: ويقال: تقيّدت دعوتهم بالغداة والعشيّ؛ لأنّها من الأعمال الظّاهرة، والأعمال الظّاهرة مؤقّتة، ودامت إرادتهم فاستغرقت جميع أوقاتهم، لأنّها من الأحوال الباطنة، والأحوال الباطنة سَرمدة غير مؤقّتة، فقال: ﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ﴾ (٢: ١٧١)

الزّمَخْشَريّ: دعاء ربّهم، أي عبادته، ويواظبون عليها (٢: ٢١)

القُرطُبيّ: قيل: الذّكر وقراءة القرآن. ويحتمل أن يريد الدّعاء في أوّل النّهار وآخره، ليستفتحوا يومهم بالدّعاء رغبةً في التّوفيق، ويختموه بالدّعاء طلبًا للمغفرة (٦: ٤٣٢)

أبوحيّان: ﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ﴾ يسألونه ويلجأون إليه ويقصدونه بالدّعاء والرّغبة [ونقل أقوال المفسّرين ثمّ قال:]

وقال بعض القُصّاص: إنّه الاجتماع إليهم غُدوة وعشيًّا، فأنكر ذلك ابن المسيّب وعبد الرّحمان بن أبي عَمرة وغيرهما، وقالوا: إنّ[1] الآية في الصّلوات في الجماعة. وقال أبوجعفر: هي قراءة القرآن وتعلّمه (٤: ١٣٥)

الآلوسيّ: والمراد بالدّعاء حقيقته، أو الصّلاة أو الذّكر أو قراءة القرآن، أقوال.

---

(١) وفي الأصل: إلّا

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن مجاهد أنّهما عبارة عن صلاتي الصّبح والعصر، لأنّ الزّمان كثيرًا ما يُذكر ويراد به ما يقع فيه، كما يقال: صلّى الصّبح، والمراد صلاته. وقد يُعكس فيراد بالصّلاة زمانها، نحو قربت الصّلاة، أي وقتها. وقد يراد بها مكانها، كما قيل ـ في قوله تعالى: ﴿لَاتَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكَارٰى﴾ النّساء: ٤٣ ـ إنّ المراد بالصّلاة المساجد، وخصّا بالذّكر لشرفهما. والأقوال في الدّعاء جارية على هذا القول حلا لتأتي. (٧ : ٥٩)

ابن عاشور: ومعنى ﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ﴾ يعلنون إيمانهم به دون الأصنام إعلانًا بالقول، وهو يستلزم اعتقاد القائل بما يقوله، إذ لم يكن يومئذ نفاق، وإنّما ظهر المنافقون بالمدينة. (٦ : ١١٥)

الطَّباطَبائيّ: وإنّما ذكر دعاءهم بالغداة والعشيّ وهو صلاتهم أو مطلق دعائهم ربّهم، للدّلالة على ارتباطهم بربّهم بما لا يداخله غيره تعالى، وليوضّح ما سيذكره من قوله: ﴿اَلَيْسَ اللهُ بِاَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ﴾ الأنعام: ٥٣. (٧ : ١٠٠)

٤ ـ وَلَاتَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ فَيَسُبُّوا اللهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ. الأنعام: ١٠٨

لاحظ: س ب ب: «فيسبّوا».

٥ ـ تَتَجَافٰى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا. السّجدة: ١٦

لاحظ: خ و ف: «خوفًا».

٦ ـ مُتَّكِئِينَ فِيهَا يَدْعُونَ فِيهَا بِفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ وَشَرَابٍ. ص: ٥١

الطُّوسيّ: أي يستدعون الفواكه للأكل والشّراب للشّرب. (٨ : ٥٧٣)

الطَّبْرِسيّ: أي يتحكّمون في ثمارها وشرابها، فإذا قالوا لشيء منها: أقبِل، حصل عندهم. (٤ : ٤٨١)

ابن عاشور: و﴿يَدْعُونَ﴾ يأمرون بأن يجلب لهم، يقال: دعا بكذا، أي سأل أن يحضر له. والباء في قولهم: دعا بكذا، للمصاحبة، والتّقدير: دعا مدعوًّا بصاحبه كذا. [ثمّ استشهد بشعر]

قال تعالى: ﴿لَهُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَلَهُمْ مَا يَدَّعُونَ﴾ يس: ٥٧. (٢٣ : ١٧٤)

الطَّباطَبائيّ: وقوله: ﴿يَدْعُونَ فِيهَا بِفَاكِهَةٍ﴾ أي يتحكّمون فيها بدعوة الفاكهة، وهي كثيرة، والشّراب، فإذا دُعيت فاكهة أو دُعي شراب أجابهم المدعوّ فأتاهم من غير حاجة إلى من يحمله ويناوله. (١٧ : ٢١٨)

لاحظ: ف ك ه: «بفاكهة».

يَدْعُونَهُ

لَهُ اَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ اِلَى الْهُدَى ائْتِنَا. الأنعام: ٧١

سيأتي في «تدعو».

يَدْعُونَنِي

قَالَ رَبِّ السِّجْنُ اَحَبُّ اِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي اِلَيْهِ. يوسف: ٣٣

الإمام السّجّاد ﷺ: إنّ النّسوة لمّا خرجن من

عندها، أرسلت كلّ واحدة منهنّ إلى يوسف سرًّا من صاحبه، تسأله الزّيارة. (الطَّبْرِسيّ ٣: ٢٣١)

السُّدّيّ: ﴿مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾ من الزّنى. (الطَّبَريّ ٧: ٢٠٨)

ابن إسحاق: أي السّجن أحبّ إليّ من أن آتي ما تكره. (الطَّبَريّ ٧: ٢٠٨)

الطَّبَريّ: وهذا الخبر من الله يدلّ على أنّ امرأة العزيز قد عاودت يوسف في المراودة عن نفسه وتوعّدته بالسّجن والحبس إن لم يفعل ما دعته إليه، فاختار السّجن على ما دعته إليه من ذلك، لأنّها لو لم تكن عاودته وتوعّدته بذلك كان محالًا أن يقول: ﴿رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾، وهو لا يُدعى إلى شيء، ولا يُخوَّف بحبس.

وتأويل الكلام: قال يوسف: يا ربّ، الحبس في السّجن أحبّ إليّ ممّا يدعونني إليه من معصيتك، ويراودنني عليه من الفاحشة. (٧: ٢٠٨)

الماوَرْديّ: وهذا يدلّ على أنّها دعته إلى نفسها ثانية بعد ظهور حالها، فقال: ﴿رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ﴾ يعني الحبس في السّجن أحبّ إليّ ممّا يدعونني إليه.

ويحتمل وجهين:

أحدهما: أنّه أراد امرأة العزيز فيما دعته إليه من الفاحشة، وكنّى عنها بخطاب الجمع، إمّا تعظيمًا لشأنها في الخطاب، وإمّا ليعدل عن التّصريح إلى التّعريض.

الثّاني: أنّه أراد بذلك جماعة النّسوة اللّاتي قطّعن أيديهنّ حين شاهدنه، لاستحسانهنّ له واستمالتهنّ سلبه. (٣: ٣٣)

الطُّوسيّ: والدّعاء: طلب الفعل من المدعوّ، وصيغته صيغة الأمر، إلّا أنّ الدّعاء لمن فوقك، والأمر لمن دونك. (٦: ١٣٤)

البَغَويّ: قيل: كان الدّعاء منها خاصّة، ولكنّه أضاف إليهنّ خروجًا من التّصريح إلى التّعريض. وقيل: إنّهنّ جميعًا دعونه إلى أنفسهنّ. (٢: ٤٩٠)

الزَّمَخْشَريّ: وقال: ﴿يَدْعُونَنِي﴾ على إسناد الدّعوة إليهنّ جميعًا، لأنّهنّ تنصّحن له وزيّنّ له مطاوعتها، وقلن له: إيّاك وإلقاء نفسك في السّجن والصّغار، فالتجأ إلى ربّه عند ذلك، وقال: ربّ نزول السّجن أحبّ إليّ من ركوب المعصية.

فإن قلت: نزول السّجن مشقّة على النّفس شديدة، وما دعونه إليه لذّة عظيمة، فكيف كانت المشقّة أحبّ إليه من اللّذّة؟

قلت: كانت أحبّ إليه وآثر عنده، نظرًا في حسن الصّبر على احتمالها لوجه الله، وفي قبح المعصية، وفي عاقبة كلّ واحدة منهما، لا نظرًا في مشتهى النّفس ومكروهها. (٢: ٣١٨)

ابن عطيّة: روي أنّه لمّا توعّدته امرأة العزيز، قال له النّسوة: أطع مولاتك وافعل ما أمرتك به، فلذلك قال: ﴿مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾ فال نحوه الحسن. وورد «يدعون» في هذه الآية «يفعلن» علامة قولك: الرّجال يدعون. (٣: ٢٤١)

الطَّبْرِسيّ: معناه: يا ربّ إنّ السّجن أحبّ إليّ

وأسهل عليّ ممّا يدعونني إليه من الفاحشة. وفي هذا دلالة على أنّ النّسوة دعونه إلى مثل ما دعته إليه امرأة العزيز.

وقيل: إنّهنّ قلن له: أطع مولاتك، واقض حاجتها، فإنّها مظلومة، وأنت ظالم.

وقيل: إنّهنّ لمّا رأين يوسف، استأذنّ امرأة العزيز بأن تخلو كلّ واحدة منهنّ به، وتدعوه إلى ما أرادته منه إلى طاعتها، فلمّا خلون به، دعته كلّ واحدة منهنّ إلى نفسها، فعند ذلك قال: ﴿مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾. (٣: ٢٣١)

النّيسابوريّ: لأنّ السّجن وإن كان مشقّة فهي زائلة، والّذي يدعونه إليه وإن كان لذّة إلّا أنّها عاجلة مستعقبة لخزي الدّنيا وعذاب الآخرة. (١٢: ١٠٤)

الشّربينيّ: فإن قيل: إنّ الدّعاء كان منها خاصّة، فلم أضافه إليهنّ جميعًا؟ أجيب بأنّهنّ خوّفنه من مخالفتها وزيّنّ له مطاوعتها. وقيل: إنّهنّ دعونه إلى أنفسهنّ. (٢: ١٠٦)

أبو السّعود: ﴿مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾ من مؤاتاتها الّتي تؤدّي إلى الشّقاء والعذاب الأليم. وهذا الكلام منه ﷺ مبنيّ على ما مرّ من انكشاف الحقائق لديه وبروز كلّ منها بصورتها اللّائقة بها، فصيغة التّفضيل ليست على بابها؛ إذ ليس له شائبة محبّة لما دعته إليه، وإنّما هو والسّجن شرّان أهونهما وأقربهما إلى الإيثار السّجن... وإسناد الدّعوة إليهنّ جميعًا لأنّ النّسوة رغّبنه في مطاوعتها وخوّفنه من مخالفتها. وقيل: دعونه إلى أنفسهنّ. (٣: ٣٨٩)

نحوه البروسويّ (٤: ٢٥٢)، والآلوسيّ (١٢: ٢٣٥).

ابن عاشور: أسند فعل ﴿يَدْعُونَنِي﴾ إلى نون النّسوة، فالواو الّتي فيه هو حرف أصليّ وليست واو الجماعة، والنّون ليست نون رفع، لأنّه مبنيّ لاتّصاله بنون النّسوة، ووزنه «يفعُلن». وأسند الفعل إلى ضمير جمع النّساء مع أنّ الّتي دعته امرأة واحدة، إمّا لأنّ تلك الدّعوة من رغبات صنف النّساء، فيكون على وزان جمع الضّمير في ﴿كَيْدَهُنَّ﴾ يوسف: ٣٣، و٣٤، وإمّا لأنّ النّسوة اللّاتي جمعتهنّ امرأة العزيز لمّا سمعن كلامها عاذلن على لوم يوسف ﷺ وتحريضه على إجابة الدّاعية، وتحذيره من وعيدها بالسّجن. وعلى وزان هذا يكون القول في جمع الضّمير في ﴿كَيْدَهُنَّ﴾ أي كيد صنف النّساء، مثل قول العزيز ﴿إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ يوسف: ٢٨، أي كيد هؤلاء النّسوة. (١٢: ٥٨)

الطّباطبائيّ: إنّ النّسوة دعونه وراودنه كما دعته امرأة العزيز إلى نفسها وراودته عن نفسه، وإمّا أنّهنّ دعونه إلى أنفسهنّ أو إلى امرأة العزيز أو أتين بالأمرين، فدعينه مخصرة من امرأة العزيز إليها، ثمّ أسرّت كلّ واحدة منهنّ داعية إيّاه إلى نفسها، فالآية ساكتة عن ذلك سوى ما يستفاد من قوله: ﴿وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ﴾ يوسف: ٣٤، إذ لولا دعوة منهنّ إلى أنفسهنّ لم يكن معنى ظاهر لصبوه إليهنّ.

والّذي يشعر به قوله تعالى حكاية عن قوله في

استحيي لرسول الملك ﴿قالَ ارْجِعْ إِلى رَبِّكَ فَسْئَلْهُ ما بالُ النِّسْوَةِ الّلاتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾ إلى أن قال ﴿قُلْنَ حاشَ لِلّٰهِ ما عَلِمْنا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ قالَتِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا راوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصّادِقِينَ * ذلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللّٰهَ لا يَهْدِي كَيْدَ الْخائِنِينَ﴾ يوسف: ٥٠ ـ ٥٢، أنهنّ دعينه إلى امرأة العزيز، وقد أشركهنّ في القصّة ثمّ قال: لم أخنه بالغيب، ولم يقل: لم أخنّ بالغيب، ولا قال: لم أخنه وغيره، فتدبّر فيه.

ومع ذلك فمن المحال عادة أن يرين منه ما يغشيهنّ عن شعورهنّ ويدهش عقولهنّ ويقطّعن أيديهنّ، ثمّ يسأله انسلالاً ولا يتعرّض له أصلاً ويدعهن بوجوههنّ، بل العادة قاضية أنّهنّ ما فارقن المجلس إلّا وهنّ متيّمات فيه والهات لا يصبحن ولا يمسين إلّا وهو همّهنّ وفيه هواهنّ يعدنه بأنفسهنّ ويطمعنه بأيّ ريبة في مقدرتهنّ ويعرضن له أنفسهنّ ويتوصّلن إلى ما يردنه منه بكلّ ما يستطعن.

وهو ظاهر ممّا حكاه الله من يوسف في قوله ﴿رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾ فإنّه لم يعرض عن تكليمهنّ إلى مناجاة ربّه الخبير بحاله السّميع لمقاله، إلّا لشدّة الأمر عليه، وإحاطة المحنة والمصيبة من ناحيتهنّ به (١١: ١٥٣)

لاحظ: س ج ن: «السّجن»

يَدْعُونَنا

إِنَّهُمْ كانُوا يُسارِعُونَ فِي الْخَيْراتِ وَيَدْعُونَنا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكانُوا لَنا خاشِعِينَ الأنبياء: ٩

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره: وكانوا يعبدونا رغبًا ورهبًا، وعنى بالدّعاء في هذا الموضع العبادة، كما قال: ﴿وَأَعْتَزِلُكُمْ وَما تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ وَأَدْعُوا رَبِّي عَسى أَلّا أَكُونَ بِدُعاءِ رَبِّي شَقِيًّا﴾ مريم: ٤٨. (٩: ٨٠)

الطّوسيّ: وقال الجبّائيّ: إجابة الدّعاء لا تكون إلّا ثوابًا. وقال ابن الإخشاد: يجوز أن تكون استصلاحًا لا ثوابًا، ولذلك لا يمتنع أن يجيب الله دعاء الكافر والفاسق. فأمّا قولهم: فلان مجاب الدّعوة، فلا يجوز إطلاقه على الكفّار والفسّاق، لأنّ فيه تعظيمًا، وأنّ له منزلة جليلة عند الله، والأمر بخلاف ذلك. (٧: ٢٧٥)

ابن عطيّة: وقرأت فرقة (يدعونا)، وقرأت فرقة (يدّعونا). (٣: ٩٨)

لاحظ: ر غ ب: «رغبًا»

تَدْعُهُمْ

وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا الكهف: ٥٧

راجع: هـ د ي: «الهدى».

تَدْعُوا

١ ـ قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمنَ أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى. الإسراء: ١١٠

ابن عبّاس: كان النّبيّ ﷺ ساجدًا يدعو يا رحمان يا رحيم، فقال المشركون: هذا يزعم أنّه يدعو واحدًا، وهو يدعو مثنى مثنى، فأنزل الله تعالى الآية. (الطّبريّ ٨: ١٦٥)

مُجاهِد: قوله: ﴿أَيًّا ما تَدْعُوا﴾ بشيء من أسمائه. (الطّبريّ ٨: ١٦٦)

الضّحّاك: قال أهل الكتاب لرسول الله ﷺ: إنّك لتقلّ ذكر الرّحمان، وقد أكثر الله في التّوراة هذا الاسم، فأنزل الله تعالى الآية. (الثّعلبيّ ٦: ١٤١)

مكحول: إنّ النّبيّ ﷺ كان يتهجّد بمكّة ذات ليلة، يقول في سجوده: يا رحمان يا رحيم، فسمعه رجل من المشركين، فلمّا أصبح قال لأصحابه: انظروا ما قال ابن أبي كبشة، يدعو اللّيلة الرّحمان الّذي باليمامة، وكان باليمامة رجل يقال له: الرّحمان، فنزلت الآية. (الطّبريّ ٨: ١٦٥)

ميمون بن مهران: كان النّبيّ ﷺ في أوّل ما أُوحي إليه يكتب: باسمك اللّهمّ، حتّى نزلت هذه الآية ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمٰنَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ﴾ النّمل: ٣٠، فكتب: بسم الله الرّحمن الرّحيم، فقال مشركو العرب: هذا الرّحيم نعرفه، فما الرّحمان؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية. (الثّعلبيّ ٦: ١٤١)

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره لنبيّه: قل يا محمّد لمشركي قومك المنكرين دعاء الرّحمان: ﴿ادْعُوا اللهَ﴾ أيّها القوم ﴿أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنٰى﴾ بأيّ أسمائه جلّ جلاله تدعون ربّكم، فإنّما تدعون واحدًا، وله الأسماء الحسنى، وإنّما قيل ذلك له ﷺ لأنّ المشركين فيما ذكر سمعوا النّبيّ ﷺ يدعو ربّه: يا ربّنا الله، و يا ربّنا الرّحمان، فظنّوا أنّه يدعو إلهين، فأنزل الله على نبيّه عليه الصّلاة و السّلام هذه الآية احتجاجًا لنبيّه عليهم.

و للدخول (ما) في قوله: ﴿أَيًّا ما تَدْعُوا﴾ وجهان:

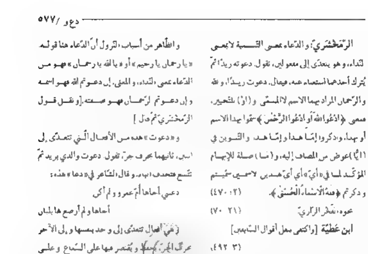
أحدهما: أن يكون صلة، كما قيل: ﴿عَمَّا قَلِيلٍ لَيُصْبِحُنَّ نَادِمِينَ﴾ المؤمنون: ٤٠

و الآخر: أن تكون في معنى «إن» كرّرت لمّا اختلف لفظاهما، كما قيل: ما إن رأيت كاللّيلة ليلة. (٨: ١٦٥)

الثّعلبيّ: ﴿أَيًّا ما تَدْعُوا﴾ من هذين الاسمين و من جميع أسمائه ﴿فَلَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنٰى﴾ مجراه: أيًّا تدعو، كقوله: ﴿عَمَّا قَلِيلٍ﴾ المؤمنون: ٤٠، و ﴿جُنْدٌ ما هُنالِكَ﴾ ص: ١١. (٦: ١٤١)

الطّوسيّ: هذا أمر من الله تعالى لنبيّه محمّد ﷺ أن قل يا محمّد لمشركي قومك المنكرين لنبوّتك الجاحدين لدعائك و تسميتك الله تعالى بالرّحمان: ﴿قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ﴾ أيّها القوم ﴿أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنٰى﴾ معناه بأيّ أسمائه تعالى تدعون ربّكم به، و إنّما تدعون واحدًا، فله الأسماء الحسنى، و إنّما أمره بذلك، لأنّ مشركي قومه لمّا سمعوا النّبيّ ﷺ يدعو الله مرّة بأنّه الله و مرّة بأنّه الرّحمان، فظنّوا أنّه يدعو إلهين، حتّى قال بعضهم: الرّحمان رجل باليمامة، فأنزل الله هذه الآية احتجاجًا لنبيّه ﷺ بذلك، وأنّه شيء واحد، وإن اختلفت أسماؤه و صفاته، و به قال ابن عبّاس و مكحول و مُجاهِد و غيرهم. (٦: ٥٣٣)

البغويّ: معناه اسمان لواحد. ﴿أَيًّا ما تَدْعُوا﴾ (ما) صلة معناه: أيًّا تدعوا من هذين الاسمين و من جميع أسمائه ﴿فَلَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنٰى﴾. (٣: ١٦٨)



الزّمخشريّ: والدّعاء بمعنى التّسمية لا بمعنى النّداء، وهو يتعدّى إلى مفعولين، تقول: دعوته زيدًا، ثمّ يُترك أحدهما استغناء عنه، فيقال: دعوت زيدًا، والله والرّحمان المراد بهما الاسم لا المسمّى، و(أو) للتّخيير، فمعنى ﴿ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ﴾ سمّوا بهذا الاسم أو بهذا، واذكروا إمّا هذا وإمّا هذا. والتّنوين في (أيًّا) عوض من المضاف إليه، و(ما) صلة للإبهام المؤكّد لما في «أيّ» أي أيّ هذين الاسمين سمّيتم وذكرتم ﴿فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾. (٢: ٤٧٠)

نحوه الفخر الرّازيّ. (٢١: ٧٠)

ابن عَطيّة: [واكتفى بنقل أقوال التّابعين]

(٣: ٤٩٢)

الطّبْرسيّ: ﴿تَدْعُوا﴾ مجزوم بالشّرط الّذي يتضمّنه «أيّ» وعلامة الجزم فيه سقوط النّون، و(ما) مزيدة مؤكّدة للشّرط، و(أيًّا) منصوب بـ﴿تَدْعُوا﴾

[إلى أن قال:]

معناه أيّ أسمائه تدعو، و(ما) هاهنا صلة، كقوله: ﴿عَمَّا قَلِيلٍ لَيُصْبِحُنَّ نَادِمِينَ﴾ المؤمنون: ٤٠، وقيل: هي بمعنى أيّ شيء، كُرّرت مع «أيّ» لاختلاف اللّفظين توكيدًا، كما قالوا: ما رأيت كالّليلة ليلة، وتقديره: أيّ شيء من أسمائه تدعونه به كان حسنًا، فإنّ معنى (أو) في قوله: ﴿أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ﴾ للإباحة، أي إن دعوتم بأحدهما كان جائزًا، وإن دعوتم بهما كان جائزًا، ﴿فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾، فإنّ أسماءه تُنبئ عن صفات حسنة، وأفعال حسنة. (٣: ٤٤٥)

أبو حَيّان: [ذكر أسباب النّزول ثمّ قال:]

والظّاهر من أسباب النّزول أنّ الدّعاء هنا قوله: «يا رحمان يا رحيم» أو «يا الله يا رحمان» فهو من الدّعاء بمعنى النّداء، والمعنى: إن دعوتم الله فهو اسمه وإن دعوتم الرّحمان فهو صفته. [ونقل قول الزّمخشريّ ثمّ قال:]

و«دعوت» هذه من الأفعال الّتي تتعدّى إلى اثنين، ثانيهما بحرف جرّ، تقول: دعوت ولدي بزيد، ثمّ تتّسع فتحذف الباء، وقال الشّاعر في «دعا» هذه:

دعتني أخاها أمّ عمرو ولم أكن
أخاها ولم أرضع لها بلبان

[وهي أفعال تتعدّى إلى واحد بنفسها وإلى الآخر بحرف الجرّ يحفظ] ويقتصر فيها على السّماع وعلى ما قال الزّمخشريّ يكون الثّاني، لقوله: ﴿ادْعُوا﴾ لفظ الجلالة ولفظ ﴿الرَّحْمٰنَ﴾ وهو الّذي دخل عليه الباء، ثمّ حُذف وكأنّ التّقدير: ادعوا معبودكم بالله أو ادعوه بالرّحمان، ولهذا قال الزّمخشريّ. [ونقل قوله ثمّ قال:]

وكذا قال ابن عطيّة: هما اسمان لمسمّى واحد، فإن دعوتموه بالله فهو ذاك، وإن دعوتموه بالرّحمان فهو ذاك، و«أيّ» هنا شرطيّة، والتّنوين قيل عوض من المضاف، و(ما) زائدة مؤكّدة وقيل: (ما) شرط ودخل شرط على شرط.

وقرأ طلحة بن مصرّف (أيًّا مَنْ تَدْعُوا) فاحتمل أن تكون (من) زائدة على مذهب الكسائيّ، إذ قد ادّعى زيادتها في قوله:

* يا شاة من قنص لمن حلّت له *

واحتمل أن يكون جمع بين أداتي شرط على وجه الشذوذ، كما جمع بين حرفي جرّ نحو قول الشاعر

* فأصبحن لا يسألنني عن عابه *

وذلك لاختلاف اللّفظ (٦: ٩٠)

الشِّرْبينيّ: وعن ابن عبّاس «سئل رسول الله ﷺ عن قول الله تعالى ﴿قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ﴾ إلى آخر الآية فقال رسول الله ﷺ: هو أمان من السّرقة، فإنّ رجلًا من المهاجرين تلاها حين أخذ مضجعه، فدخل عليه سارق فجمع ما في البيت وحمله والرّجل ليس بنائم، حتّى انتهى إلى الباب فوجد الباب مردودًا، فوضع الكارة ففعل ذلك ثلاث مرّات فضحك صاحب الدّار، فقال: «إنّي أحصنت بيتي».

فإن قيل: إذ قال الرّجل ادعُ زيدًا أو عمرًا أوهمَ منه كون زيد مغايرًا لعمرو، فيوهم كون الله تعالى غير الرّحمان وحينئذ تقوى شبهة أبي جهل لعنه الله تعالى؟

أجيب بأنّ الدّعاء هنا بمعنى التّسمية لا بمعنى النّداء، والتّسمية تتعدّى إلى مفعولين، يقال: دعوته زيدًا، ثمّ يُترك أحدهما استغناءً عنه، فيقال: دعوت زيدًا، والله والرّحمان المراد بهما الاسم لا المسمّى، و(أَوْ) للتّخيير، فمعنى الآية: ادعوا باسم الله أو ادعوا باسم الرّحمان، أي اذكروه بهذا الاسم أو اذكروه بذلك الاسم. فقوله ﴿ادْعُوا اللهَ﴾ ينبّه على طريق كرمه بحكم الوعد من فاصلة الرّحمة والكرم. وأيضًا تخصيص هذين الاسمين بالذّكر يدلّ على أنّهما أشرف من سائر الأسماء، وتقديم اسم الله على اسم الرّحمان يدلّ على أنّ قولنا: الله أعظم الأسماء، وتقدّم الكلام على ذلك في تفسير ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ﴾.

والتّنوين في قوله تعالى: ﴿أَيًّا مَا تَدْعُوا﴾ عوض عن المضاف إليه، و(ما) صلة للإبهام المؤكّد، والمعنى أيًّا تدعوا فهو حسن، فوضع موضعه (٢: ٣٤٥)

أبو السُّعود: [نحو الزّمخشريّ وأضاف:]

والدّعاء بمعنى التّسمية، وهو يتعدّى إلى مفعولين، حذف أوّلهما استغناءً عنه، و(أَوْ) للتّخيير، والتّنوين في (أيًّا) عوض عن المضاف إليه، و(ما) مزيدة لتأكيد (ما) في «أيّ» من الإبهام، والضّمير في (له) للمسمّى، لأنّ التّسمية له لا للاسم، وكان أصل الكلام أيًّا ما تدعوا فهو حسن، فوضع موضعه (٤: ١٦٣)

البُرُوسَويّ: والدّعاء بمعنى التّسمية لا بمعنى النّداء، والمراد بالله والرّحمان الاسم لا المسمّى، و(أَوْ) للتّخيير، والمراد أنّهما سيّان في حسن الإطلاق والإفضاء إلى المقصود والمعنى: سمّوا بهذا الاسم أو بهذا، واذكروا إمّا هذا وإمّا هذا ﴿أَيًّا مَا تَدْعُوا﴾ والتّنوين عوض عن المضاف إليه، و(ما) صلة لتأكيد ما في «أيّ» من الإبهام، أي أيّ هذين الاسمين سمّيتم وذكرتم ﴿فَلَهُ﴾ [إلى أن قال:]

قال في «التّأويلات النّجميّة»: ﴿قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ﴾ يشير إلى أنّ الله اسم الذّات، والرّحمان اسم الصّفة، ﴿أَيًّا مَا تَدْعُوا﴾ أي بأيّ اسم من اسم الذّات والصّفات تدعوه ﴿فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (٥: ٢١٢)

الآلوسيّ: وقوله تعالى: ﴿أَيًّا مَا تَدْعُوا﴾ يطابق

الرّدّ على اليهود، لأنّ المعنى، أيّ اسم من الاسمين دعوتموه فهو حسن، و هو لا ينطبق على اعتراض المشركين، ثمّ قال: هذا مسلّم إذا كان (أوْ) للتّخيير، و يجوز أن تكون للإباحة. و الانطباق حينئذ ظاهر، فإنّ المشركين حظروا الجمع بين الاسمين، فيكون ردّهم بإباحة الجمع بين الأسماء المتكاثرة فضلًا عن الجمع بين الاسمين. على أنّ الجواب بالتّخيير في الرّدّ على أهل الكتاب غير مطابق، لأنّهم اعترضوا بالتّرجيح وأجيب بالتّسوية، لأنّ (أوْ) تقتضيها. و كان الجواب العتيد أن يقال: إنّما رجّحنا ﴿اللّهَ﴾ على ﴿الرَّحْمٰنَ﴾ في الذّكر، لأنّه جامع لجميع صفات الكمال بخلاف ﴿الرَّحْمٰنَ﴾ وسيأتي قريبًا إن شاء الله تعالى تتمّة الكلام فيما يتعلّق بهذا. (١٥: ١٩١)

ابن عاشور: و «أيّ» اسم استفهام في الأصل، فإذا اقترنت بها (ما) الزّائدة أفادت الشّرط كما تفيده «كيف» إذا اقترنت بها (ما) الزّائدة. و لذلك جُزم الفعل بعدها وهو ﴿تَدْعُوا﴾ شرطًا، وجيء لها بجواب مقترن بالفاء، و هو: ﴿فَلَهُ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰى﴾.

و التّحقيق أنّ ﴿فَلَهُ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰى﴾ علّة الجواب، و التّقدير أيّ اسم من أسمائه تعالى تدعون، فلا حرج في دعائه بعدّة أسماء، إذ له الأسماء الحسنى، و إذ المسمّى واحد.

و معنى ﴿ادْعُوا اللّهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ﴾ ادعُوا هذا الاسم أو هذا الاسم، أي اذكروا في دعائكم هذا أو هذا، فالمسمّى واحد. و على هذا التّفسير قد وقع تجوّز في فعل ﴿ادْعُوا﴾ مستعملًا في معنى اذكروا أو سمّوا في دعائكم.

و يجوز أن يكون الدّعاء مستعملًا في معنى «سمّوا» و هو حينئذ يتعدّى إلى مفعولين، و التّقدير سمّوا ربّكم الله أو سمّوه الرّحمان، و حذف المفعول الأوّل من فعلي و أبقي الثّاني لدلالة المقام. (١٤: ١٨٧)

الطّباطبائيّ: لفظة (أو) للتّسوية و الإباحة، فالمراد بقوله: ﴿اللّهَ﴾ و ﴿الرَّحْمٰنَ﴾ الاسمان الدّالّان على المسمّى دون المسمّى، و معنى ادعوا باسم الله أو باسم الرّحمان فالدّعاء دعاؤه.

و قوله: ﴿اَيًّا مَا تَدْعُوا﴾ شرط و (ما) صلة للتّأكيد، نظير قوله: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللّهِ﴾ آل عمران: ١٥٩، و قوله: ﴿عَمَّا قَلِيلٍ لَيُصْبِحُنَّ نَادِمِينَ﴾ المؤمنون: ٤٠ و (أيًّا) شرطيّة وهي معمول ﴿تَدْعُوا﴾. [و له مستوفى في سياق [illegible] و «الأسماء»]
(١٣: ٢٢٣)

عبد الكريم الخطيب: في هذه الآية يعود الخطاب إلى المشركين، بعد أن وضعت بهم الآيتان السّابقتان إزاء أهل الكتاب، و أرتهم منهم أنّهم يتعاملون مع هذا القرآن الّذي لم يُدعَوا إليه بعدُ، و يلقونه بهذا الاحتفاء العظيم، على حين أنّهم -أي المشركين- يلقون هذا القرآن الّذي دُعُوا إليه بوجوه منكرة، و قلوب مغلقة، و عقول شاردة.

و في تجديد الخطاب إليهم، دعوة مجدّدة لهم إلى أن يتدبّروا أمرهم هذا الّذي هم فيه، و أن يبادروا فيصحّحوا موقفهم من القرآن، و يصطلحوا معه، و يلقوه لقاءً كريمًا غير هذا اللّقاء الّذي كان منهم، هذا إن كان

لهم حاجة في أنفسهم، وفي استنفادها من الضلال والضياع، وإلّا فهم وما اختاروا.

وفي قوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ﴾ تصحيح لمعتقد المشركين في الله، ذلك أنّهم كانوا لا يعرفون عن الله إلّا أنّه «الله» أي الإله الأكبر، الّذي يرأس الآلهة الاُخرين، الّذين يعبدونهم من دونه، من ملائكة وكواكب، مثّلوها في تلك الأصنام الّتي نحتوها من أحجار، وسوّوها من خشب، أو ذهب، كاللّات، والعُزّى، ومناة، وغيرها.

فاسم «الله» هو عند هؤلاء المشركين، هو العلم الّذي يُطلقونه على الإله الأكبر، ليس له عندهم اسم أو صفة اُخرى.

وهذا عجب هؤلاء المشركون حين كانوا يسمعون من النّبيّ تلك الأسماء، والصّفات الّتي كان يذكرها كما يذكر القرآن الكريم، من أسماء الله وصفاته، كالرّحمان، والرّحيم، والسّميع، والبصير، والعليم، والحكيم، وكانوا يقولون: أإلهٌ هو أم آلهة هذا الّذي يدعونا محمّد ﷺ إلى الإيمان به؟ وهذا ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمٰنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمٰنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا﴾ الفرقان: ٦٠.

فكان قوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ...﴾ تصحيحًا لمعتقدهم الفاسد في الله، وأنّه سبحانه وتعالى ليس كما تصوّروه ذاتًا كذواتهم، أو ذوات معبوداتهم، يُطلق عليهم اسم واحد، يستدلّ به عليه، ويتعامل معه به. فالله سبحانه وتعالى متّصف بصفات الكمال كلّها، فأيّ وصف من أوصاف الكمال، هو لله سبحانه، وهو اسم وصفة مقابلة له، فالله هو الرّحمان، وهو الرّحيم، وهو العليم، وهو السّميع، وهو البصير، وهو الخالق، وهو الرّازق... إلى ما يمكن أن تحمل اللّغة من صفات الكمال والجلال، الّتي لا يشاركه أحد فيها.

فكلّ اسم حسن يُدعى الله به، ويُعبد عليه، هو إيمان بالله، وإقرار بالعبوديّة له، وذلك بأيّة لغة، وبأيّ لسان. (٨: ٥٧٣)

فضل الله: ولعلّ هذا الاستيحاء من الآية كان منطلقًا ممّا رواه في «الدّرّ المنثور» عن ابن عبّاس أنّه قال: صلّى رسول الله ﷺ بمكّة ذات يوم، فدعا الله فقال في دعائه: يا الله، يا رحمان، فقال المشركون: انظروا إلى هذا الصّابئ ينهانا عن أن ندعو إلهين وهو يدعو إلهين، فأنزل الله: ﴿قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ...﴾.

فإن نلاحظ على ذلك، أنّ هذا التّوجيه لا يظهر من الآية، فإنّ الظّاهر منها هو تأكيد عدم الاقتصار على أيّ اسم من أسماء الله في الدّعاء، لأنّها بأجمعها تشير إليه، وليست في معرض الحديث عن تعدّد الآلهة في العبادة ووحدتها، وقد يكون من البعيد أنّ الوثنيّين يتوجّهون إلى الأسماء حتّى لو كان مظاهرها الأسماء من الملائكة والجنّ، فإنّ التّدبّر في حديث القرآن عن هؤلاء يوحي بأنّهم يعبدون الأوثان أو الملائكة أو الجنّ، باعتبار قربهم إلى الله، بطريقة أو بأخرى، لا باعتبار أنّهم مظهر الأسماء أو ما يقرب من ذلك، والله العالم. (١٤: ٢٥٣)

مكارم الشّيرازيّ: آخر الذّرائع والأعذار

بعد سلسلة من الذّرائع الّتي تشبّث بها المشركون أمام دعوة الرّسول ﷺ تصل مع الآيات الّتي بين أيدينا إلى آخر ذريعة لهم، وهي قولهم: لماذا يذكر رسول الله ﷺ الخالق بأسماء متعدّدة بالرّغم من أنّه يدّعي التّوحيد القرآني، ردّ على هؤلاء بقوله: ﴿قُلِ ادْعُوا اللهَ اوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ﴾ إنّ هؤلاء عميان البصيرة والقلب، غافلون عن أحداث ووقائع حياتهم اليوميّة؛ حيث كانوا يذكرون أسماء مختلفة لشخص واحد أو لمكان واحد، وكلّ اسم من هذه الأسماء كان يُعرّف بشطر أو بصفة من صفات ذلك الشّخص أو المكان.

بعد ذلك، هل من العجيب أن تكون للخالق أسماء متعدّدة تتناسب مع أفعاله وكمالاته، وهو المطلق في وجوده وفي صفاته ومنبع لكلّ صفات الكمال وجميع النّعم، وهو وحده عزّ وجلّ الّذي يُدبّر دفّة هذا العالم والوجود؟

أساسًا، فإنّ الله تعالى لا يمكن معرفته ومناجاته باسم واحد؛ إذ ينبغي أن تكون أسماؤه مثل صفاته غير محدودة حتّى تعبّر عن ذاته، ولكن لمحدوديّة ألفاظنا كما هي أشياؤنا الأخرى أيضًا - لا نستطيع سوى ذكر أسماء محدودة له، وإنّ معرفتنا مهما بلغت فهي محدودة أيضًا، حتّى إنّ رسول الله ﷺ - وهو من هو في منزلته وروحه وعلوّ شأنه - نراه يقول: ما عرفناك حقّ معرفتك.

إنّ الله تعالى في قضيّة معرفتنا إيّاه لم يتركنا في أفق عقولنا ودرايتنا الخاصّة، بل ساعدنا كثيرًا في معرفة ذاته، وذكر نفسه بأسماء متعدّدة في كتابه العظيم، ومن خلال كلمات أوليائه تصل أسماؤه - تقدّس وتعالى - إلى ألف اسم.

وطبيعيّ أنّ هذه أسماء، وأحد معاني الأسماء العلامة، لذا فإنّ هذه علامات على ذاته الطّاهرة، وجميع هذه الخطوط والعلامات تنتهي إلى نقطة واحدة، وهي لا تقلّل من شأن توحيد الذّات والصّفات. (٩: ١٥٩)

٢ - فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا اِلَى السَّلْمِ وَاَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ.
محمّد: ٣٥

الطّوسيّ: قوله: ﴿وَتَدْعُوا﴾ يجوز أن يكون جزمًا عطفًا على ﴿تَهِنُوا﴾، أي لا تهنوا ولا تدعوا إلى السّلم، ويجوز أن يكون في موضع نصب على الظّرف. (٩: ٣٠٨)

الزّمخشريّ: وقرئ (ولا تَدَّعُوا) من «ادّعى القوم وتداعوا» إذا دعوا، نحو قولك: ارتموا الصّيد وتراموه. و﴿تدْعُوا﴾ مجزوم لدخوله في حكم النّهي، أو منصوب لإضمار «أن» ونحو قوله تعالى: ﴿وَاَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ﴾ قوله تعالى: ﴿اِنَّكَ اَنْتَ الْاَعْلٰى﴾ طه: ٦٨. (٣: ٥٣٩)

ابن عطيّة: وقرأ جمهور النّاس (وَتَدْعُوا)، وقرأ أبو عبد الرّحمان (وَتَدَّعُوا) بشدّ الدّال. (٥: ١٢٢)

الطَّبْرِسيّ: أي ولا تدعوا الكفّار إلى المسالمة والمصالحة. (٥: ١٠٧)

أبو حَيّان: وقرأ الجمهور ﴿وَتَدْعُو﴾ مضارع

دعا، والسُّلَميّ بتشديد الدّال، أي تفتروا. [ومن قول الزّمخشريّ ثمّ قال]

والتّلاوة بغير لا، وكان يجب أن يأتي بلفظ التّلاوة فيقول: وقرئ: ﴿وَتَدْعُوا﴾ معطوف على ﴿تَهِنُوا﴾، فهو مجزوم ويجوز أن يكون منصوبًا بإضمار «أن». (٨: ٨٥)

أبو السُّعود: أي ولا تدعوا الكفّار إلى الصّلح خَوَرًا، فإنّ ذلك إعطاء الدّنيّة، ويجوز أن يكون منصوبًا بإضمار «أن» على جواب النّهي. وقرئ: (ولا تَدَّعُوا) من ادّعى القوم تداعوا، نحو ارتموا الصّيد وتراموه، ومنه: تراءوا الهلال، فإنّ صيغة «التّفاعل» قد يراد بها صدور الفعل عن المتعدّد من غير اعتبار وقوعه عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ النّبأ: ١، على أحد الوجهين. (٦: ٩٤)

البُرُوسَويّ: مجزوم بالعطف على ﴿تَهِنُوا﴾ أي ولا تدعوا الكفّار إلى الصّلح خورًا، فإنّ ذلك فيه ذلّة، يعني لا تطلب الصّلح منهم، لأنّ هذا دليل على ضعفكم وذلّكم. (٨: ٥٢٣)

الآلوسيّ: ﴿وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ﴾ عطف على ﴿تَهِنُوا﴾ داخل في حيّز النّهي، أي ولا تدعوا الكفّار إلى الصّلح خَوَرًا وإظهارًا للعجز، فإنّ ذلك إعطاء الدّنيّة. وجوّز أن يكون منصوبًا بإضمار «أن» فيعطف المصدر المسبوك على مصدر متصيّد ممّا قبله، كقوله:

* لا تنه عن خلق وتأتي مثله *

واستدلّ الكيا بهذا النّهي على منع مهادنة الكفّار إلّا عند الضّرورة وعلى تحريم ترك الجهاد إلّا عند العجز.

وقرأ السُّلَميّ (وتَدَّعُوا) بتشديد الدّال، من ادّعى بمعنى دعا. وفي «الكشّاف» ذكر (لا) في هذه القراءة، ولعلّ[1] ذلك رواية أخرى. (٢٦: ٨٠)

ابن عاشور: وعُطف ﴿وَتَدْعُوا﴾ على ﴿تَهِنُوا﴾ فهو معمول لحرف النّهي، والمعنى ولا تدعوا إلى السّلم. وهو عطف خاصّ على عامّ من وجه، لأنّ الدّعاء إلى السّلم مع المقدرة من طلب الدّعة لغير مصلحة.

وإنّما خصّ بالذّكر لئلّا يظنّ أنّ فيه مصلحة إبقاء النّفوس والعُدّة بالاستراحة من عدوان العدوّ عن المسلمين، فإنّ المشركين يومئذ كانوا متكالبين على المسلمين، فربّما ظنّ المسلمون أنّهم إن تداعوا معهم للسّلم أمنوا منهم، وجعلوا ذلك فرصة ليبثّوا الدّعوة، فعرّفهم الله أنّ ذلك يعود عليهم بالمضرّة، لأنّه يحطّ من شوكتهم في نظر المشركين، فيحسبونهم طلبوا السّلم عن ضعف، فيزيدهم ذلك ضراوة عليهم ويستخفّ بهم قبائل العرب بعد أن أخذوا من قلوبهم مكان الحرمة، وتوقّع البأس.

ولهذا المقصد الدّقيق جمع بين النّهي عن الوهن والدّعاء إلى السّلم وأتبع بقوله: ﴿وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ﴾.

فتحصّل ممّا تقرّر أنّ الدّعاء إلى السّلم المنهيّ عنه، هو طلب المسالمة من العدوّ في حال قدرة المسلمين وخوف العدوّ منهم، فهو سلم مقيّد بكون المسلمين

---

(١) هكذا في الأصل، والظّاهر: ولعلّ ذلك

داعين له، وبكونه عن وهن في حال قوّة. (٢٦ : ١١٠)

الطَّباطَبائيّ: ﴿وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ﴾ معطوف على ﴿تَهِنُوا﴾ واقع في حيّز النّهي، أي ولا تدعوا إلى السَّلم. (١٨ : ٢٤٨)

وتمام الكلام سيأتي في: س ل م «السَّلْم».

٣ـ تَدْعُوا مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلّى. المعارج : ١٧

مضى بيانها في: د ب ر «أدْبَرَ».

٤ـ وَاَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللّهِ اَحَدًا. الجنّ : ١٨

سعيد بن جُبَير: قالت الجنّ لنبيّ الله: كيف لنا أن نأتي المسجد ونشهد معك الصّلاة ونحن ناؤون عنك؟ فنزلت الآية. (الثّعلبيّ ١٠ : ٥٤)

الحسَن: لا تدعوا مع الله أحدًا، أي أفردوا له التّوحيد، وأخلصوا له العبادة. (الثّعلبيّ ١٠ : ٥٥)

من السّنّة إذا دخل المسجد أن يقول: لا إله إلّا الله، لا أدعو مع الله أحدًا. (الطّوسيّ ١٠ : ١٥٥)

قَتادَة: كانت اليهود والنّصارى إذا دخلوا كنائسهم وبِيَعهم أشركوا بالله، فأمر الله نبيّه أن يوحّد الله وحده. (الطّبريّ ١٢ : ٢٧١)

ابن عطاء: مساجدك: أعضاؤك الّتي أُمرت أن تسجد عليها، لا تذلّلها لغير خالقها. (الثّعلبيّ ١٠ : ٥٤)

الطَّبَريّ: ولا تشركوا به فيها شيئًا، ولكن أفردوا له التّوحيد، وأخلصوا له العبادة. (١٢ : ٢٧١)

الثّعلبيّ: إنّ الأرض جُعلت للنّبيّ ﷺ مسجدًا، وكان المسلمون بعد نزول هذه الآية إذا دخل أحدهم المسجد قال: أشهد أن لا إله إلّا الله، والسّلام على رسول الله [وهو نصّ قول الحسَن ثمّ قال:]

وقيل: معناه: فرّدوها لذكر الله وعبادته، فلا تتّخذوها متجرًا ولا مجلسًا ولا طرقًا، ولا تجعلوا فيها لغير الله نصيبًا. (١٠ : ٥٤)

الماوَرْديّ: أي فلا تعبدوا معه غيره، وفي سببه ثلاثة أقاويل:

أحدها: ما حكاه الأعمش أنّ الجنّ قالت: يا رسول الله ائذن لنا نشهد معك الصّلاة في مسجدك، فنزلت هذه الآية.

الثّاني: ما حكاه أبو جعفر محمّد بن عليّ: أنّ الحُمْس من مشركي أهل مكّة وهم كنانة وعامر وقريش كانوا يلبّون حول البيت: لبّيك اللّهمّ لبّيك، لبّيك لا شريك لك، إلّا شريكًا هو لك، تملكه وما ملك، فأنزل الله هذه الآية نهيًا أن يُجعل لله شريك.

وروى الضّحّاك عن ابن عبّاس أنّ النّبيّ ﷺ كان إذا دخل المسجد قدّم رجله اليمنى، وقال: « ﴿وَاَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللّهِ اَحَدًا﴾ اللّهمّ أنا عبدك وزائرك، وعلى كلّ مزور حقّ، وأنت خير مزور، فأسألك برحمتك أن تفكّ رقبتي من النّار»، وإذا خرج من المسجد قدّم رجله اليسرى وقال: «اللّهمّ صُبّ الخير صبًّا، ولا تنزع عنّي صالح ما أعطيتني أبدًا، ولا تجعل معيشتي كدًّا، واجعل لي في الخير جدًّا». (٦ : ١١٩)

الطُّوسيّ: والمعنى: الإخبار منه تعالى بأن

لايُذكَر مع الله في المساجد ـ و هي المواضع الّتي وُضعت للصّلاة ـ أحد على وجه الاشتراك في عبادته كما يدعو النّصارى في بِيَعهم والمشركون في الكعبة. وقيل: معناه إنّه يجب أن يدعوه بالوحدانيّة. [و تقدّم بيان معنى المساجد فيها]

والمعنى أنّه لاينبغي أن يُسجد بهذه الأعضاء لأحد سوى الله تعالى. (الطّوسيّ ١٠: ١٥٥)

الزّمَخشَريّ: ﴿وَاَنَّ الْمَسَاجِدَ﴾ من جملة الموحى. وقيل: معناه ولأنّ المساجد لله فلا تدعوا على أنّ اللّام متعلّقة بـ ﴿لاتَدْعُوا﴾ أي فلا تدعوا مع الله أحدًا في المساجد، لأنّها لله خاصّة ولعبادته. (٤: ١٧٠)

لاحظ س ج د: «المساجد».

تَدْعُوهُمْ

١ ـ وَاِنْ تَدْعُوهُمْ اِلَى الْهُدٰى لَايَتَّبِعُوكُمْ سَوَٓاءٌ عَلَيْكُمْ اَدَعَوْتُمُوهُمْ اَمْ اَنْتُمْ صَامِتُونَ. الأعراف: ١٩٣

مضى بيانها في «اَدَعَوْتُمُوهُمْ».

٢ ـ وَاِنْ تَدْعُوهُمْ اِلَى الْهُدٰى لَايَسْمَعُوا.

الأعراف: ١٩٨

مُجاهِد: أراد به المشركين. (الطّوسيّ ٥: ٧٣)

مثله السُّدّيّ. (الطّوسيّ ٥: ٧٣)

الحسَن: المعنى: وإن تدعُ يا محمّد المشركين، فلم يجعل الكناية عن الأوثان. (الطّوسيّ ٥: ٧٢)

الفَرّاء: المعنى إن دعوتم هؤلاء الّذين تعبدونهم من الأصنام إلى صلاح ومنافع لايسمعوا دعاءكم، وتراهم في تخيّل أعينهم ينظرون إليكم على ما صوّر توهّم عليه من الصّور، وهم مع ذلك لايبصرونكم.

مثله الزّجّاج. (الطّوسيّ ٥: ٧٢)

الطّبَريّ: يقول جلّ ثناؤه لنبيّه محمّد ﷺ: قل للمشركين: وإن تدعوا أيّها المشركون آلهتكم إلى الهدى وهو الاستقامة إلى السّداد ﴿لَايَسْمَعُوا﴾ يقول: لايسمعوا دعاءكم. (٦: ١٥١)

الرُّمّانيّ: الكناية عن الأوثان، لأنّهم جعلوها بمنزلة من يضرّ وينفع، كما يكون ذلك فيما يعقل.

(الطّوسيّ ٥: ٧٣)

الطّوسيّ: [نقل أقوال المفسّرين ثمّ قال:]

فعلى هذا يكون قوله: ﴿وَاِنْ تَدْعُوهُمْ﴾ خطابًا للنّبيّ ﷺ أنّه إن دعا المشركين إلى الهدى لايسمعون، يعني لايقبلوا وهم يرونه ولا ينتفعون برؤيته. (٥: ٧٣)

ابن عَطيّة: وقوله تعالى: ﴿وَاِنْ تَدْعُوهُمْ...﴾ قالت فرقة: المخاطبة للنّبيّ ﷺ وأمّته، والهاء والميم في قوله: ﴿تَدْعُوهُمْ﴾ للكفّار، ووصفهم بأنّهم لايسمعون ولا يبصرون، إذ لم يتحصّل لهم عن النّظر والاستماع فائدة، ولا حصّلوا منه بطائل، قاله السُّدّيّ ومُجاهد. وقال الطّبَريّ: المراد بالضّمير المذكور الأصنام، ووصفهم بالنّظر كناية عن المحاذاة والمقابلة، وما فيها من تخييل النّظر، كما تقول: دار فلان تنظر إلى دار فلان، ومعنى الآية على هذا تبيين جماديّة الأصنام وصغر شأنها، وذهب بعض المعتزلة إلى الاحتجاج بهذه الآية، على أنّ العباد ينظرون إلى ربّهم ولا يرونه، ولا حجّة لهم في الآية، لأنّ النّظر في الأصنام مجاز

محض

وإنّما يكرّر القول في هذا وتردّدت الآيات فيه، لأنّ أمر الأصنام وتعظيمها كان متمكّنًا من نفوس العرب في ذلك الزّمن، ومستوليًا على عقولها، فأوعب القول في ذلك، لطفًا من الله تعالى بهم. (٢: ٤٩٠)

الطَّبْرِسيّ: يعني إن دعوتم هؤلاء الّذين تعبدونهم من الأصنام. (٢: ٥١٢)

القُرطُبيّ: ﴿وَاِنْ تَدْعُوهُمْ اِلَى الْهُدٰى﴾ شرط، والجواب ﴿لَا يَسْمَعُوا﴾ و﴿تَرٰيهُمْ﴾ مستأنف. (٧: ٣٤٤)

راجع س م ع: «يَسْمَعُوا»

٣ ـ وَاِنَّكَ لَتَدْعُوهُمْ اِلٰى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ المؤمنون: ٧٣

الطَّبَريّ: يقول تعالى ذكره: وإنّك يا محمّد لتدعو هؤلاء المشركين من قومك إلى دين الإسلام، وهو الطّريق القاصد والصّراط المستقيم الّذي لا اعوجاج فيه. (٩: ٢٣٥)

الطُّوسيّ: ثمّ قال لنبيّه محمّد ﷺ ﴿وَاِنَّكَ﴾ يا محمّد ﴿لَتَدْعُوهُمْ﴾ أي هؤلاء الكفّار ﴿اِلٰى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ من التّوحيد، وإخلاص العبادة، والعمل بالشّريعة. (٧: ٣٨٤)

الزَّمَخْشَريّ: قد ألزمهم الحُجّة في هذه الآيات، وقطع معاذيرهم وعللهم بأنّ الّذي أرسل إليهم رجل معروف أمره وحاله، مخبور سرّه وعلنه، خليق بأن يُجتبى مثله للرّسالة من بين ظهرانيهم، وأنّه لم يعرض له حتّى يدّعي بمثل هذه الدّعوى العظيمة بباطل، ولم يجعل ذلك سُلّمًا إلى النّيل من دنياهم واستعطاء أموالهم، ولم يدعهم إلّا إلى دين الإسلام الّذي هو الصّراط المستقيم. (٣: ٣٨)

راجع ص ر ط: «صراطٍ مُسْتَقيمٍ»

٤ ـ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِيْنَ مَا تَدْعُوهُمْ اِلَيْهِ... الشّورى: ١٣

قَتادة: أنكرها المشركون وكبر عليهم شهادة أن لا إله إلّا الله، فصادمها إبليس وجنوده، فأبى الله تبارك وتعالى إلّا أن يُمضيها وينصرها ويفلجها ويظهرها على من ناواها. (الطّبَريّ ١١: ١٣٥)

الطَّبَريّ: أي كبر على المشركين بالله من قومك يا محمّد ما تدعوهم إليه من إخلاص العبادة لله، وإفراده بالألوهيّة، والبراءة ممّا سواه من الآلهة والأنداد. (١١: ١٣٥)

الثَّعلبيّ: من التّوحيد ورفض الأوثان. (٨: ٣٠٦)

مثله البغويّ (٤: ١٤١)، والقُرطُبيّ (١٦: ١١).

الماوَرْديّ: [نقل قول قتادة ثمّ قال:]

ويحتمل أن يكون من الاعتراف بنبوّته، لأنّه عليهم أشدّ لو هم منه أنفر. (٥: ١٩٧)

الطُّوسيّ: معناه كبر عليهم واستعظموا كونك داعيًا إلى الله، ودعاؤك يا محمّد ـ وأنت مثلهم بشر ومن جنسهم ـ أنّك نبيّ، وليس لهم ذلك. (٩: ١٥٠)

المَيْبُديّ: من التّوحيد وحشر البعث، وقيل ما خُصّصت به من النّبوّة والرّسالة. (٩: ١٠)

الزّمخشريّ: من إقامة دين الله والتّوحيد
(٣: ٤٦٤)

الطّبرسيّ: من توحيد الله، والإخلاص له، ورفض الأوثان، وترك دين الآباء، لأنّهم قالوا: ﴿أَجَعَلَ الْآلِهَةَ اِلٰهًا وَاحِدًا﴾ ص: ٥.
(٥: ٢٤)

نحوه أبو السّعود (٦: ١٢)، والبُرُوسَويّ (٨: ٢٩٧).

الفخر الرّازيّ: من إقامة دين الله تعالى على سبيل الاتّفاق والإجماع، بدليل أنّ الكفّار قالوا: ﴿أَجَعَلَ الْآلِهَةَ اِلٰهًا وَاحِدًا اِنَّ هٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ ص: ٥.
(٢٧: ١٥٦)

أبو حيّان: من توحيد الله، وترك عبادة الأصنام، وإقامة الدّين.
(٧: ٥١٦)

الشّربينيّ: أيّها النّبيّ الفاتح الخاتم من الاجتماع أبدًا على ما اجتمعوا عليه وقت الاضطرار من وحدانيّة الواحد القهّار. فلأجل كبره عليهم هم يسعون في تفرّقكم، فإن تفرّقتم كنتم تابعتم العدوّ الحسود، وخالفتم الوليّ الودود.
(٣: ٥٣٢)

الآلوسيّ: على سبيل الاستمرار التّجدّديّ من التّوحيد ورفض عبادة الأصنام، ويشعر بإرادته التّعبير بالمشركين، وهو أصل الأصول وأعظم ما شقّ عليهم كما تنبئ بذلك الآيات، أو ما تدعوهم إليه من إقامة الدّين وعدم التّفرّق فيه.
(٢٥: ٢٢)

المراغيّ: أي شقّ على المشركين دعوتهم إلى التّوحيد، وترك عبادة الأصنام والأوثان، وتقريعهم على ذلك، لأنّهم توارثوا ذلك كابرًا عن كابر، وتلقّوه عن الآباء والأجداد، كما حكى سبحانه عنهم بقوله ﴿اِنَّا وَجَدْنَا اٰبَاءَنَا عَلٰى اُمَّةٍ وَاِنَّا عَلٰى اٰثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾ الزّخرف: ٢٣.
(٢٥: ٢٥)

ابن عاشور: عبّر عن دعوة الإسلام بـ(ما) الموصولة اعتبارًا بتنكّر المشركين هذه الدّعوة واستغرابهم إيّاها، وعدّهم إيّاها من الضّلال العريب. وقد كبر عليهم ذلك من ثلاث جهات.

جهة الدّاعي لأنّه بشر مثلهم، قالوا: ﴿اَبَعَثَ اللّٰهُ بَشَرًا رَسُولًا﴾ الإسراء: ٩٤، ولأنّه لم يكن قبل الدّعوة من عظماء القريتين ﴿لَوْلَا نُزِّلَ هٰذَا الْقُرْاٰنُ عَلٰى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾ الزّخرف: ٣١.

وجهة ما به الدّعوة، فإنّهم حسبوا أنّ الله لا يخاطب الرّسل إلّا بكتاب ينزل إليه دفعة من السّماء، فقد قالوا: ﴿وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتّٰى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرَؤُهُ﴾ الإسراء: ٩٣، ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا اُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلٰئِكَةُ اَوْ نَرٰى رَبَّنَا﴾ الفرقان: ٢١، ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللّٰهُ﴾ البقرة: ١١٨، والقائلون هم المشركون.

ومن جهة ما تضمّنته الدّعوة ممّا لم يساعد أهواءهم عليه، فقالوا: ﴿اَجَعَلَ الْآلِهَةَ اِلٰهًا وَاحِدًا﴾ ﴿هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلٰى رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ اِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ اِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ سبأ: ٧، وجيء بالفعل المضارع في ﴿تَدْعُوهُمْ﴾ للدّلالة على تجدّد الدّعوة واستمرارها.
(٢٥: ١٢٢)

الطّباطبائيّ: المراد بقوله: ﴿مَا تَدْعُوهُمْ اِلَيْهِ﴾ دين التّوحيد الّذي كان يدعو إليه النّبيّ ﷺ لا أصل التّوحيد فحسب، على ما تشهد به الآية التّالية.

والمراد بكبره على المشركين: تحرّجهم من قبوله (١٨: ٣٠)

فضل الله: من الإيمان بتوحيد الله ورسوله ورسالته، وما تشتمل عليه من التزامات أخلاقيّة في أنفسهم وأموالهم وعلاقاتهم. ولكن ما قيمة هذا الموقف المتشنّج المعقّد من الأنبياء، فلن يستطيع المشركون - مهما بلغوا من القوّة - أن يُوقفوا خطّ الرّسالات. فإذا كان هؤلاء قد كفروا بها، فإنّ هناك كثيرًا ممّن يفتحوا على الله وعلى رسله، كما أنّ الأمة لاستغرابهم لأن يكون النّبيّ منهم، في الوقت الّذي لم يكن في الموقع الكبير الّذي يتناسب مع مركزهم، لأنّ الله هو الّذي يصطفي رسله ويجتبي أنبياءه، عبر مقاييس تختلف عن مقاييسهم. فإذا كانوا يعتبرون المال والقوّة والمركز الاجتماعيّ ونحوها من الأسس الّتي يرتكز عليها الموقع النّبويّ، إذا أمكن للبشر أن يكونوا أنبياء، فإنّ الله يعتبر العقل والرّوحيّة والخلق العظيم والكفاءة الرّساليّة في إبلاغ الدّعوة والثّبات في مواقع الاهتزاز ونحو ذلك، ممّا يؤهّل الإنسان لاحتلال موقع متقدّم ينفتح فيه، هي المقياس الّذي يرفع من مقام الإنسان لديه ويُعلي من درجته (٢٠: ١٥٦)

مكارم الشّيرازيّ: وبعد ذلك تقول: ﴿كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ﴾

فقد تطبّع هؤلاء على الشّرك وعبادة الأصنام بسبب الجهل والتّعصّب لسنين طويلة، وعشعش ذلك في أعماقهم؛ بحيث أصبحت الدّعوة إلى التّوحيد تحجبهم وتوحشهم. إضافة لذلك، فإنّ مصالح زعماء المشركين غير المشروعة محفوظة في الشّرك، في حين أنّ التّوحيد هو أساس ثورة المستضعفين، ويقف حائلًا دون أهواء الطّغاة ومظالمهم. (١٥: ٤٤٨)

تدْعُون

١ - ٢ - ﴿أَغَيْرَ اللهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ﴾ الأنعام: ٤٠، ٤١

الطّبريّ: وتأويل الكلام: قل، يا محمّد، لهؤلاء العادلين بالله الأوثان والأصنام: أخبروني، إن جاءكم، أيّها القوم، عذاب الله كالّذي جاء من قبلكم من الأمم الّذين هلك بعضهم بالرّجفة وبعضهم بالصّاعقة، أو جاءتكم السّاعة الّتي تنشرون فيها من قبوركم، وتُبعثون لموقف القيامة، أغير الله هناك تدعون لكشف ما نزل بكم من البلاء، أو إلى غيره من آلهتكم تفزعون لينجيكم ممّا نزل بكم من عظيم البلاء؟.

يقول تعالى ذكره، مكذّبًا لهؤلاء العادلين به الأوثان: ما أنتم، أيّها المشركون بالله الآلهة والأنداد، إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم السّاعة، بمستجيرين بشيء غير الله في حال شدّة الهول النّازل بكم من آلهة ووثن وصنم، بل تدعون هناك ربّكم الّذي خلقكم، وبه تستغيثون، وإليه تفزعون، دون كلّ شيء غيره ﴿فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ﴾ يقول: فيفرّج عنكم عند استغاثتكم به وتضرّعكم إليه، عظيم البلاء النّازل بكم إن شاء أن يفرّج ذلك عنكم، لأنّه القادر على كلّ

شيء، و مالك كلّ شيء، دون ما تدعونه إلهاً من الأوثان والأصنام (٥: ١٩٠)

نحوه الفخر الرّازيّ (١٢: ٢٢٣).

الثّعلبيّ: ﴿تَدْعُونَ﴾ في صرف العذاب، ثمّ قال ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ﴾ تخلصون. (٤: ١٤٧)

الطُّوسيّ: و قوله ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ﴾ معنى (بل) استدراك و إيجاب بعد نفي، تقول: ما جاء في زيد بل عمرو. و أعلمهم الله تعالى إنّهم لا يدعون في حال شدائد إلّا إيّاه، لأنّه إذا لحقتهم الشّدائد و الأهوال في البحار و البراري القفار، لتجؤوا إليه و تضرّعوا لديه، كما قال ﴿وَ جَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللهَ مُخْلِصِينَ﴾ يونس: ٢٢، و في ذلك أعظم الحجج عليهم لأنّهم عبدوا الأصنام.

و قوله ﴿فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ﴾ إن شاء معناه يكشف الضّرّ الّذي من أجله دعوتم، و هو مجاز، كقوله ﴿وَ اسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ يوسف: ٨٢، و معناه و اسأل أهل القرية. (٤: ١٤٤)

القُشَيْريّ: ثمّ قال ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ﴾ أي إنّكم إن تذلّلتم بنفوسكم، أو فكّرتم طويلاً بقلوبكم لن تجدوا من دونه أحداً، و لا عن حكمه ملتحداً، فتعودون إليه في استكشاف الضّرّ، و استلطاف الخير و البرّ. [ثمّ استشهد بشعر]

فإذا جرّبت الكلّ، و ذقت الحلو و المرّ، أفضى بك الضّرّ إلى بابه، فإذا رجعت بنعت الانكسار، و شهود الذّلّ و الاضطرار، فإنّه يفعل ما يريد، إن شاء أتاح اليسر و أزال العسر، و إن شاء ضاعف الضّرّ و عوّض الأجر، و إن شاء ترك الحال على ما قبل السّؤال و الابتهال. (٢: ١٦٦)

الزّمخشريّ: ﴿أَغَيْرَ اللهِ تَدْعُونَ﴾ بمعنى أتخصّون آلهتكم بالدّعوة فيما هو عادتكم إذا أصابكم ضرّ، أم تدعون الله دونها؟ ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ﴾ بل تخصّونه بالدّعاء دون الآلهة. ﴿فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ﴾ أي ما تدعونه إلى كشفه. (٢: ١٨)

نحوه الشّربينيّ (١: ٤١٩).

ابن عطيّة: أتدعون أصنامكم و تلجؤون إليها في كشف ذلك، إن كنتم صادقين في قولكم: إنّها آلهة، بل تدعون الله الخالق الرّزّاق فيكشف ما خفتموه إن شاء. [إلى أن قال:]

﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ...﴾ المعنى بل لا ملجأ لكم إلّا الله و أصنامكم مطّرحة منسيّة، و (ما) بمعنى الّذي تدعون إليه من أجله، و يصحّ أن تكون (ما) ظرفيّة و يصحّ أن تكون مصدريّة على حذف في الكلام. قال الزّجّاج: هو مثل ﴿وَ اسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ يوسف: ٨٢. (٢: ٢٩٠)

الطَّبْرِسيّ: ﴿أَغَيْرَ اللهِ تَدْعُونَ﴾ أي أتدعون فيها يكشف ذلك عنكم هذه الأوثان الّتي تعلمون أنّها لا تقدر أن تنفع أنفسها و لا غيرها، أو تدعون الله الّذي هو خالقكم و مالككم لكشف ذلك عنكم. [ثمّ أدام نحو الطُّوسيّ] (٢: ٣٠٠)

القُرطُبيّ: ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ﴾ (بل) إضراب عن الأوّل و إيجاب للثّاني. ﴿إِيَّاهُ﴾ نصب بـ﴿تَدْعُونَ﴾،

﴿فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ﴾، أي يكشف الضرّ الّذي تدعون إلى كشفه إن شاء كشفه (٦: ٤٢٣)

أبو حَيّان: [نقل كلام ابن عطيّة وقال:]

ولا يضطرّ إلى هذا التأويل الّذي ذكره بل إذا حلّ بالإنسان العذاب واستمرّ عليه لا يدعو إلّا الله. (٤: ١٢٤)

أبو السُّعود: ﴿أَغَيْرَ اللهِ تَدْعُونَ﴾ هذا مناط الاستخبار ومحطّ التبكيت. وقوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ متعلّق بـ ﴿أَرَأَيْتَكُمْ﴾ مؤكّد للتبكيت كاشف عن كذبهم، وجواب الشرط محذوف ثقةً بدلالة المذكور عليه، أي إن كنتم صادقين في أنّ أصنامكم آلهة كما أنّها دعواكم المعروفة، أو إن كنتم قومًا صادقين فأخبروني أغير الله تدعون إن أتاكم عذاب الله... فإنّ صدقهم بأيّ معنى كان من موجبات إخبارهم بدعائهم غيره سبحانه.

وأمّا جعل الجواب ما يدلّ عليه قوله تعالى ﴿أَغَيْرَ اللهِ تَدْعُونَ﴾، أعني فادعوه، على أنّ الضمير لغير الله فمخلّ بجزالة النّظم الكريم، كيف لا والمطلوب منهم إنّما هو الإخبار بدعائهم غيره تعالى عند إتيان ما يأتي، لا نفس دعائهم إيّاه. وقوله تعالى: ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ﴾ عطف على جملة منفيّة ينبئ عنها الجملة الّتي تعلّق بها الاستخبار إنباء جليًّا، كأنّه قيل: لا غيره تعالى تدعون بل إيّاه تدعون، وقوله تعالى ﴿فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ﴾ أي إلى كشفه، عطف على ﴿تَدْعُونَ﴾ أي فيكشفه إثر دعائكم.

وقوله تعالى ﴿إِنْ شَاءَ﴾ أي إن شاء كشفه، بيان أنّ قبول دعائهم غير مطّرد بل هو تابع لمشيئته المبنيّة على حِكَم خفيّة، قد استأثر الله تعالى بعلمها، فقد يقبله كما في بعض دعواتهم المتعلّقة بكشف العذاب الدنيويّ، وقد لا يقبله كما في بعض آخر منها، وفي جميع ما يتعلّق بكشف العذاب الأخرويّ الّذي من جملته الساعة. (٢: ٣٨١)

نحوه البُرُوسَويّ (٣: ٢٩)، والآلوسيّ (٧: ١٤٩)

المَراغيّ: [نحو الطّبريّ وأضاف:]

وما منشأ ذلك التقديس إلّا اعتقاد القدرة على النفع والضرّ من غير طريق الأسباب المعروفة، لكنّهم بعد الشدائد وتراكم الأهوال والكروب، ينسونهم ويدعون الله وحده.

ولهذا الحبّ والتعظيم ثلاث درجات:

١ ـ أعلاها وأشدّها في الجهل أن يعتقد المرء في شيء من المخلوقات أنّه إله ينفع ويضرّ بذاته، فيتوجّه إليه ويدعوه ويتضرّع إليه.

٢ ـ المرتبة الوسطى أن يعتقد أنّ الإله قد حلّ في بعض المخلوقات واتّحد بها، كما تحلّ الرّوح في البدن وتدبّره، فيكونان شيئًا واحدًا.

٣ ـ أضعف درجاته أن يعتقد أنّ الله تعالى هو الخالق لكلّ شيء، القادر على كلّ شيء، المتصرّف في كلّ شيء، ولكن له وسطاء بينه وبين عباده، يقرّبونهم إليه زُلفى ويشفعون لهم عنده، فهو لأجلهم يُعطي ويمنع ويضرّ وينفع، وهذه هي الدّرجة الّتي كان عليها مشركو قريش، فقد حكى الله عنهم: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى﴾ (الزمر: ٣)، ﴿هٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا

عِنْدَ اللَّهِ﴾ يونس: ١٨.

و التّوحيد الخالص هو الإيمان بأنّ الله يفعل ما يشاء و يختار، و أنّ جميع الخلق مسخّرون لإرادته و تدبيره، خاضعون لسنّته و تقديره، لايملك أحد منهم لنفسه و لا لغيره شيئًا إلّا في دائرة الأسباب الّتي شرعها لعباده، و أنّ الوساطة بينه و بين عباده محصورة في تبليغ الرّسول رسالته إليهم دون تصرّفه فيهم، و أنّ شفاعة الآخرة لله وحده يأذن بها إن شاء لمن شاء ممّن ارتضى. يُرشد إلى ذلك قوله تعالى لخاتم رُسله ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾، و قوله ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ الأعراف: ١٨٨، و قوله ﴿قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا * إِلَّا بَلَاغًا مِنَ اللَّهِ وَرِسَالَاتِهِ﴾ الجنّ: ٢٢، ٢٣

و قد بيّن سبحانه أنّ تلك الوساطة الشّركيّة تُنسى عند اشتداد الكروب و الأهوال، فقال: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ العنكبوت: ٦٥، و قال: ﴿وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ﴾ لقمان: ٣٢. (٧: ١٢١)

ابن عاشور: و مفعول ﴿تَدْعُونَ﴾ محذوف و هو ضمير اسم الجلالة، أي ما تدعونه. و الضّمير المجرور بـ(إلى) عائد على (ما) من قوله ﴿مَا تَدْعُونَ﴾، أي يكشف الّذي تدعونه إلى كشفه. و إنّما قيّد كشف الضُّرّ عنهم بالمشيئة، لأنّه إطماع لا وعد.

و عُدّي فعل ﴿تَدْعُونَ﴾ بحرف (إلى) لأنّ أصل الدّعاء نداء، فكأنّ المدعوّ مطلوب بالحضور إلى مكان اليأس [إلى أن قال:]

و في قوله ﴿فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ﴾ دليل على أنّ الله تعالى قد يستجيب دعوة الكافر في الدّنيا بعض الأحيان نعم الله على الكفّار، و الخلاف في ذلك بين الأشعريّ و الماتريديّ آئل إلى الاختلاف اللّفظيّ. (٦: ٩٦)

الطَّباطَبائيّ: و في الآية تحديد احتجاج على المشركين، و إقامة حجّة على بطلان شركهم من وجه، و هو أنّها تفرض عذابًا آتيًا من جانب الله أو إتيان السّاعة إليهم، ثمّ تفرض أنّهم يدعون في ذلك من يكشف العذاب عنهم، على ما هو المغروز في فطرة الإنسان أنّه يتوجّه بالمسألة إذا ألمّت به الشّدّة نحو من يقدر أن يكشفها عنه.

ثمّ تسألهم أنّه من الّذي تدعونه و تتوجّهون إليه بالمسألة إن كنتم صادقين؟ أغير الله تدعون من أصنامكم و أربابكم الّتي تقيمونها من عند أنفسكم آلهة أم إيّاه تدعون؟ و هيهات أن تدعوا غيره و أنتم تشاهدون حينئذ أنّها محكومة بالأحكام الكونيّة مثلكم، لا ينفعكم دعاؤها شيئًا.

بل تنسون هؤلاء الشّركاء المسمّين آلهة، لأنّ الإنسان إذا أحاطت به البليّة و هزّهزته المزاهر ينسى كلّ شيء دون نفسه، إلّا أنّ في نفسه رجاء أن ترتفع عنه البليّة، و الرّافع الّذي يرجو رفعها منه هو ربّه، فتنسون شركاءكم و تدعون من يرفعها من دونهم

و هو الله عزّ اسمه، فيكشف الله سبحانه ما تدعون كشفه إن شاء أن يكشفه. وليس هو تعالى محكوماً على الاستجابة و لا مضطرًّا إلى الكشف إذا دُعي بل هو القادر على كلّ شيء في كلّ حال.

فإذا كان الله سبحانه هو الرّبّ القدير الّذي لا ينساه الإنسان وإن نسي كلّ شيء، لا محه، و يضطرّ إلى التّوجّه إليه يبعث من نفسه عند الشّدائد القاصمة المحيطة دون غيره من الشّركاء المصطفين له، فهو سبحانه هو ربّ النّاس دونها.

فمعنى الآية: ﴿قُلْ﴾ يا محمّد ﴿أَرَأَيْتَكُمْ﴾ أخبروني ﴿إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ﴾ فرض إتيان عذاب من الله و لا ينكرونه، و فرض إتيان السّاعة ولم يعبأ بإنكارهم لظهوره ﴿أَغَيْرَ اللّهِ تَدْعُونَ﴾ بكشفه وقد حكى الله في كلامه عنهم سؤال كشف العذاب في الدّنيا و يوم القيامة جميعًا لما أنّ ذلك من فطريّات الإنسان ﴿إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ و حسنتم بالتّصنع ﴿بَلْ إِيَّاهُ﴾ الله سبحانه دون غيره من أصنامكم ﴿تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ﴾ من العذاب ﴿إِنْ شَاءَ﴾ أن يكشفه كما كشف لقوم يونس، و ليس بمُجبَر و لا مضطرًّا إلى القبول بغير مشيّته. ﴿وَتَنسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ﴾ من الأصنام و الأوثان على ما في غريزة الإنسان أن يشتغل عند إحاطة البليّة به عن كلّ شيء بنفسه، و لا يهمّ إلّا بنفسه لضيق المجال به أن يتلهّى بما لا ينفعه، فاشتغاله و الحال هذه بدعاء الله سبحانه و نسيانه الأصنام، أصرح حجّة أنّه تعالى لا إله غيره، و لا معبود سواه.

و مما تقدّم من تقرير معنى الآية تبيّن أوّلًا أنّ إتيان العذاب أو السّاعة، و كذا الدّعاء لكشفه مفروضان في حجّة الآية. والمطلوب بيان أنّ المدعوّ حينئذ هو الله عزّ اسمه دون الأصنام. وأمّا أصل الدّعاء عند الشّدائد و المصائب، وأنّ للإنسان توجّهًا جبليًّا عند ما تظلّ عليه البليّة و ينقطع عنه كلّ سبب إلى من يكشفها عنه، فهو حجّة أخرى غير هذه الحجّة، و المطلوب بهذه الحجّة وهي الّتي في هذه الآية التوحيد و بتلك الحجّة إثبات الصّانع من غير نظر إلى توحيده، وإن تلازم المطلوبان.

و ثانيًا: أنّ تقييد قوله: ﴿فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ﴾ بقوله: ﴿إِنْ شَاءَ﴾ لبيان إطلاق القدرة، فلله سبحانه أن يكشف كلّ مصيبة حتّى السّاعة الّتي لا ريب فيها، وإنّ قضاءه الحتم لأمر من الأمور وإن كان يحتمه و يوجبه، لكنّه لا يسلب عنه القدرة على الترك، فمع القدرة المطلقة على ما قضى به، و ما لم يقض به، و مثل السّاعة في ذلك كلّ عذاب غير مردود و أمر محتوم، إن يشأ يأت به وإن لم يشأ لم يأت به، وإن كان يشاء دائمًا ما قضى به قضاء حتمًا، و وعده وعدًا جزمًا، والله لا يخلف الميعاد، فافهم ذلك.

و له سبحانه أن لا يجيب دعوة أيّ داع دعاه، و إن عرّف نفسه بأنّه مجيب، فقال: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ البقرة: ١٨٦. و وعد الاستجابة لداعيه وعدًا بتًّا، فقال: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ المؤمن: ٦٠. فمن وعد

الاستجابة لا بسلب عنه القدرة على عدم الاستجابة وإن كان يستجيب دائمًا كلّ من دعاه بحقيقة الدّعاء، وتجري على ذلك سُنّته صراطًا مستقيمًا لا تخلّف فيه (٧: ٨٥).

عبدالكريم الخطيب: وقوله: ﴿أَغَيْرَ اللّهِ تَدْعُونَ﴾ هو استفهام تقريريّ، يراد به أخذ اعتراف هؤلاء المشركين بالله.

وجوابهم في تلك الحال الّتي يسألون فيها ـ وهم في أمن عافية، لا يذكرون معها تلك الحال الّتي يكونون فيها تحت قهر البلاء والشّدّة، أو في مواجهة أهوال القيامة ـ جوابهم في تلك الحال، لا يكون إلّا جحودًا لله، وكفرًا به، واستغناء عنه.

وقوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ إشارة إلى هذا الجواب الّذي سيعطونه في تلك الحال، وأنّه غير الجواب الّذي يُعطونه لو كانوا في مواجهة المحنة والبلاء، ولهذا جاء قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ كاشفًا عن حالهم تلك، وأنّهم لو صدقوا أنفسهم، وتدبّروا الموقف وتصوّروه على حقيقته، لكان جوابهم: لن ندعو غير الله، ولن نشرك به أحدًا، ولكنّهم لم يفعلوا ولن يفعلوا، ولهذا ضرب الله على الجواب المنتظر منهم، وتولّى سبحانه الجواب عنهم، وألزمهم به إلزام من يؤمنون بالله، ويقدرونه حقّ قدره، فقال تعالى: ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ﴾ أي إنّكم مع ما تقولون الآن من كذب وشرك، وأنتم في سعة من أمركم، ستقولون هذا القول الحقّ، وأنتم في يد البلاء، وتحته (٤: ١٧٧).

٣ ـ ﴿قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّهِ...﴾ الأنعام: ٥٦

الطُّوسيّ: إنّ الله قد نهاني أن أعبد هذه الأوثان الّتي تعبدونها من دون الله وتدعونها آلهة، وأنّها تقرّبكم إلى الله زُلفى (٤: ١٦٣).

ابن عطيّة: و﴿تَدْعُونَ﴾ معناه تعبدون، ويحتمل أن يريد: تدعون في أموركم، وذلك من معنى العبادة واعتقادها آلهة (٢: ٢٩٨).

الطَّبْرسيّ: ﴿تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّهِ﴾ يعني الأصنام الّتي تعبدونها، وتدعونها آلهة (٢: ٣٠٩).

القُرطُبيّ: قيل: ﴿تَدْعُونَ﴾ بمعنى تعبدون. وقيل: تدعونهم في مهمّات أموركم على جهة العبادة، أراد بذلك الأصنام (٦: ٤٣٧).

أبو حَيّان: ﴿الَّذِينَ تَدْعُونَ﴾ هم الأصنام، عبّر عنها بـ﴿الَّذِينَ﴾ على زعم الكفّار حين أنزلوها منزلة من يعقل. و﴿تَدْعُونَ﴾ قال ابن عبّاس: معناه تعبدون. وقيل: تسمّونهم آلهة، من دعوت ولدي زيدًا: سمّيته. وقيل: تدعون في أموركم وحوائجكم. وفي قوله: ﴿تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّهِ﴾ استجهال لهم ووصف بالاقتحام فيما كانوا فيه على غير بصيرة (٤: ١٤٢).

الشِّربينيّ: ﴿تَدْعُونَ﴾ أي تعبدون ﴿مِنْ دُونِ اللّهِ﴾ وهي الأصنام الّتي يعبدونها، أو ما تدعونها آلهة، أي تسمّونها، لأنّ الجمادات أخسّ من أن تُدعى (١: ٤٢٤).

البُرُوسَويّ: ﴿أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ﴾ أي عن عبادة ما تعبدونه (٣: ٤٠).

ابن عاشور: و معنى ﴿تَدْعُونَ﴾ تعبدون و تلجؤون إليهم في المهمّات، أي تدعونهم. و ﴿مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ حال من المفعول المحذوف لعامله ﴿تَدْعُونَ﴾. و هو حكاية لما غلب على المشركين من الاشتغال بعبادة الأصنام و دعائهم عن عبادة الله و دعائه، حتّى كأنّهم عبدوهم دون الله، و إن كانوا، إنّما أشركوهم بالعبادة مع الله، و لو في بعض الأوقات.

و فيه نداء عليهم باضطراب عقيدتهم، إذ أشركوا مع الله في العبادة من لا يستحقّونها، مع أنّهم قائلون بأنّ الله هو مالك الأصنام و جاعلها شفعاء، لكن ذلك كالعدم، لأنّ كلّ عبادة توجّهوا بها إلى الأصنام قد اعتدوا بها على حقّ الله في أن يصرفوها إليه (٦: ١٢٨)

٤ ـ قَالُوا أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ الأعراف ٣٧

الطّبريّ: يقول: قالت الرّسل: أين الّذين كنتم تدعونهم أولياء من دون الله و تعبدونهم، لا يدفعون عنكم ما قد جاءكم من أمر الله الّذي هو خالقكم و خالقهم، و ما قد نزل بساحتكم من عظيم البلاء؟ و هلّا يُغيثونكم من كرب ما أنتم فيه فينقذونكم منه؟ (٥: ٤٨١)

الثّعلبيّ: تعبدون من دون الله. (٤: ٢٣٢)

نحوه القرطبيّ. (٧: ٢٠٤)

الطّوسيّ: حكاية سؤال الملائكة لهم و توبيخهم أنّ الّذين كانوا يدعونهم من دون الله من الأوثان و الأصنام لم ينفعوهم في هذه الحال، بل ضرّوهم (٤: ٤٢٦)

ابن عطيّة: و ﴿تَدْعُونَ﴾ معناه: تعبدون و تؤمّلون. (٢: ٣٩٨)

الفخر الرّازيّ: معناه: أين الشّركاء الّذين كنتم تدعونهم و تعبدونهم من دون الله؟ و لفظة (ما) وقعت موصولة بـ(أين) في خطّ المصحف.

قال صاحب «الكشّاف»: و كان حقّها أن تُفصل، لأنّها موصولة، بمعنى أين الآلهة الّذين تدعون. (١٤: ٧٢)

أبو حيّان: التّقدير: أين الآلهة الّتي كنتم تعبدون؟ و قيل: معنى ﴿تَدْعُونَ﴾ أي تستغيثونهم لقضاء حوائجكم. (٤: ٢٩٥)

أبو السّعود: أي أين الآلهة الّتي كنتم تعبدونها في الدّنيا. و (ما) وقعت موصولة بـ(أين) في خطّ المصحف، و حقّها الفصل، لأنّها موصولة. (٢: ٤٩٢)

نحوه البُرُوسويّ. (٣: ١٥٩)

الآلوسيّ: أي أين الآلهة الّتي كنتم تعبدونها في الدّنيا، و تستعينون بها في المهمّات. (٨: ١١٥)

ابن عاشور: يعني أين آلهتكم الّتي كنتم تزعمون أنّهم ينفعونكم عند الشّدائد، و يردّون عنكم العذاب فإنّهم لم يحضُروكم، و ذلك حين يشهدون العذاب عند قبض أرواحهم. (٨: ٩٠)

الطّباطبائيّ: من الشّركاء الّذين كنتم تدعون أنّهم شركاء الله فيكم و شفعاؤكم عنده؟. (٨: ١١٢)

فضل الله: من شركاء ممّا تصنعون من أصنام، أو

مخصوصون هم من بشر (١٠/١١٩)

٥ـ إنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ

الأعراف ١٩٤

الطَّبَريّ: يقول جلّ ثناؤه لهؤلاء المشركين من عبدة الأوثان، مُوبّخهم على عبادتهم ما لايضرّهم ولاينفعهم من الأصنام: ﴿إنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ﴾ أيّها المشركون، آلهة ﴿مِنْ دُونِ اللهِ﴾ وتعبدونها، شركًا منكم وكفرًا بالله. (٦/١٤٩)

الطُّوسيّ: ومعنى ﴿مِنْ دُونِ اللهِ﴾ غير الله، كأنّه قال: كلّ مدّع إلهًا غير الله ﴿عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ و«من» لابتداء الغاية، في أنّ الدّعاء دون دعاء الله إلى حيث انتهى إنّما هو لعباد الله. (٥/٦٨)

الزَّمَخْشَريّ: أي تعبدونهم وتسمّونهم آلهة من دون الله. (٢/١٣٨)

القُرطُبيّ: ﴿تَدْعُونَ﴾ تعبدون. وقيل: تدعونها آلهة. (٧/٣٤٢)

أبوحَيّان: هذه الجملة على سبيل التوكيد لما قبلها، في انتفاء كون هذه الأصنام قادرة على شيء من نفع أو ضرّ، أي الّذين تدعونهم وتسمّونهم آلهة من دون الله الّذي أوجدها وأوجدكم هم عباد. وسُمّي الأصنام عبادًا وإن كانت جمادات، لأنّهم كانوا يعتقدون فيها أنّها تضرّ وتنفع، فاقتضى ذلك أن تكون عاقلة. (٤/٤٤٢)

أبوالسُّعود: تقرير لما قبله من عدم اتّباعهم لهم، أي إنّ الّذين تعبدونهم من دونه تعالى من الأصنام وتسمّونهم آلهة. (٣/٦٨)

نحوه البُرُوسَويّ. (٣/٢٩٥)

الآلوسيّ: تقرير لما قبله من عدم اتّباعهم لهم، و«تدعون» إمّا بمعنى العبادة تسمية لها بجزئها، أو بمعنى التّسمية كدعوته زيدًا، ومفعولاه محذوفان، أي إنّ الّذين تعبدونهم. (٩/١٤٣)

ابن عاشور: والمراد بـ﴿الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ﴾: الأصنام، فتعريفها بالموصول لتنبيه المخاطبين على خطإ رأيهم في دعائهم إيّاها من دون الله، في حين هي ليست أهلًا لذلك. [ثمّ استشهد بشعر]

ويجيء على الوجه الثّاني في الخطاب السّابق أن تكون هذه الجملة بيانًا وتعليلًا لجملة ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَتَّبِعُوكُمْ﴾ الأعراف: ١٩٣، أي لأنّهم عباد، أي مخلوقون. (٨/٣٩٣)

الطَّباطَبائيّ: قوله تعالى: ﴿إنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ...﴾ إلى قوله: ﴿يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ احتجاج على مضمون الآيات الثّلاث السّابقة، والمعنى إنّما قلنا: إنّهم مخلوقون لايقدرون على شيء، لأنّهم عباد أمثالكم، فكما أنّكم مخلوقون مدبَّرون، كذلك هم.

والحجّة عليه أنّهم لايستجيبون لكم إن دعوتموهم، فادعوهم إن كنتم صادقين في دعواكم أنّ لهم علمًا وقدرة، وبما نسب إليهم دعوى كونهم ذوي علم وقدرة، بل في دعوتهم من الدّلالة على ذلك. وكيف يستجيبون لكم ـ وليست ما عملتم لهم من الأرجل والأيدي ماشية وباطشة، ولاما صوّرتم لهم من الأعين والآذان مبصرة وسامعة ـ لأنّهم جمادات؟ (٨/٣٧٧)

عبدالكريم الخطيب: فهؤلاء الّذين يعبدهم المشركون من دون الله جمادًا كانوا أم شياطين أم ملائكة، هم خلق مثلهم، مخلوقون لله، لايملكون لأنفسهم نفعًا ولاضرًّا، فكيف يكون منهم لغيرهم نفع أو ضرّ؟

وها هو ذا الواقع يكشف عن هذه الحقيقة ويقرّرها، فليدعُ المشركون آلهتهم الّتي يعبدونها من دون الله، ثمّ لينظروا ماذا يبلغ هذا الدّعاء منهم؟

هل يسمعون؟ وإذا سمعوا، هل يعقلون؟ وإذا عقلوا، هل يقدرون على تحقيق المطلوب منهم؟ وكيف وهم لا يستطيعون لأنفسهم جلب خير، أو دفع ضرّ؟

(٥، ٥٤٠)

٦ ـ ﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَكُمْ وَلَا أَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ﴾ الأعراف ١٩٧

الطّبريّ: وهذا أيضًا أمر من الله جلّ ثناؤه لنبيّه أن يقوله للمشركين، يقول له تعالى ذكره: قل لهم إنّ الله نصيري وظهيري، والّذين تدعون أنتم، أيّها المشركون، من دون الله من الآلهة لايستطيعون نصركم، ولاهم مع عجزهم عن نصرتكم يقدرون على نُصرة أنفسهم، فأيّ هذين أولى بالعبادة وأحقّ بالألوهة؟ أمَن ينصر وليّه ويمنع نفسه ممّن أراده، أم من لايستطيع نصر وليّه ويعجز عن منع نفسه ممّن أراده وبغاه بمكروه؟ (٦: ١٥٠)

الطّوسيّ: وإنّما قال: ﴿تدْعُونَ مِنْ دُونِهِ﴾ وهم يدعونهم معه، لأنّ معنى ﴿مِنْ دُونِهِ﴾ من غيره، ومع دونه منزلة من أفرد غيره بالعبادة في عظم الكفر والشّرك. (٥: ٧٢)

القُرطُبيّ: كرّر ليبيّن أنّ ما يعبدونه لاينفع ولايضرّ. (٧: ٣٤٤)

أبوالسُّعود: أي تعبدونهم ﴿مِنْ دُونِهِ﴾ تعالى، أو تدعونهم للاستعانة بهم على حسبما أمرتكم به (٣: ٦٩)

نحوه الآلوسيّ (٩: ١٤٦)

ابن عاشور: وجملة: ﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ﴾ عطف على جملة ﴿إِنَّ وَلِيِّيَ اللهُ﴾ الأعراف: ١٩٦، وسلوك طريق الموصوليّة في التّعبير عن الأصنام للتّنبيه على خطإ المخاطبين في دعائهم إيّاها من دون الله، مع ظهور عدم استحقاقها للعبادة، بعجزها عن نصر أتباعها وعن نصر أنفسها. (٨: ٣٩٧)

عبدالكريم الخطيب: فهذه هي آلهتكم الّتي تدعون من دون الله، لايستطيعون لكم نصرًا، لأنّهم أعجز من أن ينصروا أنفسهم، فكيف يكون منهم نصر لغيرهم؟

وشتّان بين من يدعو الله، ويطلب نصره وعونه، وبين من يدعو هذه الأحجار وتلك الدّمى. (٥: ٥٤٢)

تَدْعُونَهُ

﴿قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ الأنعام ٦٣

راجع: ح ف ي: «خُفية»

تَدْعُونَنِي

﴿وَيَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ * تَدْعُونَنِي لِأَكْفُرَ بِاللَّهِ وَأُشْرِكَ بِهِ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَأَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْغَفَّارِ * لَا جَرَمَ أَنَّمَا تَدْعُونَنِي إِلَيْهِ لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ﴾

المؤمن ٤١-٤٣

مُجاهِد: ﴿مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ﴾: الإيمان بالله. (الطّبريّ ١١: ٦٣)

﴿لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ فِي الدُّنْيَا﴾: الوثن ليس بشيء. (الطّبريّ ١١: ٦٤)

الضَّحّاك: ﴿لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ﴾ معناه: ليس لهذه الأصنام استجابة دعاء أحد في الدّنيا ولا في الآخرة.

مثله قتادة والسُّدّيّ. (الطّوسيّ ٩: ٨٠)

الحسَن: حكى الله تعالى أنّ مؤمن آل فرعون قال لهم: ﴿وَيَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ﴾ يعني إلى ما فيه خلاصكم من توحيد الله، وإخلاص العبادة له، والإقرار بموسى عليه السلام.

مثله ابن زيد. (الطّوسيّ ٩: ٨٠)

قَتادَة: ﴿لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ﴾ أي لا يسمع ولا يبصر. (الطّبريّ ١١: ٦٤)

ابن زَيْد: ﴿مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ﴾ هذا مؤمن آل فرعون يدعونه إلى دينهم والإقامة معهم. (الطّبريّ ١١: ٦٣)

الطَّبَريّ: يقول تعالى ذكره مخبرًا عن قيل هذا المؤمن لقومه من الكفرة: ﴿مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ﴾ من عذاب الله وعقوبته بالإيمان به، واتّباع رسوله موسى وتصديقه فيما جاءكم به من عند ربّه ﴿وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ﴾، يقول: وتدعونني إلى عمل أهل النّار.

وقوله: ﴿تَدْعُونَنِي لِأَكْفُرَ بِاللَّهِ وَأُشْرِكَ بِهِ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ﴾ يقول: وأشرك بالله في عبادته أوثانًا لست أعلم أنّه يصلح لي عبادتها وإشراكها في عبادة الله، لأنّ الله لم يأذن لي في ذلك بخبر ولا عقل.

وقوله: ﴿وَأَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْغَفَّارِ﴾، يقول: وأنا أدعوكم إلى عبادة العزيز في انتقامه ممّن كفر به، الّذي لا يمنعه من الانتقام من عدوّ له شيء.

القول في تأويل قوله تعالى: ﴿لَا جَرَمَ أَنَّمَا تَدْعُونَنِي إِلَيْهِ لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ﴾ يقول: حقًّا أنّ الّذي تدعونني إليه من الأوثان، ليس له دعاء في الدّنيا ولا في الآخرة، لأنّه جماد لا ينطق ولا يفهم شيئًا. (١١: ٦٣)

الثَّعلَبيّ: ﴿لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ﴾ ينفعه بها.

وقال السُّدّيّ: يعني لا يستجيب لأحد في الدّنيا ولا في الآخرة، فكان معنى الكلام: ليست له استجابة دعوة.

وقال قتادة: ليست له دعوة مستجابة. وقيل: ليس له دعوة في الدّنيا ولا في الآخرة إلّا عبدوها لأنّ الأوثان لم تأمر بعبادتها في الدّنيا، ولم تدّع الرّبوبيّة، وفي الآخرة تتبرّأ من عابديها. (٨: ٢٧٧)

الطُّوسيّ: و﴿تَدْعُونَنِي﴾ أسم ﴿إِلَى النَّارِ﴾

لأنّهم إذا دعوا إلى عبادة غير الله الّتي يستحقّ بها النّار، فكأنّهم دعوا إلى النّار، لأنّ من دعا إلى سبب الشّيء فقد دعا إليه، ومن صرف عن سبب الشّيء فقد صرف عنه، فمن صرف عن معصية الله فقد صرف عن النّار، ومن دعا إليها فقد دعا إلى النّار. والدّعاء: طلب الطّالب الفعل من غيره، فالحقّ يدعو إلى عبادة الله وطاعته وكلّ ما أمر الله به أو نهى عنه، والمبطل يدعو إلى الشّرّ والعصيان، فمنهم من يدري أنّه عصيان ومنهم من لا يدري، ثمّ بيّن ذلك فقال: ﴿تَدْعُونَنِي لِأَكْفُرَ بِاللهِ﴾ وأجحد نعمه ﴿وَأُشْرِكَ بِهِ﴾ في العبادة ﴿مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ﴾ مع حصول العلم ببطلانه، لأنّه لا يصحّ أن يعلم شريك له، وما لا يصحّ أن يعلم باطل، فدلّ على فساد اعتقادهم للشّرك من هذه الجهة. ثمّ قال: ﴿وَأَنَا أَدْعُوكُمْ﴾ معاشر الكفّار إلى عبادة ﴿الْعَزِيزِ﴾

﴿لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ﴾ والمعنى: ليس له دعوة ينتفع بها في أمر الدّنيا ولا في الآخرة، فأطلق ﴿لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ﴾ لأنّه أبلغ وإن توهّم جاهل أنّ له دعوة ينتفع بها، فإنّه لا يعتدّ بذلك لفساده وتناقضه [ثمّ نقل أقوال الضّحّاك وقتادة والسّدّيّ وقال:]

وقيل: معناه: ليس لها دعوة تجاب بالإلهيّة في الدّنيا، ولا في الآخرة (٩: ٨٠)

القُشَيْريّ: ﴿مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ﴾ وهذا كلّه من قول مؤمن آل فرعون، ويقوله على جهة الاحتجاج لقومه، ويلزمهم الحجّة به.

﴿تَدْعُونَنِي لِأَكْفُرَ بِاللهِ﴾ تدعونني لأكفر بالله وأشرك به من غير علم لي بصحّة قولكم، وأنا أدعوكم إلى الله وإلى ما أوضّحه بالبرهان، وأقيم عليه البيان.

﴿لَا جَرَمَ أَنَّمَا تَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾ باطل، فليس لتلك الأصنام حياة ولا علم ولا قدرة، وهي لا تنفع ولا تضرّ، ولقد علمنا بقول الّذين ظهر صدقهم بالمعجزات كذبكم فيما تقولون. (٥: ٣٧٥)

الزّمَخْشَريّ: ﴿وَيَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ﴾ [إلى أن قال:]

﴿لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ﴾ معناه: أنّ ما تدعونني إليه ليس له دعوة إلى نفسه قطّ، أي من حقّ المعبود بالحقّ أن يدعو العباد [إلى] طاعته، ثمّ يدعو العباد إليها إظهارًا لدعوة ربّهم، وما تدعون إليه وإلى عبادته لا يدعو هو إلى ذلك، ولا يدّعي الرّبوبيّة، ولو كان حيوانًا ناطقًا لضجّ من دعائكم. وقوله: ﴿فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ﴾ يعني أنّه في الدّنيا جماد لا يستطيع شيئًا من دعاء وغيره، وفي الآخرة إذا أنشأه الله حيوانًا تبرّأ من الدّعاة إليه ومن عبدته. وقيل: معناه ليس له استجابة دعوة تنفع في الدّنيا ولا في الآخرة

أو دعوة مستجابة، جُعلت الدّعوة الّتي لا استجابة لها ولا منفعة فيها كلا دعوة، أو سمّيت الاستجابة باسم الدّعوة كما سمّي الفعل المجاري عليه باسم الجزاء في قولهم: كما تدين تدان، قال الله تعالى: ﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ﴾ الرّعد: ١٤. (٣: ٤٢٩)

ابن عَطيّة: قد تقدّم ذكر الخلاف، هل هذه المقالة

لموسى أو لمؤمن آل فرعون؟ و الدّعاء إلى طاعة الله و عبادته و توحيده هو الدّعاء إلى سبب النّجاة، فجعله دعاء إلى النّجاة اختصارًا و اقتصابًا، و كذلك دعاؤهم إيّاه إلى الكفر و اتّباع دينهم هو دعاء إلى سبب دخول النّار، فجعله دعاء إلى النّار اختصارًا، ثمّ بيّن عليهم ما بين الدّعوتين من البون في أنّ الواحدة شرك و كفر و الأخرى دعوة إلى الإسناد إلى عزّة الله و غفرانه [إلى أن قال]

و قوله ﴿لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ﴾ أي قدر و حقّ يجب أن يدّعي أحد إليه، فكأنّه تدعونني إلى ما لا غناء له و بين أيديها خطب جليل من الرّدّ إلى الله. (٤: ١٠٤١)

الطَّبْرِسيّ: ﴿وَ يَا قَوْمِ مَا لِي﴾ أي ما لكم كما يقول الرّجل: ما لي أراك حزينًا، معناه ما لك؟ و معناه أخبروني عنكم كيف هذه الحال ﴿أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ﴾ من النّار بالإيمان بالله ﴿وَ تَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ﴾ أي إلى الشّرك الّذي يوجب النّار، و من دعا إلى سبب الشّيء، فقد دعا إليه. ثمّ فسّر الدّعوتين بقوله: ﴿تَدْعُونَنِي لِأَكْفُرَ بِاللهِ وَ أُشْرِكَ بِهِ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ﴾ و لا يجوز حصول العلم به، إذ لا يجوز قيام الدّلالة على إثبات شريك لله تعالى، لا من طريق السّمع، و لا من طريق العقل ﴿وَ أَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْغَفَّارِ﴾، أي إلى عبادة القادر الّذي لا يقهر و لا يمنع فينتقم من كلّ كفّار عنيد. [إلى أن قال]

﴿أَنَّمَا تَدْعُونَنِي إِلَيْهِ لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ﴾ أي وجب بطلان دعوته، يقول: لابدّ أنّما تدعونني إليه من عبادة الأصنام، أو عبادة فرعون، ليس له دعوة نافعة ﴿فِي الدُّنْيَا وَ لَا فِي الْآخِرَةِ﴾ فأطلق أنّه ﴿لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ﴾ ليكون أبلغ، و إن توهّم جاهل أنّ له دعوة ينتفع بها، فإنّه لا يعتدّ بذلك لفساده و تناقضه.

و قيل: معناه ليست لهذه الأصنام استجابة دعوة أحد في الدّنيا، و لا في الآخرة، فحذف المضاف، عن السُّدّيّ و قتادة و الزّجّاج.

و قيل: معناه ليست له دعوة في الدّنيا، لأنّ الأصنام لا تدعو إلى عبادتها فيها، و لا في الآخرة، لأنّها تبرّأ من عبّادها فيها. (٤: ٥٢٥)

الفَخْر الرّازيّ: ﴿وَ يَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ﴾ يعني أنا أدعوكم إلى الإيمان الّذي يوجب النّجاة و تدعونني إلى الكفر الّذي يوجب النّار [إلى أن قال]

و لمّا ذكر هذا المؤمن أنّه يدعوهم إلى النّجاة و هم يدعونه إلى النّار، فسّر ذلك بأنّهم يدعونه إلى الكفر بالله و إلى الشّرك به. أمّا الكفر بالله فلأنّ الأكثرين من قوم فرعون كانوا ينكرون وجود الإله، و منهم من كان يقرّ بوجود الله إلّا أنّه كان يثبت عبادة الأصنام. (٢٧: ٧٠)

القُرطُبيّ: قوله تعالى: ﴿وَ يَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ﴾ أي إلى طريق الإيمان الموصل إلى الجنان ﴿وَ تَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ﴾ بيّن أنّ ما قال فرعون من قوله: ﴿وَ مَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ المؤمن: ٢٩، سبيل الغيّ عاقبته النّار، و كانوا دعوه إلى اتّباعه و لهذا قال: ﴿تَدْعُونَنِي لِأَكْفُرَ بِاللهِ وَ أُشْرِكَ بِهِ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ﴾ و هو فرعون ﴿وَ أَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ

الْقَهَّارِ﴾. ﴿لَاجَرَمَ﴾ تقدّم الكلام فيه، ومعناه: حقًّا ﴿أَنَّمَا تَدْعُونَنِي إِلَيْهِ لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ﴾. [ما] بمعنى الّذي. ﴿لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ﴾ قال الزّجّاج: ليس له استجابة دعوة تنفع، وقال غيره: ليس له دعوة توجب له الألوهيّة ﴿فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ﴾ وقال الكلبيّ: ليس له شفاعة في الدّنيا ولا في الآخرة.

وكان فرعون أوّلًا يدعو النّاس إلى عبادة الأصنام، ثمّ دعاهم إلى عبادة البقر، فكانت تُعبَد ما كانت شابّة، فإذا هرمت أمر بذبحها، ثمّ دعا بأخرى لتُعبد، ثمّ لمّا طال عليه الزّمان قال: أنا ربّكم الأعلى. (١٥: ٣١٧)

أبو حَيّان: وبدأ أوّلًا بجملة اسميّة، وهو الاستفهام المتضمّن التّعجّب من حالتهم، وختم أيضًا بجملة اسميّة ليكون أبلغ في توكيد الأخبار، وجاء في حقّهم ﴿وَتَدْعُونَنِي﴾ بالجملة الفعليّة الّتي لا تقتضي توكيدًا، إذ دعوتهم باطلة لا ثبوت لها، فتؤكّد. و﴿مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ﴾ هي الأوثان، أي لم يتعلّق به علمي، إذ ليس لها مدخل في الألوهيّة ولا لفرعون. [إلى أن قال:]

(أنّما)، أي إنّ الّذي تدعونني إليه، أي إلى عبادته. ﴿لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ﴾، أي قدر وحقّ يجب أن يُدعى إليه، أو ليس له دعوة إلى نفسه، لأنّ الجماد لا يدعو، والمعبود بالحقّ يدعو العباد إلى طاعته، ثمّ يدعو العباد إليها إظهارًا لدعوة ربّهم.

وقال الزّجّاج: المعنى ليس له استجابة دعوة توجب الألوهيّة في الدّنيا ولا في الآخرة، أو دعوة مستجابة جُعلت الدّعوة الّتي لا استجابة لها ولا منفعة كلادعوة، أو سمّيت الاستجابة باسم الدّعوة، كما سمّي الفعل المجازى عليه باسم الجزاء، في قوله: كما تدين تُدان. (٧: ٤٦٧)

الشّربينيّ: ﴿وَيَا قَوْمِ مَا﴾ أي أيّ شيء من الحظوظ والمصالح (لي) في أنّي ﴿أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ﴾ والجنّة شفقة عليكم ورحمة لكم واعترافًا بحقّكم. ﴿وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ﴾ والهلاك بالكفر، فالآية من الاحتباك، ذكر النّجاة الملازمة للإيمان أوّلًا دليلًا على حذف الهلاك الملازم للكفران ثانيًا، والنّار ثانيًا دليلًا على حذف الجنّة أوّلًا. وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وهشام بفتح ياء (ما لي) والباقون بسكونها، واتّفقوا على سكون الياء من ﴿تَدْعُونَنِي﴾.

ولمّا أخبر ذلك المؤمن عنه بنصائحهم إجمالًا، بيّنه بقوله: ﴿تَدْعُونَنِي﴾، أي توقعون دعائي إلى معبوداتكم، ﴿لِأَكْفُرَ﴾ أي لأجل أن أكفر ﴿بِاللهِ﴾ الّذي له مجامع القهر والعزّ والعظمة والكبرياء، ﴿وَأُشْرِكَ بِهِ﴾ أي أجعل له شريكًا ﴿مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ﴾، أي بربوبيّته ﴿عِلْمٌ﴾ أي نوع من العلم بصلاحيّته لشيء من الشّركة، فهو دعاء إلى الكذب في شيء لا يحلّ الإقدام عليه إلّا بالدّليل القطعيّ الّذي لا يحتمل نوعًا من الشّرك، فالمراد بنفي العلم نفي الإله، كأنّه قال: وأشرك به ما ليس بإله، وما ليس بإله كيف يُعقل جعله شريكًا للإله.

ولمّا بيّن أنّهم يدعونه إلى الكفر بيّن أنّه يدعوهم إلى الإيمان، بقوله: ﴿وَأَنَا أَدْعُوكُمْ﴾، أي أوقع دعاءكم الآن وقبله وبعده ﴿إِلَى الْعَزِيزِ﴾ أي البالغ العزّة

الّذي يغلب كلّ شيء ولا يغلبه شيء.

وأمّا فرعون فهو في غاية العجز فكيف يكون إلهًا، وأمّا الأصنام فإنّها أحجار منحوتة فكيف يُعقَل كونها آلهة. ﴿أنّما﴾ أي الّذي ﴿تَدْعُونَنِي اِلَيْهِ﴾ من هذه الأنداد ﴿لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ﴾ بوجه من الوجوه، فإنّه لاإدراك له، هذا إن أريد به لايعقل، وإن أريد شيء ممّا يعقل فلادعوة له مقبولة بوجه، فإنّه لايقوم عليها دليل ولاشبهة موهمة ﴿فِى الدُّنْيا﴾ أي الّتي هي محلّ الأسباب الظّاهرة، ﴿وَلا فِى الْآخِرَةِ﴾ أي ليس له استجابة دعوة فيهما.

فسمّي استجابة الدّعوة دعوة إطلاقًا لاسم أحد المتصاحبين على الآخر، كقوله تعالى: ﴿وَجَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها﴾ الشّورى: ٤٠، وكقولهم: «كما تدين تُدان».

وقيل: ليس له دعوة، أي عبادة في الدّنيا، لأنّ الأوثان لاتدّعي الرّبوبيّة ولاتدعو إلى عبادتها، وفي الآخرة تتبرّأ من عابديها. (٣١: ٤٨٥)

أبوالسُّعود: ﴿وَيا قَوْمِ ما لى اَدْعُوكُمْ اِلَى النَّجوة وَتَدْعُونَنِى اِلَى النّارِ﴾ كرّر نداءهم إيقاظًا لهم عن سِنة الغفلة، واعتناء بالمنادى له، ومبالغة في توبيخهم على ما يقابلون به نُصحه، ومدار التّعجّب الّذي يلوح به الاستفهام، دعوتهم إيّاه إلى النّار، ودعوته إيّاهم إلى النّجاة، كأنّه قيل: أخبروني كيف هذه الحال أدعوكم إلى الخير وتدعونني إلى الشّرّ؟ وقد جعله بعضهم من قبيل: ما لي أراك حزينًا.

وقوله تعالى: ﴿تَدْعُونَنِى لِاَكْفُرَ بِاللهِ﴾ بدل أو بيان، فيه تعليل، والدّعاء كالهداية في التّعدية بـ«إلى» و«اللّام» ﴿وَاُشْرِكَ بِهِ ما لَيْسَ لى بِهِ﴾ بشركته له تعالى في المعبوديّة وقيل: بربوبيّته ﴿عِلْمٌ﴾، والمراد نفي المعلوم والإشعار بأنّ الألوهيّة لابدّ لها من برهان موجب بها. (٥: ٤٢٠)

نحوه البُرُوسَويّ. (٨: ١٨٧)

الآلوسيّ: ﴿تَدْعُونَنِى لِاَكْفُرَ بِاللهِ﴾ بدل من ﴿تَدْعُونَنِى اِلَى النّارِ﴾ أو عطف بيان له، بناءً على أنّه يجري في الجمل كالمفردات، أو جملة مستأنفة مفسّرة لذلك، والدّعاء كالهداية في التّعدية بـ«إلى» و«اللّام» ﴿وَاُشْرِكَ بِهِ ما لَيْسَ لى بِهِ﴾ أي بكونه شريكًا له تعالى في المعبوديّة أو ربوبيّته وألوهيّته ﴿عِلْمٌ﴾، ونفي العلم هنا كناية عن نفي المعلوم، وفي إنكاره للدّعوة إلى ما لايعلمه إشعار بأنّ الألوهيّة لابدّ لها من برهان موجب للعلم بها ... إلى أن قال:

ولام (لَهُ) في جميع هذه الأوجه لنسبة الدّعوة إلى الفاعل، على ما سمعت من المعنى، وجوّز أن يكون لنسبتها إلى المفعول، فإنّ الكفّار كانوا يدعون آلهتهم، فمعنى في الآية دعاءهم على معنى نفي الاستجابة منها لدعائهم إيّاها، فالمعنى: أنّ ما تدعونني إليه من الأصنام ليس له استجابة دعوة من يدعوه أصلًا، أو ليس له دعوة مستجابة، أي لايدّعي دعاء يستجيبه داعيه، فالكلام إمّا على حذف المضاف أو على حذف الموصوف. وجوّز التّجوّز فيه بالدّعوة عن استجابتها الّتي تترتّب عليها، وهذا كما سمّي الفعل الجاري عليه باسم الجزاء في قولهم: «كما تدين تُدان»

وهو من باب المشاكلة عند بعض. (٢٤: ٧١).

ابن عاشور: أعاد نداءهم وعطف حكايته بواو العطف للإشارة إلى أنّ نداءه اشتمل على ما يقتضي في لغتهم أنّ الكلام قد تخطّى من غرض إلى غرض، وأنّه سيطرق ما يغاير أوّل كلامه مغايرة مّا تُشبه مغايرة المتعاطفين في لغة العرب، وأنّه سيرتقي باستدراجهم في درج الاستدلال إلى المقصود بعد المقدّمات، فانتقل هنا إلى أن أنكر عليهم شيئًا جرى منهم نحوه، وهو أنّهم أعقبوا موعظته إيّاهم بدعوته للإقلاع عن دينه وأن يتمسّك بدينهم، وهذا شيء مطويّ في خلال القصّة دلّت عليه حكاية إنكاره عليهم، وهو كلام آيس من استجابتهم لقوله فيه: ﴿فَسَتَذْكُرُونَ مَا أَقُولُ لَكُمْ﴾ المؤمن: ٤٤، ومتوقّع أذاهم لقوله: ﴿وَأُفَوِّضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ﴾ المؤمن: ٤٤، ولقوله تعالى خبر القصّة: ﴿فَوَقَاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتِ مَا مَكَرُوا﴾ المؤمن: ٤٥. فصرّح هنا وبيّن بأنّه لم يزل يدعوهم إلى اتّباع ما جاء به موسى، وفي اتّباعه النّجاة من عذاب الآخرة، فهو يدعوهم إلى النّجاة حقيقة، وليس إطلاق النّجاة على ما يدعوهم إليه بمجاز مرسل بل يدعوهم إلى حقيقة النّجاة بوسائط.

والاستفهام في ﴿مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ﴾ استفهام تعجّبيّ باعتبار تقييده بجملة الحال وهي ﴿وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ﴾ فجملة ﴿وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ﴾ في موضع الحال بتقدير مبتدإ، أي وأنتم تدعونني إلى النّار، وليست بعطف لأنّ أصل استعمال: ما لي أفعل، وما لي لا أفعل ونحوه، أن يكون استفهامًا عن فعل أو حال ثبت للمجرور باللّام وهي لام الاختصاص، ومعنى لام الاختصاص يكسب مدخولها حالة خفيًّا سببها الّذي عُلّق بدخول اللّام، نحو قوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ﴾ التوبة: ٣٨، ﴿مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ﴾ النّمل: ٢٠، وقولك لمن يستوقفك: ما لك؟ فتكون الجملة الّتي بعد اسم الاستفهام وخبره جملة فعليّة.

وتركيب ﴿مَا لِي﴾ ونحوه، نحو تركيب ﴿هَلْ لَكَ﴾ ونحوه في قوله تعالى: ﴿فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَى أَنْ تَزَكَّى﴾ النّازعات: ١٨. [ثمّ استشهد بشعر]

فإن قامت القرينة على انتفاء إرادة الاستفهام الحقيقيّ انصرف ذلك إلى التّعجّب من الحالة، أو إلى الإنكار أو نحو ذلك، فالمعنى هنا على التّعجّب يعني أنّه يعجب من دعوتهم إيّاه لدينهم مع ما رأوا من حرصه على نصحهم ودعوتهم إلى النّجاة، وما أتاهم به من الدّلائل على صحّة دعوته وبطلان دعوتهم.

وجملة ﴿تَدْعُونَنِي لِأَكْفُرَ بِاللَّهِ﴾ بيان لجملة ﴿وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ﴾ لأنّ الدّعوة إلى النّار أمر مجمل مستغرب فبيّنه ببيان أنّهم يدعونه إلى التّلبّس بالأسباب الموجبة عذاب النّار، والمعنى تدعونني للكفر بالله وإشراك ما لا أعلم مع الله في الإلهيّة.

ومعنى ﴿مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ﴾ ما ليس لي بصحّته أو بوجوده علم، والكلام كناية عن كونه يعلم أنّها ليست آلهة بطريق الكناية بنفي اللّازم عن نفي ملزوم

وعطف عليه ﴿وَأَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْغَفَّارِ﴾ فكان بيانًا لمجمل جملة ﴿أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ﴾ وتبرز ضمير المتكلّم في قوله: ﴿وَأَنَا أَدْعُوكُمْ﴾ لإفادة تقوّي الخبر بتقديم المسند إليه على خبره الفعليّ.

وفعل الدّعوة إذا ربط بمتعلّق غير مفعوله يُعدّى تارةً باللام وهو الأكثر في الكلام، ويُعدّى بحرف «إلى» وهو الأكثر في القرآن، لما يشتمل عليه من الاعتبارات، ولذلك عُلّق به معموله في هذه الآية أربع مرّات بـ«إلى»، ومرّة باللّام مع ما في ربط فعل الدّعوة بمتعلّقه الّذي هو من المعقولات من مناسبة لام التّعليل، مثل ﴿تَدْعُونَنِي لِأَكْفُرَ بِاللَّهِ وَأُشْرِكَ بِهِ﴾ وربطه بما هو ذات بحرف «إلى» في قوله: ﴿أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ﴾ فإنّ النّجاة هي نجاة من النّار، فهي نجاة من أمر محسوس، وقوله: ﴿وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ﴾ وقوله: ﴿وَأَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْغَفَّارِ لَا جَرَمَ أَنَّمَا تَدْعُونَنِي إِلَيْهِ لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ فِي الدُّنْيَا﴾ إلخ، لأنّ حرف «إلى» دالّ على الانتهاء، لأنّ الّذي يدعو أحدًا إلى شيء إنّما يدعوه إلى أن ينتهي إليه، فالدّعاء إلى الله الدّعاء إلى توحيده بالرّبوبيّة، مشبّه بشيء محسوس تشبيه المعقول بالمحسوس، وشُبّه اعتقاده صحّته بالوصول إلى الشّيء المسعَى إليه، وشُبّهت الدّعوة إليه بالدّلالة على الشّيء المرغوب الوصول إليه، فكانت في حرف «إلى» استعارة مكنيّة وتخييليّة وتبعيّة، وفي ﴿الْعَزِيزِ الْغَفَّارِ﴾ استعارة مكنيّة وفي ﴿أَدْعُوكُمْ﴾ استعارة تبعيّة وتخييليّة [إلى أن قال:]

وقوله: ﴿لَا جَرَمَ أَنَّمَا تَدْعُونَنِي﴾ إلى قوله: ﴿أَصْحَابُ النَّارِ﴾ واقع موقع التّعليل لجملتي ﴿مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ﴾ لأنّه إذا تحقّق أن لا دعوة للأصنام في الدّنيا بدليل المشاهدة، ولا في الآخرة بدلالة الفحوى، فقد تحقّق أنّها لا تنجي أتباعها في الدّنيا ولا يفيدهم دعاؤها ولا ندائها، وتحقّق إذن أنّ المرجوّ للإنعام في الدّنيا والآخرة هو الرّبّ الّذي يدعوهم هو إليه.

وهذا دليل إقناعيّ غير قاطع للمنازع في إلهيّة ربّ هذا المؤمن، ولكنّه أراد إقناعهم، واستحفظهم دليله، لأنّهم سيظهر لهم قريبًا أنّ ربّ موسى له دعوة في الدّنيا ثقة منه بأنّهم سيرون انتصار موسى على فرعون، ويرون صرف فرعون عن قتل موسى بعد عزمه عليه، فيعلمون أنّ الّذي دعا إليه موسى هو المتصرّف في الدّنيا، فيعلمون أنّه متصرّف في الآخرة.

ومعنى ﴿لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ﴾ انتفاء أن يكون الدّعاء إليه بالعبادة أو الالتجاء نافعًا، لانتفاء وقوع الدّعوة، لأنّ وقوعها مشاهد، فهذا من باب «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» وقولهم: ليس ذلك بشيء، أي بشيء نافع، وبهذا تعلم أنّ ﴿دَعْوَةٌ﴾ مصدر محتمل معنى مصدر فاعل، أي ليست دعوة داع، وأنّ ضمير (لَهُ) عائد إلى (ما) الموصولة، أي لا علك دعوة الدّاعين، أي لا يملك إجابتهم. (٢٤: ٢٠٢)

الطَّبَاطَبائيّ: الآية إلى ﴿الْعَزِيزِ الْغَفَّارِ﴾ كأنّه لمّا دعاهم إلى التّوحيد، قابلوه بدعوته إلى عبادة آلهتهم، أو قدّرها لهم لمّا شاهد جدالهم بالباطل وإصرارهم على الشّرك، فنسب إليهم الدّعوة بشهادة

حالهم، فأظهر العجب من مقابلتهم دعوته الحقّة بدعوتهم الباطلة

فقال: ﴿ويا قوم ما لي أدعوكم إلى النجاة﴾، أي النجاة من النار ﴿وتدعونني إلى النار﴾، وقد كان يدعوهم إلى سبب النجاة ويدعونه إلى سبب دخول النار، فجعل الدّعوة إلى السّبب دعوة إلى المُسبَّب، أو لأنّ الجزاء هو العمل بوجه

ثمّ فسّر ما دعوه إليه وما دعاهم إليه، فقال: ﴿تدعونني لأكفر﴾ أي إلى أن أكفر بالله ﴿وأُشرك به ما ليس لي به علم﴾ أي أشرك به شيئًا لا صحّة لي على كونه شريكًا، فأفتري على الله بغير علم، ﴿وأنا أدعوكم إلى العزيز﴾ الّذي يغلب ولا يُغلب، ﴿الغفّار﴾ لمن تاب إليه وآمن به، أي أدعوكم إلى الإيمان به والإسلام له

قوله تعالى: ﴿لَا جَرَمَ أَنَّمَا تَدْعُونَنِي إِلَيْهِ لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ﴾ لا جرم بمعنى حقًّا أو بمعنى لابدّ، ومفاد الآية إقامة الحجّة على عدم كون ما يدعون إليه إلهًا من طريق عدم الدّعوة إليه، وفي ذلك تأييد لقوله في الآية السّابقة ﴿ما ليس لي به علم﴾.

والمعنى: ثبت ثبوتًا أنّ ما تدعونني إليه ممّا تسمّونه شريكًا له سبحانه، ليس له دعوة في الدّنيا، إذ لم يُعهد منه أن أرسل إلى النّاس من ناحيته ليدعوهم إلى عبادته، ولا في الآخرة إذ لا رجوع إليه فيها من أحد، وأمّا الّذي أدعوكم إليه وهو الله سبحانه، فإنّ له دعوة في الدّنيا، وهي الّتي تصدّاها أنبياؤه ورسله المبعوثون من عنده المؤيّدون بالحجج والبيّنات، وفي الآخرة وهي الّتي يتبعها رجوع الخلق إليه لفصل القضاء بينهم، قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ﴾ الإسراء: ٥٢

ومن المعلوم كما قرّرناه في ذيل قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ﴾ المؤمن: ١٣، أنّ الرّبوبيّة لا تتمّ بدون دعوة في الدّنيا ونظيرتها الدّعوة في الآخرة، وإذ كان الّذي يدعوهم إليه ذا دعوة في الدّنيا والآخرة دون ما يدعونه إليه، فهو الإله دون ما يدعون إليه

(١٧: ٣٣٣)

عبد الكريم الخطيب: مناظرة بين موقف يختلف من دعوة دعوة، موقف الرّجل المؤمن من قومه، وموقفهم منه

إنّه يدعوهم إلى الخلاص والنّجاة من نقمة الله في الدّنيا، وعذابه في الآخرة، وهم يدعونه إلى نقمة الله في الدّنيا، وإلى عذاب النّار في الآخرة، إنّهم يدعونه ليكفر بالله الواحد الأحد، وأن يعبد مع الله آلهة أخرى لا يعلم لها حقيقة يطمئنّ إليها عقله، ويستريح معها قلبه، وهو يدعوهم إلى إله يقوم على هذا الوجود، ويمسك كلّ ذرّة منه، حفظًا وعلمًا، فهو سبحانه ﴿الْعَزِيزِ﴾ الّذي تذلّ لعزّته الجبابرة، ﴿الْغَفَّارِ﴾ الّذي يغفر ذنوب المسيئين، ويقبل توبتهم، إذا هم رجعوا إليه، ووجّهوا وجوههم له

فهل تستوي دعوة ودعوة؟ وهل يستوي الضّلال والهدى؟

وقد جاء النّظم القرآنيّ على غير النّسق الّذي يقتضيه النّظم الكلاميّ في تصديره، إذ بدأ الرّجل

المؤمن بما يدعوهم إليه ﴿وأَدْعُوكُمْ إلَى النَّجاةِ وتَدْعُونَنِي إلَى النَّارِ﴾ وكان مقتضى النّظم الكلاميّ أن يقول بعد هذا: وأدعوكم إلى العزيز الغفّار، وتدعونني لأكفر بالله وأشرك به ما ليس لي به علم ولكن جاء النّظم القرآنيّ على تلك الصّورة المعجزة، الّتي جمعت بين دعوتيهم في نسق واحد هكذا ﴿تَدْعُونَنِي إلَى النَّارِ* تَدْعُونَنِي لِأَكْفُرَ بِاللهِ وأُشْرِكَ بِهِ ما لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ﴾ ثمّ كان من هذه الصّورة المعجزة من النّظم أن تدنى وتجمع ما تدعوه الّتي يدعو بها المؤمن إلى الإيمان هكذا

﴿ أدْعُوكُمْ إلَى النَّجاةِ وأنَا أدْعُوكُمْ إلَى العَزِيزِ الغَفَّارِ﴾ ثمّ كان منها كذلك أن سوّت بينه وبينهم فقدّم نفسه أوّلا، ثمّ قدّمهم ثانيًا هكذا

﴿أدْعُوكُمْ إلَى النَّجاةِ وتَدْعُونَنِي إلَى النَّارِ﴾

﴿تَدْعُونَنِي لِأَكْفُرَ بِاللهِ وأُشْرِكَ بِهِ ما لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وأنَا أدْعُوكُمْ إلَى العَزِيزِ الغَفَّارِ﴾ هذا ما يكتسب من هذا النّظم للنّظرة، ووراء هذه النّظرة نظرات ومعطيات لا حدود لها.

قوله تعالى: ﴿لا جَرَمَ أنَّما تَدْعُونَنِي إلَيْهِ لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ فِي الدُّنْيا ولا فِي الآخِرَةِ﴾ هو تعقيب من الرّجل المؤمن على هذا الموقف الّذي بينه وبين قومه أنّ ما يدعونه إلى عبادته من آلهتهم ﴿لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ فِي الدُّنْيا ولا فِي الآخِرَةِ﴾.

إنّه لا يسمع دعاء داع ولا يستجيب له، سواء أكان ذلك في هذه الدّنيا، أو في الآخرة. (١٢: ١٢٣٨)

فضل الله: ﴿ويا قَوْمِ ما لِي أدْعُوكُمْ إلَى النَّجاةِ﴾ من النّار ﴿وتَدْعُونَنِي إلَى النَّارِ﴾ فقد كانوا يحاولون جرّه إلى عقيدتهم وخطّهم الفكريّ والعمليّ في الحياة، لينسجم مع جوّ العائلة المالكة الكبيرة الّتي تريد الإبقاء على وحدتها في الموقف والانتماء، لكنّه ردّ على المحاولة بقوّة لا مهادنة فيها ولا مجاملة، لأنّ المسألة تتّصل بالعقيدة الحقّة، الأمر الّذي يجعل الموقف جهادًا في سبيل جرّهم إليه.

﴿تَدْعُونَنِي لِأَكْفُرَ بِاللهِ وأُشْرِكَ بِهِ ما لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ﴾ لا يكون انتمائي إلى مجتمعكم من دون أساس أو حجّة ﴿وأنَا أدْعُوكُمْ إلَى العَزِيزِ الغَفَّارِ﴾ الّذي يملك القوّة كلّها، فهو الّذي يعطي القوّة للأقوياء، كما يملك الرّحمة كلّها الّتي تشمل المذنبين الرّاجعين إليه بالمغفرة.

﴿لا جَرَمَ أنَّما تَدْعُونَنِي إلَيْهِ﴾ من عبادة هذا الفرعون الّذي لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضرًّا إلّا بالله فكيف يملكهما لغيره، وكيف يكون إلهًا للنّاس وهو مخلوق لله خالق الحياة والنّاس، فهو ﴿لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ فِي الدُّنْيا ولا فِي الآخِرَةِ﴾ لأنّه لا يمثّل أيّة حقيقة ثابتة في الواقع الدّنيويّ والأخرويّ. (٢٠: ٤٧)

مكارم الشّيرازيّ: وآخر مرحلة يزيل مؤمن آل فرعون الحجب والأستار عن هويّته، إذ لم يستطع التّكتّم أكثر، فقد قال كلّ ما هو ضروريّ. أمّا القوم من ملأ فرعون، فكان لهم ـ كما سنرى ذلك ـ قرارهم الخطير بشأنه.

يفهم من خلال القرائن أنّ أولئك المعاندين والمغرورين لم يسكتوا حيال كلام هذا الرّجل الشّجاع المؤمن، وإنّما قاموا بطرح «مزايا» الشّرك في مقابل

كلامه، و دعوه كـذلك إلى عبـادة الأصـنام، لذا فقـد صرخ قائلاً ﴿مَالِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ﴾

إنّي أطلب سعادتكم و أنتم تطلبون شقائي. إنّـي أهديكم إلى الطّريق بواضح الهادي، و أنتم تـدعونني إلى الانحراف و الضّلال. نعم، إنّكم ﴿تَدْعُونَنِي لِأَكْفُرَ بِاللَّهِ وَأُشْرِكَ بِهِ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَأَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْغَفَّارِ﴾.

نستفيد من الآيات القرآنيّة المختلفة، و من تأريخ مصر، أنّ هؤلاء القوم لم يقتصروا في عبادتهم و شركهم و ضلالهم على الفراعنة وحسب، و إنّما كانت هنـاك أصـنام يعبدونها من دون الواحد القهّار. كمـا نسـتفيد ذلك بشكل مباشر من قوله تعالى في الآية ١٢٧، من سورة الأعراف، حيث قوله تعالى: ﴿أَتَذَرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ﴾، والآية تحكي خطاب أصحاب فرعون و الملأ من قومه لفرعون.

وقد تكرّر نفس المضمون على لسان يوسف عليه السلام إذ قال لرفاقه في سجن الفراعنة ﴿أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ يوسف: ٣٩

لقد ذكّرهم مؤمن آل فرعون من خـلال مقارنـه وصحة أنّ دعوتهم إلى الشّرك لاتستند علـى دليـل صحيح، والشّرك طريق وعر مظلم محفوف بالمخـاطر و سوء العاقبـة و المصـير، بينمـا دعوتـه «مـؤمن آل فرعون» دعوة للهدى و الرّشـاد و سلوك طريـق الله العزيز الغفّار.

إنّ عبارة ﴿الْعَزِيزِ﴾ و ﴿الْغَفَّارِ﴾ تشير من جانب إلى مبدإ «الخوف و الرّجاء».

ومن جانب ثان تشير إلى إلغاء ألوهيّـه الأصـنام والفراعنة، حيث لايملكون العزّة و لا العفو

ينتقل الخطاب القرآنيّ ـ علـى لسـان مؤمن آل فرعون ـ إلى قوله تعالى: ﴿لَا جَرَمَ أَنَّمَا تَدْعُونَنِي إِلَيْهِ لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ﴾ فهذه الأصنام لم ترسل الرّسل إلى النّـاس ليـدعوهم إليـهم، وهـي لاتملك في الآخرة الحاكميّة على أيّ شيء. (١٥: ٢٤٦)

تَدْعُونَا

وَإِنَّنَا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ هود ٦٢

لاحظ: ش ك ك: «شكّ».

دُعِيَ

ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ المؤمن ١٢

لاحظ: ك ف ر: «كَفَرْتُمْ».

أَدْعُوكُمْ

مضى ذيل «تَدْعُونَنِي».

نَدْعُ

فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ آل عمران ٦١

لاحظ: ب هـ ل: «نَبْتَهِلْ».

سَنَدْعُ

سَنَدْعُ الزَّبانية — علق ١٨

لاحظ «ز ب ن»: «الزَّبانية»

تَدْعُو

﴿قُلْ أَنَدْعُوا مِنْ دُونِ اللهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا ... لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنَا﴾ الأنعام ٧١

ابن عبّاس: هذا مثل ضربه الله للآلهة، ومن يدعو إليها، وللدّعاة الّذين يدعون إلى الله كمثل رجل ضلّ عن الطّريق تائهًا ضالًّا، إذ ناداه منادٍ: يا فلان بن فلان، هلمّ إلى الطّريق ﴿لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ﴾ يا فلان، «هلمّ إلى الطّريق» فإن اتّبع الدّاعي الأوّل انطلق به حتّى يلقيه في الهلكة، وإن أجاب من يدعوه إلى الهدى اهتدى إلى الطّريق، وهذه الدّاعية الّتي تدعو في البرّيّة من الغيلان. يقول: مثل من يعبد هؤلاء الآلهة من دون الله، فإنّه يرى أنّه في شيء حتّى يأتيه الموت، فيستقبل الهلكة والنّدامة. (الطّبريّ ٥: ٢٣٢)

السُّدّيّ: ﴿قُلْ أَنَدْعُوا مِنْ دُونِ اللهِ﴾ قال المشركون للمؤمنين: اتّبعوا سبيلنا واتركوا دين محمّد ﷺ، فقال الله تعالى ذكره: ﴿قُلْ أَنَدْعُوا مِنْ دُونِ اللهِ...﴾ هذه الآلهة ﴿وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللهُ﴾ فيكون مثلنا كمثل الّذي استهوته الشّياطين في الأرض، يقول: مثلكم إن كفرتم بعد الإيمان، كمثل رجل كان مع قوم على الطّريق فضلّ الطّريق فحيّرته الشّياطين، واستهوته في الأرض وأصحابه على الطّريق، فجعلوا يدعونه إليهم يقولون: ائتنا، فإنّا على الطّريق، فأبى أن يأتيهم. فذلك مثل من يتّبعكم بعد المعرفة بمحمّد، ومحمّد ﷺ الّذي يدعو إلى الطّريق، والطّريق هو الإسلام. (الطّبريّ ٥: ٢٣٢)

الطّبريّ: وهذا تنبيه من الله تعالى ذكره نبيّه ﷺ على حجّته على مشركي قومه من عبدة الأوثان، يقول له تعالى ذكره: قل، يا محمّد، لهؤلاء العادلين بربّهم الأوثان والأنداد، والآمرين لك باتّباع دينهم وعبادة الأصنام معهم: أندعو من دون الله حجرًا أو خشبًا لا يقدر على نفعنا أو ضرّنا، فنخصّه بالعبادة دون الله، وندع عبادة الّذي بيده الضّرّ والنّفع والحياة والموت، إن كنتم تعقلون، فتميّزون بين الخير والشّرّ؟ فلا شكّ أنّكم تعلمون أنّ خدمة ما يرتجى نفعه ويرهب ضرّه، أحقّ وأولى من خدمة من لا يرجى نفعه ولا يخشى ضرّه.

﴿لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى﴾ يقول: لهذا الحيران الّذي قد استهوته الشّياطين في الأرض أصحاب على المحجّة واستقامة السّبيل يدعونه إلى المحجّة لطريق الهدى الّذي هم عليه، يقولون له: ﴿ائْتِنَا﴾.

وهذا مثل ضربه الله تعالى ذكره لمن كفر بالله بعد إيمانه، فاتّبع الشّياطين، من أهل الشّرك بالله وأصحابه الّذين كانوا أصحابه في حال إسلامه، المقيمون على الدّين الحقّ، يدعونه إلى الهدى الّذي هم عليه مقيمون، والصّواب الّذي هم به متمسّكون، وهو له مفارق وعنه زائل، يقولون له: ﴿ائْتِنَا﴾ فكن معنا

على استقامة وهدى، وهو يأبى ذلك ويتّبع دواعي الشيطان، ويعبد الآلهة والأوثان. (٥: ٢٣١)

الماوَرْديّ: وفي دعائها في هذا الموضع تأويلان: أحدهما عبادتها، والثّاني طلب النّجاح منها. (٢: ١٣٢)

الطُّوسيّ: أمر الله نبيّه ﷺ والمؤمنين أن يقولوا لهؤلاء الّذين يدعونهم إلى عبادة الأوثان والأصنام: ﴿أَنَدْعُوا مِنْ دُونِ اللّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا﴾ إن عبدناه، ولا يضرّنا إن تركنا عبادته ﴿وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا﴾ بعد الهدى والرّشاد وبعد معرفتنا بالله وتصديق رسله إلى الضّلال. وذلك مثل، يقال فيمن رجع عن خير إلى شرّ: رجع على عقبيه، وكذلك إذا خاب من مطلبه يقال: ردّ على عقبيه، ويصير في الحيرة ﴿كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ﴾ لا يهتدي إلى طريق، ولا معرفة ﴿لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ﴾ إلى الطّريق الواضح وهو الهدى، ويقولون له: ﴿ائْتِنَا﴾ ولا يقبل منهم، ولا يصير إليهم، غير أنّه لذهاب عقله من قبل الله، فيستولي الشّيطان حينئذ عليه، ولا يقبل من أحد لحيرته. [إلى أن قال:]

وقوله: ﴿لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى﴾ قيل: نزلت في عبد الرّحمان بن أبي بكر، كان أبواه يدعوانه إلى الإيمان ويقولان له: ﴿ائْتِنَا﴾ أي تابعنا في إيماننا. (٤: ١٨٢)

المَيْبُديّ: ﴿قُلْ أَنَدْعُوا﴾ هذا جواب للّذين يدعون رسول الله بالشّرك ويطلبون المحبّة بينهم وبينه، وفي القرآن موارد من هذا: ﴿وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ﴾ النّساء: ٨٩، ﴿وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ﴾ القلم: ٩، والجواب من هذا في سورة: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ الكافرون: ١، وهذه الآية من هذا الجواب: ﴿قُلْ أَنَدْعُوا مِنْ دُونِ اللّهِ﴾ إنّكم أنتم المسلمون أجيبوا الكفّار الّذين يدعونكم بالكفر بهذا الجواب: ﴿أَنَدْعُوا مِنْ دُونِ اللّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا﴾ أي لا يملك لنا نفعًا في الآخرة ولا يضرّنا، ولا يملك لنا ضرًّا في الدّنيا. (٣: ٣٩٤)

الزّمَخْشَريّ: ﴿قُلْ أَنَدْعُوا﴾ أنعبد ﴿مِنْ دُونِ اللّهِ﴾ الضّارّ النّافع ما لا يقدر على نفعنا ولا مضرّتنا، ﴿وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا﴾ راجعين إلى الشّرك بعد إذ أنقذنا الله منه، وهدانا للإسلام. (٢: ٢٨)

ابن عَطيّة: المعنى قل في احتجاجك: أنطيع رأيكم في أن ندعو من دون الله، والدّعاء يعمّ العبادة وغيرها، لأنّ من جعل شيئًا موضع دعائه فإيّاه يعبد وعليه يتّكل. [إلى أن قال:]

وقوله: ﴿لَهُ أَصْحَابٌ﴾ يحتمل أن يريد له أصحاب على الطّريق الّذي خرج منه، فيُشبّه بالأصحاب على هذا المؤمنون الّذين يدعون من ارتدّ إلى الرّجوع إلى الهُدى، وهذا تأويل مُجاهِد وابن عبّاس. ويحتمل أن يريد له أصحاب، أي من الشّياطين الدّعاة أوّلًا يدعونه إلى الهدى بزعمهم وإنّما يوهمونه، فيشبه بالأصحاب على هذا: الكفرة الّذين يثبّتون من ارتدّ عن الإسلام على ارتداده، وروي هذا التّأويل عن ابن عبّاس أيضًا. [إلى أن قال:]

ومن قال: إنّ الأصحاب هم على الطّريق المدعوّ إليها، وإنّ المؤمنين الدّاعين للمرتدّين شُبّهوا بهم،

وإنّ الهدى هو هدى على حقيقته، يجيء على قوله ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى اللهِ﴾ بمعنى أنّ دعاء الأصحاب وإن كان إلى هدى، فليس بعض دعائهم ينفع الهداية، وإنّما يهتدي بذلك الدّعاء مَن هداه الله تعالى بهداه.

(٢١: ٦-٣)

الفَخْر الرّازيّ: إعلم أنّ المقصود من هذه الآية الرّدّ على عبدة الأصنام، وهي مؤكّدة لقوله تعالى قبل ذلك: ﴿قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ﴾ الأنعام: ٥٦، فقال: ﴿قُلْ أَنَدْعُوا مِنْ دُونِ اللهِ﴾ أي أنعبد من دون الله النّافع الضّارّ ما لا يقدر على نفع ولا على ضرّ... [إلى أن قال:]

قوله تعالى: ﴿لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنَا﴾ قالوا: نزلت هذه الآية في عبد الرّحمان بن أبي بكر، فإنّه كان يدعو أباه إلى الكفر، وأبوه كان يدعوه إلى الإيمان، ويأمره بأن يرجع من طريق الجهالة إلى الهداية، ومن ظلمة الكفر إلى نور الإيمان.

وقيل: المراد أنّ لذلك الكافر الضّالّ أصحابًا يدعونه إلى ذلك الضّلال، ويسمّونه بأنّه هو الهدى، وهذا بعيد.

والقول الصّحيح هو الأوّل. (١٣: ٢٩)

البُرُوسَويّ: ﴿قُلْ أَنَدْعُوا﴾ أنعبد، والاستفهام للإنكار [إلى أن قال:] ﴿يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى﴾ أي يهدونه إلى الطّريق المستقيم. (٣: ٥٢)

ابن عاشور: وجملة ﴿لَهُ أَصْحَابٌ﴾ حال ثانية، أي له رفقة معه حين أصابه استهواء الجنّ، فجملة ﴿يَدْعُونَهُ﴾ صفة لـ﴿أَصْحَابٌ﴾

والدّعاء: القول الدّالّ على طلب عمل من المخاطب. والهدى: ضدّ الضّلال، أي يدعونه إلى ما فيه هداه. وإيثار لفظ ﴿الْهُدَى﴾ هنا لما فيه من المناسبة للحالة المشبّهة. ففي هذا اللّفظ تجريد للمشبّه، كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ﴾ البقرة: ١٧، ولذلك كان لتعقيبه بقوله: ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى اللهِ هُوَ الْهُدَى﴾ وقع بديع. وجوّز في «الكشّاف» أن يكون ﴿الْهُدَى﴾ مستعارًا للطّريق المستقيم.

وجملة ﴿ائْتِنَا﴾ بيان لـ﴿يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى﴾ لأنّ الدّعاء فيه معنى القول، فصحّ أن يبيّن بما يقولونه كلامًا... ولكونها بيانًا فصّلت عن الّتي قبلها. وإنّما احتاج إلى بيان الدّعاء إلى الهدى لتمكين التّمثيل من نفس السّامع، لأنّ المجنون لا يخاطب بصريح المقصد، فلا يدعى إلى الهدى بما يفهم منه أنّه ضالّ، لأنّ من خلق مجانين العناد والمكابرة، فلذلك يدعونه بما يفهم منه رغبتهم في صحبته ومحبّتهم إيّاه، فيقولون: ائتنا، حتّى إذا تمكّنوا منه أوثقوه وعادوا به إلى بيته.

وقد شبّهت بهذا التّمثيل المعجيب حالة من فُرض ارتداده إلى ضلالة الشّرك بعد هدى الإسلام، لدعوة المشركين إيّاه، وتركه أصحابه المسلمين الّذين يصدّونه عنه، بحال الّذي فسد عقله باستهواء من الشّياطين والجنّ، فتاه في الأرض بعد أن كان عاقلًا عارفًا بمسالكها، وترك رفقته العقلاء يدعونه إلى موافقتهم. وهذا التّركيب البديع صالح للتّفكيك بأن يُشبّه كلّ جزء من أجزاء الهيئة المشبّهة بجزء من أجزاء

الهيئة المشتبهة بها، بأن يُشبّه الارتداد بعد الإيمان بذهاب عقل المجنون، ويُشبّه الكفر بالهيام في الأرض، ويُشبّه المشركون الّذين دعوهم إلى الارتداد بالشّياطين، وتُشبّه دعوة الله النّاس للإيمان ونزول الملائكة بوحيه بالأصحاب الّذين يدعون إلى الهدى. وعلى هذا التّفسير يكون ﴿الّذي﴾ صادقًا على غير معيّن، فهو بمنزلة المعرّف بلام الجنس (٦١: ١٦٢)

الطّباطبائيّ: احتجاج على المشركين بنحو الاستفهام الإنكاريّ، وإنّما ذكر من أوصاف شركائهم كونها لا تنفع ولا تضرّ، لأنّ اتّخاذ الآلهة ـ كما تقدّم ـ كان مبنيًّا على أحد الأساسين: الرّجاء والخوف، وإذا كانت الشّركاء لا تنفع ولا تضرّ فلا موجب لدعائها وعبادتها والتّقرّب منها (٧: ١٤٣)

عبدالكريم الخطيب: والاستفهام هنا إنكاريّ، ينكر فيه المؤمنون على أنفسهم أن يأخذوا طريق هؤلاء القوم الضّالّين، الّذين ساقهم الضّلال إلى هذا المصير المشؤوم، وأن يتحلّوا عن هذا الطّريق المستقيم الّذي أقامهم الرّسول عليه، ليأخذوا وجههم فيه إلى رضوان الله، وإلى جنّات هم فيها نعيم مقيم...

وفي قوله تعالى: ﴿لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنَا﴾ إشارة إلى أنّ المؤمنين هم دعاة هدى مع النّبيّ، يمدّون إلى النّاس هذا الخير الّذي بين أيديهم، ويطعمونهم ممّا طعموا منه، إنّ ذلك أشبه بالزّكاة المفروضة على المسلمين للفقراء والمساكين، وهؤلاء المشركون هم فقراء ومساكين، يستحقّون العطف والإحسان، ولكنّ كثيرًا منهم يموت على ضلاله وكفره، دون أن يمدّ يده إلى تلك اليد الّتي تقدّم له مركب النّجاة (٤: ٢١٤)

فضل الله: المشركون ودعوتهم إلى الضّلال

ثمّ يتحرّك الجوّ في مناجاة ذاتيّة، ينطلق من خلالها المؤمنون في استيحاء أجواء الإيمان، في مواجهة أضاليل الكفر، من أجل تسجيل النّقاط السّلبيّة ضدّ الكافرين، بأسلوب الاستفهام الإنكاريّ.

ماذا يريد منهم هؤلاء الكافرون والمشركون، في ما يدعونهم إليه من عبادة هؤلاء الآلهة من دون الله؟ فهل يملكون أساسًا لهذه الدّعوة؟ هل تنفع هذه الآلهة أو تضرّ؟ ماذا لديها من عناصر القوّة والقدرة لتدافع عن الّذين يتوسّلون بها أو يعبدونها؟ إنّ ذلك هو أبسط الشّروط للمعبود، ولكنّهم ـ وهذه هي طبيعة الواقع بكلّ وضوح وبساطة ـ لا يملكون شيئًا من ذلك، لأنّهم مجرّد أحجار جامدة لا حسّ فيها ولا حركة ولا حياة. فكيف يطلبون منّا عبادتها من دون الله الّذي هو الخالق لكلّ شيء، والقادر على أن ينفعنا ويضرّنا ويحمينا من كلّ سوء، وهل يفكّر الإنسان العاقل بالتّراجع إلى الوراء، بعد أن انطلق بخطواته إلى الأمام؟ ﴿قُلْ أَنَدْعُوا مِنْ دُونِ اللهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا﴾ ولا يحمل أيّ مقوّم بسيط من مقوّمات الألوهيّة، وهي القدرة على النّفع والضّرر، ﴿وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللهُ﴾؟ وهل يمكن للإنسان الّذي أبصر الهدى بعينين مفتوحتين، أن يعيش الضّلال في أفكاره وخطواته؟ وقد لا يكون من المفروض أن تكون الآية دليلًا على وجود ضلال سابق على الهدى لهؤلاء

القهقرى، لأنّ الفقرة واردة على سبيل الكناية في التعبير عن طبيعة الضلال الّتي تمثّل خطوة تراجعيّة، في مقابل الإيمان الّذي يمثّل خطوة متقدّمة (٩: ٥٩)

مكارم الشّيرازيّ: كان المشركون يصرّون على دعوة المسلمين إلى العودة إلى الكفر وعبادة الأصنام، فنزلت هذه الآية تأمر النّبيّ ﷺ بالرّدّ عليهم ردًّا يدحض رأيهم ويُفنّد دعوتهم، في جواب بصيغة الاستفهام الاستنكاريّ: أتريدون منّا أن نشرك مع الله ما لايملك لنا نفعًا فنعبده لذلك، ولا يملك لنا ضررًا فنخافه؟ ﴿قُلْ أَنَدْعُوا مِنْ دُونِ اللهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا﴾.

هذه الآية تشير إلى أنّ أعمال الإنسان تنشأ عادة عن دافعين، فهي إمّا أن تهدف إلى استجلاب منفعة -مادّيّة كانت أم معنويّة- وإمّا إلى دفع ضرر -مادّيًّا كان أم معنويًّا- فكيف يُقدم الإنسان على أمر ليس فيه أيٌّ من هذين العاملين؟

ثمّ يأتي باستدلال آخر على المشركين، فيقول: إذا عدنا إلى عبادة الأصنام، بعد الهداية الإلهيّة، نكون قد رجعنا القهقرى، وهذا يناقض قانون التّكامل الّذي هو قانون حياتيّ عامّ ﴿وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللهُ﴾.

ثمّ يضرب مثلًا لتوضيح الأمر، فيقول: إنّ الرّجوع عن التّوحيد إلى الشّرك أشبه بالّذي أغوته الشّياطين، أو غيلان البوادي الّتي كان عرب الجاهليّة يعتقدون أنّها تكمن في منعطفات الطّرق، وتغوي السّابلة وتضلّهم عن الطّريق، فتاه عن مقصده، وظلّ حيران في البادية ﴿كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ﴾ بينما له رفاق يرشدونه إلى الصّراط السّويّ المستقيم وينادونه هلمّ إلينا، ولكنّه من الحيرة والتّيه بحيث لايسمع النّداء، أو إنّه غير قادر على اتّخاذ القرار ﴿لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنَا﴾. (٤: ٣١٥)

نَدْعُوهُ

إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ

الطّور: ٢٨

الطّبريّ: إنّا كنّا في الدّنيا من قبل يومنا هذا ندعوه: نعبده مخلصًا له الدّين لانشرك به شيئًا (١١: ٤٩٣)

الثّعلبيّ: نخلص له العبادة. (٩: ١٣٠)

الطّوسيّ: يعني في دار التّكليف ندعوه ﴿إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ﴾ أي ندعوه بهذا، فمن فتح الهمزة، ومن كسرها أراد إنّا كنّا ندعوه ونتضرّع إليه. (٩: ٤١١)

الزّمخشريّ: نعبده ونسأله الوقاية. (٤: ٢٥)

مثله أبو السّعود (٦: ١٤٧)، والبُرُوسَويّ (٩: ١٩٧)، والآلوسيّ (٢٧: ٣٥)

ابن عَطيّة: ﴿نَدْعُوهُ﴾ يحتمل أن يريد نعبده، ويحسن هذا على قراءة من قرأ (أنّه) بفتح الألف، وهي قراءة نافع بخلاف، والكسائيّ وأبي جعفر والحسن وأبي نوفل، أي من أجل (أنّه). وقرأ باقي السّبعة والأعرج وجماعة (إنّه) على القطع والاستئناف، ويحسن مع هذه القراءة أن يكون

﴿نَدْعُوهُ﴾ بمعنى نعبده، أو بمعنى الدّعاء نفسه، و من رأى ﴿نَدْعُوهُ﴾ بمعنى الدّعاء نفسه، فيحتمل أن يجعل قوله: (أنّه) بالفتح، هو نفس الدّعاء الّذي كان في الدّنيا. (٥: ١٩٠)

نحوه أبو حيّان. (٨: ١٥٠)

الطَّبْرِسيّ: أي ندعو الله تعالى، و نوحّده، و نعبده. (٥: ١٦٦)

القُرطُبيّ: أي في الدّنيا بأن يَمُنّ علينا بالمغفرة عن تقصيرنا. و قيل ﴿نَدْعُوهُ﴾: أي نعبده. (١٧: ٧٠)

الشّربينيّ: ﴿نَدْعُوهُ﴾: أي نسأله و نعبده بالفعل، و أمّا نحوهما بالقوّة فقد كان في كلّ حركة و سكون، ثمّ علّلوا دعاءهم إيّاه مؤكّدين، لأنّ إنعامه عليهم مع تقصيرهم ممّا لا يكاد يصدقه غيره، فهو ممّا يُتعجّب منه غاية التّعجّب. (٤: ١١٦)

ابن عاشور: و جملة ﴿إِنّا كُنّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ﴾ تعليل لمنّة الله عليهم، و ثناء على الله بأنّه استجاب لهم. أي كنّا من قبل اليوم ندعوه أي في الدّنيا.

و حذف متعلّق ﴿نَدْعُوهُ﴾ للتّعميم، أي كنّا نبتهل إليه في أمورنا، و بسبب العموم داخل[1] ابتداء، و هو الدّعاء لأنفسهم و لذرّيّاتهم بالنّجاة من النّار، و بنوال نعيم الجنّة.

و لمّا كان هذا الكلام في دار الحقيقة لا يصدر إلّا عن إلهام و معرفة، كان دليلًا على أنّ دعاء الصّالحين لأبنائهم و ذرّيّاتهم مرجوّ الإجابة، كما دلّ على إجابة دعاء الصّالحين من الأبناء لآبائهم على ذلك، عن النّبيّ ﷺ: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلّا من ثلاث» فذكر، «و ولد صالح يدعو له بخير». (٢٧: ٧٠)

الطَّباطَبائيّ: قوله تعالى: ﴿إِنّا كُنّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ﴾ تعليل لقوله: ﴿فَمَنَّ اللّهُ عَلَيْنا﴾ الطّور: ٢٧، كما أنّ قوله: ﴿إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ﴾ تعليل له.

و تفيد هذه الآية مع الآيتين قبلها أنّ هؤلاء كانوا في الدّنيا يدعون الله بتوحيده للعبادة و التّسليم لأمره، و كانوا مشفقين في أهلهم يقرّبونهم من الحقّ و يجنّبونهم الباطل، فكان ذلك سببًا لمنّ الله عليهم بالجنّة و وقايتهم من عذاب السّموم. و إنّما كان ذلك سببًا لذلك، لأنّه تعالى برّ رحيم فيحسن لمن دعاه و يرحمه.

فالآيات الثّلاث في معنى قوله: ﴿إِنَّ الْإِنْسانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ وَ تَواصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَواصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ العصر: ٢، ٣. (١٩: ١٥)

عبد الكريم الخطيب: هو تعقيب بعد تعقيب على قولهم: ﴿إِنّا كُنّا قَبْلُ فِي أَهْلِنا مُشْفِقِينَ﴾ الطّور: ٢٦، أي و كنّا ندعو الله، و نطلب النّجاة من شرّ هذا اليوم، و من العذاب الواقع بأهل الشّقاء فيه، و قد استجاب الله لنا بفضله، و إحسانه. (١٤: ٥٦٩)

فضل الله: و نلجأ إليه في المهمّات، و نبتهل إليه في الملمّات، و نتضرّع إليه عند الخطيئة، و نخشع له عند رغبة. (٢١: ٢٤٠)

---

(١) كذا

يُدَّعَى

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ الْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَى إِلَى الْإِسْلَامِ. الصّفّ: ٧

الزَّمَخْشَريّ: وقرأ طلحة بن مُصرِّف: (وَهُوَ يدَّعى)[1] بمعنى يُدعى، دعاه وادّعاه نحو لمسه والتمسه، وعنه يدّعي بمعنى يدعو، وهو الله عزّ وجلّ. ٤: ٩٩

نحوه ابن عطيّة (٥: ٣٠٣)، والقُرطُبيّ (١٨: ٨٤)، وأبو السُّعود (٦: ٢٤٤)، والآلوسيّ (٢٨: ٨٧).

أبوحَيّان: وقرأ الجمهور (يُدعى) مبنيًّا للمفعول، وطلحة (يَدّعي) مضارع ادّعى، مبنيًّا للفاعل، و«ادّعى» يتعدّى بنفسه إلى المفعول به، لكنّه لمّا ضمّن معنى الانتماء والانتساب عُدّي بـ«إلى». (٨: ٢٦٣)

البُرُوسَويّ: واعلم أنّ الدّاعي في الحقيقة هو الله تعالى كما قال تعالى: ﴿وَاللهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ﴾ يونس: ٢٥، [و] بأمره الرّسول ﷺ كما قال: ﴿اُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ﴾ النّحل: ١٢٥.

وفي الحديث عن ربيعة الجرشيّ، قال: أتي نبيّ الله ﷺ فقيل له: لتنم عينك ولتسمع أذنك وليعقل قلبك. قال: فنامت عيناي وسمعت أذناي وعقل قلبي. فقيل لي: سيّد بنى دارًا فصنع مأدبة وأرسل داعيًا، فمن أجاب الدّاعي دخل الدّار وأكل من المأدبة ورضي عنه السّيّد، ومن لم يُجب الدّاعي لم يدخل الدّار ولم يأكل من المأدبة وسخط عليه السّيّد. قال: فالله السّيّد ومحمّد الدّاعي والدّار الإسلام والمأدبة الجنّة، ونحن في دعوة النّبيّ دعوة ورثته، لقوله: ﴿ادْعُوا إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ يوسف: ١٠٨. ولابدّ أن يكون الدّاعي أميرًا أو مأمورًا. وفي «المصابيح» في كتاب العلم: قال عوف بن مالك رضي الله عنه: لا يقصّ إلّا أمير أو مأمور أو مختال. (٩: ٥٠٢)

ابن عاشور: كانت دعوة النّبيّ ﷺ مماثلة دعوة عيسى ﷺ، وكان جواب الّذين دعاهم إلى الإسلام من أهل الكتابين والمشركين مماثلًا لجواب الّذين دعاهم ﷺ، فلمّا أدمج في حكاية دعوة عيسى بشارته برسول يأتي من بعده، ناسب أن ينقل الكلام إلى ما قابل به قوم الرّسول الموعود دعوة رسولهم، فلذلك ذكر في دعوة هذا الرّسول دين الإسلام، ووصفوا بأنّهم أظلم النّاس تشنيعًا لحالهم. (٢٨: ١٦٧)

لاحظ ظ ل م «أظلم» وف ر ي «افترى».

تُدْعَوْنَ

١ـ لَمَقْتُ اللهِ أَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ. المؤمن: ١٠

راجع م ق ت «لمقت».

٢ـ هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تُدْعَوْنَ لِتُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللهِ فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخَلُ. محمّد: ٣٨

لاحظ ب خ ل «يبخل» و ن ف ق «لتنفقوا».

(١) هكذا ذكره ابن عطيّة والقُرطُبيّ بالياء للفاعل، وأمّا ابن مسعود فذكره بالياء للمفعول (يُدَّعى).

٣ ـ قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ الفتح ١٦

لاحظ ق و م: «قَوْمٍ»

ادْعُ

١ ـ وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ البقرة ٦١

الطَّبَريّ: فسأل لنا ربّك يُخرج لنا ممّا تُنبت الأرض من البقل والقثّاء، وما سمّى الله مع ذلك، وذكر أنّهم سألوه موسى (١: ٣٤٩)

الثّعلبيّ: ﴿فَادْعُ﴾ فاسأل وادع. (١: ٢٠٥)

ابن عطيّة: ولغة بني عامر (فادعِ) بكسر العين. (١: ١٥٣)

الطَّبْرسيّ: أي فاسأل ربّك وادعه لأجلنا. (١: ١٢٤)

الفخر الرّازيّ: [لاحظ ص ب ر: «نصبر»] (٣: ٩٨)

القُرطُبيّ: لغة بني عامر (فادعِ) بكسر العين لالتقاء السّاكنين، يجرون المعتلّ مجرى الصّحيح ولا يراعون المحذوف. (١: ٤٢٣)

أبو حيّان: معناه اسأله لنا، ومتعلّق الدّعاء محذوف، أي ادعُ لنا ربّك بأن يخرج كذا وكذا. ولغة بني عامر (فادعِ) بكسر العين، جعلوا «دعا» من ذوات الياء، كرمى يرمي. وإنّما سألوا من موسى أن يدعو لهم بما اقترحوه ولم يدعوهم، لأنّ إجابة الأنبياء أقرب من إجابة غيرهم، ولذلك قالوا: ربّك، ولم يقولوا: ربّنا، لأنّ في ذلك من الاختصاص به ما ليس فيهم من مناجاته وتكليمه وإتيانه التوراة، فكأنّهم قالوا: ادعُ لنا الّذي هو محسن لك، فكما أحسن إليك في أشياء، كذلك نرجو أن يحسن إلينا في إجابة دعائك. (١: ٢٣٢)

نحوه الآلوسيّ. (١: ٢٧٣)

الشّربينيّ: أي سل لأجلنا ربّك. (١: ٦٤)

أبو السّعود: ﴿فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ﴾ أي سله لأجلنا بدعائك إيّاه، والفاء لسببيّة عدم الصّبر للدّعاء، والتّعرّض لعنوان الرّبوبيّة لتمهيد مبادئ الإجابة. (١: ١٤٠)

نحوه البُرُوسَويّ. (١: ١٥٠)

لاحظ ص ب ر: «نصبر» و ن ب ت: «تُنْبِتُ».

٢ ـ ٤ ـ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ... * قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا * قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا البقرة ٦٨ ـ ٧٠

لاحظ ب ي ن: «يُبَيِّنْ» و ب ق ر: «البقرة»

٥ ـ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ النحل ١٢٥

الطَّبَريّ: يقول تعالى ذكره لنبيّه محمّد ﷺ ﴿ادْعُ﴾ يا محمّد من أرسلك إليه ربّك بالدّعاء إلى طاعته (٧: ٦٦٣)

الطُّوسيّ: أمر الله تعالى نبيّه محمّدًا ﷺ أن يدعو

عباده المكلّفين بالحكمة، وهو أن يدعوهم إلى أفعاله الحسنة الّتي لها مدخل في استحقاق المدح، ويثوب عليها، لأنّ القبائح يزجر عنها، ولا يدعو إليها، والمباح لا يدعو إلى فعله لأنّه عبث، وإنّما يدعو إلى ماهو واجب أومندوب، لأنّه يستحقّ بفعله المدح والثّواب (٦: ٤٣٩)

مضى في ح ك م «الحكمة»، وسيأتي الباقي في س ب ل «سبيل»

٦ ـ فَلِذٰلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ الشّورى: ١٥

ابن عبّاس: أي إلى القرآن فادع الخلق. (القرطبيّ ١٦: ١٣)

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره: فإلى ذلك الّذي الّذي شرع لكم ووصّى به نوحًا وأوحاه إليك يا محمّد، فادعُ عباد الله واستقم على العمل به، ولا تزغ عنه واثبُتْ عليه، كما أمرك ربّك بالاستقامة. وقيل: ﴿فَلِذٰلِكَ فَادْعُ﴾ والمعنى فإلى ذلك، فوضعت اللّام موضع «إلى» كما قيل: ﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾ الزّلزال: ٥، وقد بيّنّا ذلك في غير موضع من كتابنا هذا.

وكان بعض أهل العربيّة يوجّه معنى ذلك في قوله ﴿فَلِذٰلِكَ فَادْعُ﴾ إلى معنى «هذا» ويقول: معنى الكلام: فإلى هذا القرآن فادعُ واستقم. والّذي قال من ذلك القول قريب المعنى ممّا قلناه، غير أنّ الّذي قلنا في ذلك أولى بتأويل الكلام، لأنّه في سياق خبر الله جلّ ثناؤه عمّا شرع لكم من الدّين لنبيّه محمّد ﷺ بإقامته، ولم يأت من الكلام ما يدلّ على انصرافه عنه إلى غيره. (١١: ١٣٧)

الماورديّ: وفي قوله: ﴿فَادْعُ﴾ وجهان: أحدهما: فاعمد، الثّاني: فاستدع. (٥: ١٩٨)

الطّوسيّ: وقوله: ﴿فَلِذٰلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ﴾ معناه فإلى ذلك فادعُ، كما قال: ﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾ الزّلزال: ٥، أي أوحى إليها. يقال: دعوته لذا وبذا وإلى ذا. وقيل: معناه فلذلك الدّين فادعُ. وقيل: معناه: فلذلك القرآن فادعُ. والأوّل أحسن وأوضح. (٩: ١٥١)

ابن عطيّة: اللّام في قوله ﴿فَلِذٰلِكَ﴾ قالت فرقة: هي بمنزلة «إلى» كما قال تعالى: ﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾ الزّلزال: ٥، أي إليها. كأنّه قال: فإلى ما وصّى به الأنبياء من التّوحيد ﴿فَادْعُ﴾. وقالت فرقة: بل هي بمعنى من أجل، كأنّه قال: فمن أجل أنّ الأمر كذا ولكونه كذا ﴿فَادْعُ﴾ أنت إلى ربّك وبلّغ ما أُرسلت به. (٥: ٣٠)

الطّبرسيّ: ﴿فَلِذٰلِكَ فَادْعُ﴾ أي فإلى ذلك فادعُ، عن الفرّاء والزّجّاج. يقال: دعوت لفلان وإلى فلان، وذلك إشارة إلى ما وصّى به الأنبياء من التّوحيد. ومعناه: فإلى الدّين الّذي شرعه الله تعالى، ووصّى به أنبياءه، فادعُ الخلق يا محمّد.

وقيل: إنّ اللّام للتّعليل، أي فلأجل الشّكّ الّذي هم عليه، فادعهم إلى الحقّ، حتّى تزيل شكّهم. (٥: ٢٥)

الفَخْر الرَّازِيّ: ثمّ قال تعالى ﴿فَلِذَلِكَ فَادْعُ﴾ يعني فلأجل ذلك التفرّق ولأجل ما حدث من الاختلافات الكثيرة في الدّين، فادع إلى الاتّفاق على الملّة الحنيفيّة واستقم عليها وعلى الدّعوة إليها، كما أمرك الله، ولا تتّبع أهواءهم المختلفة الباطلة.
(٢٧ ١٥٨)

القُرطُبيّ: قوله تعالى ﴿فَلِذَلِكَ فَادْعُ﴾ لمّا جاز أن يكون الشّكّ لليهود والنّصارى، أو لقريش، قيل له: ﴿فَلِذَلِكَ فَادْعُ﴾، أي فتبيّنت شكّهم فادع إلى الله، أي إلى ذلك الدّين الّذي شرعه الله للأنبياء ووصّاهم به. فاللّام بمعنى «إلى» كقوله تعالى: ﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا﴾ الزّلزال: ٥، أي إليها و(ذلك) بمعنى هذا. وقد تقدّم أوّل البقرة، والمعنى فلهذا القرآن فادع.

وقيل: في الكلام تقديم وتأخير، والمعنى كبر على المشركين ما تدعوهم إليه فلذلك فادع.

وقيل: إنّ اللّام على بابها، والمعنى: فمن أجل ذلك الّذي تقدّم ذكره فادع واستقم. (١٦ ١٣)

أبو حَيّان: ﴿فَلِذَلِكَ﴾ أن يكون إشارة إلى إقامة الدّين، أي فادع لدين الله وإقامته، لا يحتاج إلى تقدير اللّام بمعنى لأجل، لأنّ «دعا» يتعدّى باللّام [ثمّ استشهد بشعر]

واحتمل أن تكون اللّام للعلّة، أي فلأجل ذلك التّفرّق، ولما حدث بسببه من تشعّب الكفر شعبًا. ﴿فَادْعُ﴾ إلى الاتّفاق والائتلاف على الملّة الحنيفيّة.
(٧ ٥١٣)

الشِّربينيّ: ﴿فَلِذَلِكَ﴾، أي التوحيد ﴿فَادْعُ﴾ يا أشرف الخلق النّاس، ﴿وَاسْتَقِمْ﴾ أي على الدّعوة.
(٣ ٥٣٢)

أبو السُّعود: ﴿فَلِذَلِكَ﴾ أي فلأجل ما ذُكر من التفرّق والشّكّ المريب، أو فلأجل أنّه شرع لهم الدّين القويم القديم الحقيق بأن يتنافس فيه المتنافسون.

﴿فَادْعُ﴾ أي النّاس كافّة إلى إقامة ذلك الدّين بموجبه، فإنّ كلًّا من تفرّقهم وكونهم في شكّ مريب ومن شرع ذلك الدّين لهم على لسان رسول الله ﷺ سببٌ للدّعوة إليه والأمر بها. وليس المشار إليه ما ذكر من التّوصية والأمر بالإقامة والنّهي عن التّفرّق حتّى يتوهّم شائبة التّكرار.

وقيل: المشار إليه نفس الدّين المشروع، واللّام بمعنى «إلى» كما في قوله تعالى: ﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا﴾ الزّلزال: ٥، أي فإلى ذلك الدّين فادع. (٦ ١٣)

البُرُوسَوِيّ: [نحو أبي السّعود وأضاف:]

وفيه إشارة إلى افتراق أهل الأهواء والبدع ثنتين وسبعين فرقة، ودعوتهم إلى صراط مستقيم السّنّة لإبطال مذاهبهم. وفي الحديث: «من انتهر[1] صاحب بدعة سيّئة ممّا هو عليه من سوء الاعتقاد والفحش من القول والعمل، ملأ الله قلبه أمنًا وإيمانًا، ومن أهان صاحب بدعة، آمنه الله يوم القيامة من الفزع الأكبر» وهو حين الانصراف إلى النّار، كما قال ابن السّمّاك «إنّ الخوف المنصرف للمتفرّقين قطع نياط قلوب العارفين».
(٨ ٢٩٩)

(١) أي منع بكلام غليظ.

الآلوسي: [نحو أبي السّعود وقال:]

وقيل: الإشارة إلى قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ﴾ وما يتّصل به، ونُقل عن الواحديّ أي ولأجل ذلك من التّوصية الّتي شورك فيها مع نوح ومن بعده ولأجل ذلك الأمر بالإقامة والنّهي عن التّفرّق ﴿فَادْعُ﴾، وما ذُكر أوّلًا أولى، لأنّ قوله تعالى: ﴿أَنْ أَقِيمُوا﴾ شمل النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام وأتباعه كما سمعت، ويدلّ عليه ﴿كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ اِلَيْهِ﴾ الشّورى: ١٣، فقوله تعالى: ﴿فَلِذٰلِكَ فَادْعُ﴾ لا ينسبّب عنه لما يظهر من التّكرار، وهو تفريع الأمر عن الأمر، وأمّا تسبّبه عن تفرّقهم فظاهر على معنى: فلمّا أحدثوا من التّفرّق والبدعو، فاثبت أنت على الدّعاء الّذي أُمرت به. (٢٥: ٢٣)

ابن عاشور: الفاء للتّفريع على ما فيها ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصّٰى بِهِ نُوحًا﴾ الشّورى: ١٣، في آخره، المفسّر بقوله: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾، المحلّل بعضه بجمل معترضة من قوله: ﴿كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ﴾ إلى ﴿مَنْ يُنِيبُ﴾.

واللّام يجوز أن تكون للتّعليل، وتكون الإشارة بذلك إلى المذكور، أي جميع ما تقدّم من الأمر بإقامة الدّين والنّهي عن التّفرّق فيه وتلقّي المشركين للدّعوة بالتّجهّم وتلقّي المؤمنين لها بالقبول والإنابة، وتلقّي أهل الكتاب لها بالشّكّ، أي فلأجل جميع ما ذُكر فادْعُ واستقم، أي لأجل جميع ما تقدّم من حصول الاهتداء لمن هداهم الله، ومن تبرّم المشركين، ومن شكّ أهل الكتاب فادْعُ.

ولم يذكر معمول ﴿ادْعُ﴾ لدلالة ما تقدّم عليه، أي ادْعُ المشركين والّذين أُوتوا الكتاب والّذين اهتدوا وأنابوا. وتقدّم (لذلك) على متعلّقه وهو فعل ﴿ادْعُ﴾ للاهتمام بما احتوى عليه اسم الإشارة، إذ هو مجموع أسباب للأمر بالدّوام على الدّعوة.

ويجوز أن تكون اللّام في قوله: ﴿فَلِذٰلِكَ﴾ لام التّقوية، وتكون مع مجرورها معمول ﴿فَادْعُ﴾، والإشارة إلى الدّين من قوله: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ﴾ الشّورى: ١٣، أي فادْعُ لذلك الدّين، وتقديم المجرور على متعلّقه للاهتمام بالدّين.

وفعل الأمر في قوله: ﴿فَادْعُ﴾ مستعمل في الدّوام على الدّعوة، كقوله: ﴿يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اٰمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ﴾ النّساء: ١٣٦، بقرينة قوله: ﴿كَمَا اُمِرْتَ﴾ وفي هذا إبطال لشبهتهم في الجهة الثّالثة المتقدّمة عند قوله تعالى: ﴿كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ اِلَيْهِ﴾ الشّورى: ١٣.

والفاء في قوله: ﴿فَادْعُ﴾ يجوز أن تكون مؤكّدة لفاء التّفريع الّتي قبلها، ويجوز أن تكون مضمّنة معنى الجزاء، لما في تقديم المجرور من مشابهة معنى الشّرط، كما في قوله تعالى: ﴿فَبِذٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا﴾ يونس: ٥٨. (٢٥: ١٢٧)

عبد الكريم الخطيب: «الفاء» في قوله تعالى: ﴿فَلِذٰلِكَ﴾ للسّببيّة، والإشارة إلى هذا الخلاف الّذي وقع بين أهل الكتاب في دينهم، والّذي أدّى بهم إلى الشّكّ والارتياب في النّبيّ، وفيما يدعو إليه من دين

الله

أي فلأجل هذا فلا تلتفت إلى أهل الكتاب، ولا تقف طويلًا معهم؛ إذ كانوا وتلك حالهم من الشّكّ والارتياب (١٣-٣٤)

فضل الله: ﴿فَادْعُ﴾ إلى هذا الدّين بكلّ ما تملكه من وسائل الدّعوة بما يعمّه في الحياة، ويثبّته في العقول والمشاعر (٢٠: ١٥٩).

مكارم الشّيرازيّ: أي أدعوهم إلى الدّين الإلهيّ الواحد، واسع الاختلافات (١٥: ٤٥٣).

ادْعُهُنَّ

...قال فخذ أربعةً من الطّير فصُرْهُنَّ إليك ثُمَّ اجعلْ على كُلِّ جبلٍ منهُنَّ جُزءًا ثُمَّ ادعُهُنَّ يأتينك سعيًا البقرة: ٢٦٠

مُجاهد: هو أنّه أمر أن يقول لأجزائه الأطيار بعد تفريقهنّ على كلّ جبل: تعالين بإذن الله (الطّبريّ ٣: ٦٠)

الطّبريّ: إن قال قائل: أمر إبراهيم أن يدعوهنّ وهنّ ممزّقات أجزاء على رؤوس الجبال أمواتًا أم بعد ما أحيين؟ فإن كان أمر أن يدعوهنّ وهنّ ممزّقات لا أرواح فيهنّ، فما وجه أمر من لا حياة فيه بالإقبال؟ وإن كان أمر بدعائهنّ بعد ما أحيين، فما كانت حاجة إبراهيم إلى دعائهنّ، وقد أبصرهنّ يَنْشُرن على رؤوس الجبال؟

قيل: إنّ أمر الله تعالى ذكره إبراهيم ﷺ بدعائهنّ وهنّ أجزاء متفرّقات، إنّما هو أمر تكوين، كقول الله للّذين مسخهم قردة بعد ما كانوا إنسًا ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ البقرة: ٦٥، لا أمر عبادة فيكون محالًا إلّا بعد وجود المأمور المتعبّد. (٣: ٦٠)

أبومسلم الأصفهانيّ: أنّه فرّقهنّ أحياء، ثمّ دعاهنّ فأجبنه وعُدْنَ إليه، يستدلّ بعودهنّ إليه بالدّعاء، على عود الأموات بدعاء الله أحياء، ولا يصحّ من إبراهيم أن يدعو أمواتًا له (الماورديّ ١: ٣٣٥)

الماورديّ: واختلفوا هل قطّع إبراهيم الطّير أعضاء صرن به أمواتًا، أم لا؟ على قولين:

أحدهما: أنّه قطّعهنّ أعضاء صرن به أمواتًا، ثمّ دعاهنّ فعُدْنَ أحياء، ليرى كيف يحيي الله الموتى كما سأل ربّه، وهو قول الأكثرين.

والثّاني: [قول أبي مسلم الأصفهانيّ] (١: ٣٣٥)

الطّوسيّ: إن قيل: كيف قال: ﴿ثُمَّ ادْعُهُنَّ﴾ ودعاء الجماد قبيح؟

قلنا: إنّما أراد بذلك الإشارة إليها والإيماء لتقبل عليه إذا أحياها الله. فأمّا من قال: إنّه جعل على كلّ جبل طيرًا ثمّ دعاها فبعيد، لأنّ ذلك لا يفيد ما طلبه، لأنّه إنّما طلب ما يعلم به كونه قادرًا على إحياء الموتى، وليس في مجيء طير حيّ بالإيماء إليه ما يدلّ عليه.

وفي الكلام حذف، فكأنّه قال: فقطّعهنّ واجعل على كلّ جبل منهنّ جزءًا فإنّ الله يحييهنّ، فإذا أحياهنّ فادْعُهُنَّ يأتينك سعيًا، فيكون الإيماء إليها بعد أن صارت أحياء، لأنّ الإيماء إلى الجماد لا يحسن.

فإن قيل: إذا أحياها الله كفى ذلك في باب الدّلالة

فلامعنى لدعائها، لأنّ دعاء البهائم قبيح؟

فلنا: وجه الحسن في ذلك أنّه يشير إليها، فيحصل من ذلك دعاء لتأتي إليه، فيتحقّق كونها أحياء، ويكون ذلك أبهر في باب الإعجاز (٢: ٣٣٠)

نحوه الطّبرسيّ (١: ٣٧٣)

القُشَيْريّ: والإشارة من هذا أنّ حياة القلب لاتكون إلّا بذبح هذه الأشياء يعني النّفس، فمن لم يذبح نفسه بالمجاهدات لم يحيَ قلبه بالله.

وفيه إشارة أيضًا، وهو أنّه قال: قطّع بيدك هذه الطّيور، وفرّق أجزاءها، ثمّ ادْعُهُنّ، تأتيك سعيًا، فمن كان مذبوحًا بيد صاحب المحبّة، مقطّعًا مفرّقًا بحكم، فإذا ناداه استجاب له كلّ جزء مفرّق، كذلك [المتحقّق] فرّقه الحقّ وشتّته، فإذا ناداه استجاب. (١: ٢١٥)

الزّمخشريّ: وقل لهنّ: تعالين بإذن الله. (١: ٣٩٢)

مثله البيضاويّ (١: ١٣٧)، والبُرُوسَويّ (١: ٤١٦)

الفخر الرّازيّ: إنّ الضّمير في قوله: ﴿ثُمَّ ادْعُهُنَّ﴾ عائد إليها ـ ﴿أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ﴾ ـ لا إلى أجزائها، وإذا كانت الأجزاء متفرّقة متفاصلة وكان الموضوع على كلّ جبل بعض تلك الأجزاء، يلزم أن يكون الضّمير عائدًا إلى تلك الأجزاء لا إليها، وهو خلاف الظّاهر. (٧: ٤٥)

أبوحَيّان: ﴿ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا﴾ أمره بدعائهنّ وهنّ أموات، ليكون أعظم له في الآية، ولتكون حياتها متسبّبة عن دعائه، ولذلك رتّب على دعائه إيّاهنّ إتيانهنّ إليه. (٢: ٣٠٠)

الآلوسيّ: ﴿ثُمَّ ادْعُهُنَّ﴾ أي نادهنّ. أخرج ابن المنذر عن الحسن قال: إنّه عليه الصّلاة والسّلام نادى: أيّتها العظام المتمزّقة والّلحوم المتفرّقة والعروق المتقطّعة اجتمعي، يردّ الله تعالى فيكنّ أرواحكنّ، فوثب العظم إلى العظم وطارت الرّيشة إلى الرّيشة وجرى الدّم إلى الدّم، حتّى رجع إلى كلّ طائر دمه ولحمه وريشه [إلى أن قال:]

واستشكل بأنّ دعاء الجماد غير معقول. وأجيب بأنّه من قبيل دعاء التّكوين.

وقيل: في الآية حذف، كأنّه قيل: فقطّعهنّ ثمّ اجعل على [كلّ جبل من كلّ واحد منهنّ جزءًا، فإنّ الله تعالى يُحييهنّ، فإذا أحياهنّ ﴿ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا﴾ فالدّعاء إنّما وقع بعد الإحياء. ولا يخفى أنّ الآثار مع ما فيه من التّكلّف لاتساعده.

وأعظم منه فسادًا ما قيل: إنّه عليه الصّلاة والسّلام جعل على كلّ جبل منهنّ طيرًا حيًّا، ثمّ دعاها فجاءت، فإنّ ذلك ممّا يُبطل فائدة الطّلب ويعارض الأخبار الصّحيحة، فإنّ أكثرها ناطق بأنّه دعاها ميّتة متفرّقة الأجزاء، وفي بعضها أنّ رؤوسهنّ كانت بيده فلمّا دعاهنّ جعل كلّ جزء منهنّ يأتي إلى صاحبه حتّى صارت جُثثًا، ثمّ أقبلن إلى رؤوسهنّ فانضمّت كلّ جثّة إلى رأسها، فعادت كلّ واحدة منهنّ إلى ما كانت عليه من الهيئة. (٣: ٢٩)

لاحظ: ط ي ر: «الطّير».

ادْعُوا

١ ـ وإن كُنْتُمْ فِى رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ ... البقرة: ٢٣

مُجاهد: إنّ المعنى دعاء استحضار. (ابن عطيّة ١: ١٠٧)

الثّعلبيّ: يعني استعينوا بآلهتكم الّتي تعبدونها من دون الله. وإنّما ذكر الاستعانة بلفظ الدّعاء، على عادة العرب في دعائهم القبائل في الحروب والشّدائد [ثمّ استشهد بشعر] (١: ١٦٨)

الطُّوسيّ: والدّعاء أراد به الاستعانة [ثمّ استشهد بشعر] (١: ١٠٤)

ابن عَطيّة: معناه دعاء استصراخ. (١: ١٠٧)

الفخر الرّازيّ: المراد من ﴿ادْعُوا﴾ هنا الإلهيّة[1] وهي الأوثان، فكأنّه قيل لهم: إن كان الأمر كما تزعمون من أنّها تستحقّ العبادة لما أنّها تنفع وتضرّ، فقد دفعتم في منازعة محمّد ﷺ إلى فاقة شديدة وحاجة عظيمة في التّخلّص عنها، فتعجّلوا الاستعانة بها، وإلّا فاعلموا أنّكم مبطلون في ادّعاء كونها آلهة وأنّها تنفع وتضرّ، فيكون في الكلام محاجّة من وجهين:

أحدهما: في إبطال كونها آلهة.

والثّاني: في إبطال ما أنكروه من إعجاز القرآن، وأنّه من قِبَله. (٢: ١١٨)

أبو حَيّان: ومعنى هنا ﴿ادْعُوا﴾: استعينوا، قال

أبو الهَيْثَم: الدّعاء طلب الغوث، دعا: استغاث واستحضر، وادّعا فلان فلانًا إلى الحاكم: استحضره. (١: ١٠٥)

الشّربينيّ: فإنّه تعالى أمر أن يستعينوا بكلّ مَن ينصرهم ويُعينهم سواء كان مثله أم لا. (١: ٣٥)

أبو السُّعود: ويتعاونوا على الإتيان بقدر يسير مماثل في صفات الكمال لما أتى بجملته واحد من أبناء جنسهم. (١: ٨٨)

الآلوسيّ: الدّعاء: النّداء والاستعانة، ولعلّ الثّاني مجاز أو كناية مبنيّة على النّداء، لأنّ الشّخص إنّما ينادي المستعان به، ومنه ﴿أَغَيْرَ اللهِ تَدْعُونَ﴾ الأنعام: ٤٠. (١: ١٩٥)

ابن عاشور: والدّعاء يُستعمل بمعنى طلب حضور المدعوّ، وبمعنى استعطافه وسؤاله لفعل ما [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٣٣٣)

لاحظ: ش ه د: «شُهَداءكُمْ».

٢ ـ ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ. الأعراف: ٥٥

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره: ادعوا أيّها النّاس ربّكم وحده، فأخلصوا له الدّعاء، دون ما تدعون من دونه من الآلهة والأصنام. (٥: ٥١٤)

الزّجّاج: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ﴾ معناه: اعبدوا ربّكم. (ابن عطيّة ٢: ٤١٠)

الطُّوسيّ: أمر الله تعالى عباده المكلّفين أن يدعوه، والدّعاء: طلب الفعل بطريقة «اللّهمّ افعل».

(١) كذا والظّاهر: الآلهة

وقد يجيء بطريقة: غفر الله له، فهذه صيغة الخبر والأوّل صيغة الأمر، غير أنّه إنّما يسمّى أمرًا، إذا كان المقول له دون القائل، وإن كان فوقه سُمّي دعاء وطلبًا. وأمّا قول القائل: يا الله يا رحمان يا رحيم يا غفور يا قدير يا سميع، وما أشبه ذلك من أسماء الله، فإنّما هو على جهة النّداء، ومعناه التّعظيم. (٤: ٤٥٤)

ابن عَطيّة: هذا أمر بالدّعاء وتعبّد به. (٢: ٤١٠)

مثله القُرطُبيّ. (٧: ٢٢٣)

الفخر الرّازيّ: اعلم أنّه تعالى لمّا ذكر الدّلائل الدّالّة على كمال القدرة والحكمة والرّحمة، وعند هذا تمّ التّكليف المتوجّه إلى تحصيل المعارف النّفسانيّة، والعلوم الحقيقيّة، أتبعه بذكر الأعمال اللّائقة بتلك المعارف، وهو الاشتغال بالدّعاء والتّضرّع، فإنّ الدّعاء مخّ العبادة، فقال: ﴿اُدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قوله: ﴿اُدْعُوا رَبَّكُمْ﴾ فيه قولان: قال بعضهم: اعبدوا، وقال آخرون: هو الدّعاء، ومن قال بالأوّل نقل عن الدّعاء أنّه طلب الخير من الله تعالى، وهذه صفة العبادة، لأنّه فعل تقرّبًا، وطلبًا للمجازاة، لأنّه تعالى عطف عليه قوله: ﴿وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ الأعراف: ٥٦، والمعطوف ينبغي أن يكون مغايرًا للمعطوف عليه.

والقول الثّاني هو الأظهر، لأنّ الدّعاء مغاير للعبادة في المعنى.

إذا عرفت هذا فنقول: اختلف النّاس في الدّعاء، فمنهم من أنكره، واحتجّ على صحّة قوله بأشياء:

الأوّل: أنّ المطلوب بالدّعاء إن كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع، لامتناع وقوع التّغيير في علم الله تعالى، وما كان واجب الوقوع لم يكن في طلبه فائدة، وإن كان معلوم اللّاوقوع كان ممتنع الوقوع، فلا فائدة أيضًا في طلبه.

الثّاني: أنّه تعالى إن كان قد أراد في الأزل إحداث ذلك المطلوب، فهو حاصل سواء حصل هذا الدّعاء أو لم يحصل، وإن كان قد أراد في الأزل أن لا يعطيه فهو ممتنع الوقوع فلا فائدة في الطّلب، وإن قلنا: إنّه ما أراد في الأزل إحداث ذلك الشّيء لا وجوده ولا عدمه، ثمّ إنّه عند ذلك الدّعاء، صار مريدًا له لزم وقوع التّغيّر في ذات الله وفي صفاته، وهو محال، لأنّ على هذا التّقدير يصير إقدام العبد على الدّعاء علّة لحدوث صفة في ذات الله تعالى، فيكون العبد متصرّفًا في صفة الله بالتّبديل والتّغيير، وهو محال.

والثّالث: أنّ المطلوب بالدّعاء إن اقتضت الحكمة والمصلحة إعطاءه، فهو تعالى يُعطيه من غير هذا الدّعاء، لأنّه منزّه عن أن يكون بخيلًا، وإن اقتضت الحكمة منعه، فهو لا يعطيه سواء أقدم العبد على الدّعاء أو لم يقدم عليه.

والرّابع: أنّ الدّعاء غير الأمر، ولا تفاوت بين البابين إلّا كون الدّاعي أقلّ رتبة، وكون الآمر أعلى رتبة، وإقدام العبد على أمر الله سوء أدب، وإنّه لا يجوز.

الخامس: الدّعاء يُشبه ما إذا أقدم العبد على إرشاد ربّه وإلهه إلى فعل الأصلح والأصوب، وذلك

سوء أدب، أو أنّه ينبّه الإله على شيء ما كان منتبهًا له، و ذلك كفر، و أنّه تعالى قصّر في الإحسان و الفضل، فأنت تريد تحمله على الإقدام على الإحسان و الفضل، و ذلك جهل.

السّادس. أنّ الإقدام على الدّعاء يدلّ على كونه غير راضٍ بالقضاء؛ إذ لو رضي بما قضاه الله عليه لترك تصرّف نفسه، و لما طلب من الله شيئًا على التعيين، و ترك الرّضا بالقضاء أمر من المنكرات.

السّابع. كثيرًا ما يظنّ العبد بشيء كونه نافعًا و خيرًا، ثمّ إنّه عند دخوله في الوجود يصير سببًا للآفات الكثيرة و المفاسد العظيمة، و إذا كان كذلك كان طلب الشّيء المعيّن من الله غير جائز، بل الأولى طلب ما هو المصلحة و الخير، و ذلك حاصل من الله تعالى سواء طلبه العبد بالدّعاء أو لم يطلبه، فلم يبق في الدّعاء فائدة.

الثّامن. أنّ الدّعاء عبارة عن توجّه القلب إلى طلب شيء من الله تعالى، و توجّه القلب إلى طلب ذلك الشّيء المعيّن يمنع القلب من الاستغراق في معرفة الله تعالى، و في محبّته و في عبوديّته، و هذه مقامات عالية شريفة، و ما يمنع من حصول المقامات العالية الشّريفة كان مذمومًا.

التّاسع. روي أنّه عليه الصّلاة و السّلام قال حاكيًا عن الله سبحانه: «من شغله ذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطي السّائلين» و ذلك يدلّ على أنّ الأولى ترك الدّعاء.

العاشر. أنّ علم الحقّ محيط بحاجة العبد، و العبد إذا علم أنّ مولاه عالم باحتياجه، فسكت و لم يذكر تلك الحاجة كان ذلك أدخل في الأدب و في تعظيم المولى ممّا إذا أخذ يشرح كيفيّة تلك الحالة، و يطلب ما يدفع تلك الحاجة، و إذا كان الحال على هذا الوجه في الشّاهد، وجب اعتبار مثله في حقّ الله سبحانه، و لذلك يقال: إنّ الخليل ﷺ لمّا وُضع في المنجنيق ليُرمى إلى النّار، قال جبريل ﷺ: ادعُ ربّك، فقال الخليل ﷺ: حسبي من سؤالي علمه بحالي. فهذه الوجوه هي المذكورة في هذا الباب.

و اعلم أنّ الدّعاء نوع من أنواع العبادة، و الأسئلة المذكورة جارية في جميع أنواع العبادات، فإنّه يقال: إن كان هذا الإنسان سعيدًا في علم الله فلا حاجة إلى الطّاعات و العبادات، و إن كان شقيًّا في علمه فلا فائدة في تلك العبادات. و أيضًا يقال: وجب أن لا يقدم الإنسان على أكل الخبز و شرب الماء، لأنّه إن كان هذا الإنسان شبعان في علم الله تعالى فلا حاجة إلى أكل الخبز، و إن كان جائعًا فلا فائدة في أكل الخبز. و كما أنّ هذا الكلام باطل هاهنا، فكذا فيما ذكروه.

بل نقول: الدّعاء يفيد معرفة ذلّة العبوديّة و يفيد معرفة عزّة الرّبوبيّة، و هذا هو المقصود الأشرف الأعلى من جميع العبادات، و بيانه أنّ الدّاعي لا يقدم على الدّعاء إلّا إذا عرف من نفسه كونه محتاجًا إلى ذلك المطلوب و كونه عاجزًا عن تحصيله، و عرف من ربّه و إلهه أنّه يسمع دعاءه، و يعلم حاجته و هو قادر على دفع تلك الحاجة، و هو رحيم تقتضي رحمته إزالة تلك الحاجة. و إذا كان كذلك فهو لا يقدم على الدّعاء

إلّا إذا عرف كونه موصوفًا بالحاجة و بالعجز، و عرف كون الإله سبحانه موصوفًا بكمال العلم و القدرة و الرّحمة، فلامقصود من جميع التّكاليف إلّا معرفة ذلّ العبوديّة و عزّ الرّبوبيّة، فإذا كان الدّعاء مستجمعًا لهذين المقامين، لاجرم كان الدّعاء أعظم أنواع العبادات.

و قوله تعالى: ﴿اُدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَ خُفْيَةً﴾ إشارة إلى المعنى الّذي ذكرناه، لأنّ التّضرّع لايحصل إلّا من النّاقص في حضرة الكامل، فما لم يعتقد العبد نقصان نفسه و كمال مولاه في العلم و القدرة و الرّحمة لم يقدم على التّضرّع، فثبت أنّ المقصود من الدّعاء ما ذكرناه، فثبت أنّ لفظ القرآن دليل عليه. و الّذي يقوّي ما ذكرناه ما روي أنّه ﷺ قال: «ما من شيء أكرم على الله من الدّعاء، و الدّعاء هو العبادة» ثمّ قرأ ﴿اِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ المؤمن: ٦٠، و تمام الكلام في حقائق الدّعاء مذكور في سورة البقرة، في تفسير قوله ﴿وَ اِذَا سَاَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَاِنِّي قَرِيبٌ﴾ البقرة: ١٨٦، و الله أعلم. (١٤: ١٢٧)

أبوحيّان: الظّاهر أنّ الدّعاء هو مناجاة الله بندائه، لطلب أشياء و لدفع أشياء. (٤: ٣١١)

الشّربينيّ: أمرهم أن يدعوه متذلّلين مخلصين، بقوله تعالى: ﴿اُدْعُوا رَبَّكُمْ﴾ لأنّ الدّعاء هو السّؤال و الطّلب، و هو نوع من أنواع العبادة، لأنّ الدّاعي لايقدم على الدّعاء إلّا إذا عرف من نفسه الحاجة إلى ذلك المطلوب و هو عاجز عن تحصيله، و عرف أنّ ربّه سبحانه و تعالى يسمع الدّعاء و يعلم حاجته، و هو قادر على إيصالها إلى الدّاعي فعند ذلك يعرف العبد نفسه بالعجز و النّقص، و يعرف ربّه بالقدرة و الكمال، و هو المراد من قوله تعالى ﴿تَضَرُّعًا﴾. (١: ٤٨١)

ابن عاشور: و الخطاب بـ ﴿اُدْعُوا﴾ خاصّ بالمسلمين، لأنّه تعليم لأدب دعاء الله تعالى و عبادته، و ليس المشركون متهيّئين لمثل هذا الخطاب، و هو تقريب للمؤمنين و إدناء لهم، و تنبيه على رضى الله عنهم و محبّته. و شاهده قوله بعده: ﴿اِنَّ رَحْمَتَ اللهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ الأعراف: ٥٦، و الخطاب موجّه إلى المسلمين بقرينة السّياق.

و الدّعاء: حقيقته النّداء، و يطلق أيضًا على النّداء لطلب مهمّ، و استعمل مجازًا في العبادة لاشتمالها على الدّعاء و الطّلب بالقول أو بلسان الحال، كما في الرّكوع و السّجود، مع مقارنتها للأقوال، و هو إطلاق كثير في القرآن.

و الظّاهر أنّ المراد منه هنا الطّلب و التّوجّه، لأنّ المسلمين قد عبدوا الله و أفردوه بالعبادة، و إنّما المهمّ إشعارهم بالقرب من رحمة ربّهم، و إدناء مقامهم منها. (٨: ١٣١)

و تمام الكلام سيأتي في ض ر ع: «تضرّعًا»

٣- ﴿قُلِ ادْعُوا اللهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ اَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰى...﴾ الإسراء: ١١٠

لاحظ «دعو»

٤ ـ وادْعُوا ثُبُورًا كَثِيرًا. الفرقان: ١٤

لاحظ ث ب ر: «ثُبُورًا».

٥ ـ وَقِيلَ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ. القصص: ٦٤

لاحظ «فدعوهم»

٦ ـ ... قَالُوا فَادْعُوا وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ. المؤمن: ٥٠

الطَّبَريّ: وقوله ﴿قَالُوا فَادْعُوا﴾ يقول جلّ ثناؤه: قالت الخزنة لهم: فادعوا إذن ربّكم الّذي أتتكم الرّسل بالدّعاء إلى الإيمان به.

وقوله ﴿وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾ يقول: قد دعوا وما دعاؤهم إلّا في ضلال، لأنّه دعاء لا ينفعهم ولا يُستجاب لهم بل يقال لهم: ﴿اخْسَئُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ المؤمنون: ١٠٨ (١١: ٦٨)

راجع ض ل ل «ضلال»

ادْعُوهُ

١ ـ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ. الأعراف: ٢٩

الثّعلبيّ: ﴿وَادْعُوهُ﴾ واعبدوه. (٤: ٢٢٨)

مثله الزّمخشريّ (٢: ٧٥)، والشّربينيّ (١: ٤٧١)، وأبو السّعود (٢: ٤٨٨)، والآلوسيّ (٨: ١٠٧)، وابن عاشور (٨: ٦٨).

الفخر الرّازيّ: قوله ﴿وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ فاعلم أنّه تعالى لمّا أمر في الآية الأولى بالتّوجّه إلى القبلة، أمر بعده بالدّعاء، والأظهر عندي أنّ المراد به أعمال الصّلاة، وسمّاها دعاء، لأنّ الصّلاة في أصل اللّغة عبارة عن الدّعاء، ولأنّ أشرف أجزاء الصّلاة هو الدّعاء والذّكر، وبيّن أنّه يجب أن يُؤتى بذلك الدّعاء مع الإخلاص، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ البيّنة: ٥. (١٤: ٥٨)

القُرطُبيّ: أي وحّدوه ولا تشركوا به. (٧: ١٨٨)

أبو حيّان: قيل: الدّعاء على بابه أمر به مقرونًا بالإخلاص، لأنّ دعاء من لا يخلص الدّين لله لا يُجاب، وقيل: معناه اعبدوا، وقيل: قولوا: لا إله إلّا الله. (٤: ٢٨٨)

البُرُوسَويّ: أي واعبدوه، فهو من إطلاق الخاصّ على العامّ، لأنّ الدّعاء من أبواب العبادة، وهو الخضوع للباري مع إظهار الافتقار والاستكانة، وهو المقصود من العبادة والعُمدة فيها. (٣: ١٥٢)

عبد الكريم الخطيب: وقوله تعالى: ﴿وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ معطوف على ﴿وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ والدّعاء: صلاة وعبادة، بل هو مُخّ العبادة، ـ كما يقول العابدون ـ إذ هو التّطبيق العمليّ للإيمان بالله، والإقرار بالعبوديّة له، وتعلّق الرّجاء فيه، والتماس الخير منه وحده، والانقطاع عمّا سواه، وهذا هو التّوحيد الخالص والإيمان المصفّى، ولهذا اقترن الدّعاء بالصّلاة وجاء بعدها، ليكون التّطبيق العمليّ لما تركت الصّلاة في نفس المصلّي من ولاء لله، وقرب منه. (٤: ٣٨٨)

فضل الله: لا تدعوا غيره، ولا تشركوا به أحدًا، فله الدّعاء وإليه المشتكى وعليه المعوّل في الشّدّة والرّخاء، فالجأوا إليه في كلّ أموركم، وتعبّدوا له بإخلاص الدّين له، حتّى يكون الدّين كلّه له في فكركم وشعوركم وخطوات حياتكم، في الخطّ والمنهج والممارسة، فليس لكم أن تتبعوا غير منهجه أو تسيروا في غير طريقه، أو تتّخذوا ربًّا غيره، وذلك هو خطّ التّوحيد، وخطّ الإخلاص، ومعنى الدّين الحقّ. (١٠: ١٧٦)

٢ ـ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ.

الأعراف: ٥٦

الطّبريّ: ﴿وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ يقول: وأخلصوا له الدّعاء والعمل، ولا تشركوا في عملكم له شيئًا غيره من الآلهة والأصنام وغير ذلك، وليكن ما يكون منكم في ذلك خوفًا من عقابه، وطمعًا في ثوابه. وإنّ من كان دعاؤه إيّاه على غير ذلك، فهو بالآخرة من المكذّبين، لأنّ من لم يخف عقاب الله ولم يرج ثوابه، لم يبال ما ركب من أمر يسخطه الله ولا يرضاه. (٥: ٥١٥)

الفخر الرّازيّ: فيه سؤالان:

السّؤال الأوّل: قال في أوّل الآية: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ﴾ ثمّ قال: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا﴾ ثمّ قال: ﴿وَادْعُوهُ﴾ وهذا يقتضي عطف الشّيء على نفسه وهو باطل؟

والجواب: أنّ الّذين قالوا في تفسير قوله: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا﴾ أي اعبدوه، إنّما قالوا ذلك خوفًا من هذا الإشكال.

فإن فسّرنا بهذا التّفسير فقد زال السّؤال، وإن قلنا: المراد من قوله: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا﴾ هو الدّعاء، كان الجواب أنّ قوله: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ يدلّ على أنّ الدّعاء لا بدّ وأن يكون مقرونًا بالتّضرّع وبالإخفاء، ثمّ بيّن في قوله: ﴿وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ أنّ فائدة الدّعاء هو أحد هذين الأمرين، فكانت الآية الأولى في بيان شرط صحّة الدّعاء، والآية الثّانية في بيان فائدة الدّعاء ومنفعته.

السّؤال الثّاني: أنّ المتكلّمين اتّفقوا على أنّ من عبد ودعا لأجل الخوف من العقاب والطّمع في الثّواب لم تصحّ عبادته، وذلك لأنّ المتكلّمين فريقان: منهم من قال: التّكاليف إنّما وردت بمقتضى الإلهيّة والعبوديّة، فكونه إلهًا لنا وكوننا عبيدًا له يقتضي أن يحسن منه أن يأمر عبيده بما شاء كيف شاء، فلا يعتبر منه كونه في نفسه صلاحًا وحسنًا، وهذا قول أهل السّنّة.

ومنهم من قال: التّكاليف إنّما وردت لكونها في أنفسها مصالح، وهذا هو قول المعتزلة.

إذا عرفت هذا فنقول: أمّا على القول الأوّل، فوجه وجوب بعض الأعمال، وحرمة بعضها مجرّد أمر الله بما أوجبه ونهيه عمّا حرّمه، فمن أتى بهذه العبادات صحّت. أمّا من أتى بها خوفًا من العقاب، أو طمعًا في الثّواب، وجب أن لا يصحّ، لأنّه ما أتى بها لأجل وجه وجوبها

وأمّا على القول الثّاني، فوجه وجوبها هو كونها في أنفسها مصالح، فمن أتى بها للخوف من العقاب، أو للطّمع في الثّواب فلم يأت بها لوجه وجوبها، فوجب أن لاتصحّ، فثبت أنّ على كلا المذهبين من أتى بالدّعاء وسائر العبادات لأجل الخوف من العقاب، والطّمع في الثّواب، وجب أن لايصحّ.

إذا ثبت هذا فنقول: ظاهر قوله: ﴿وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ يقتضي أنّه تعالى أمر المكلّف بأن يأتي بالدّعاء لهذا الغرض، وقد ثبت بالدّليل فساده، فكيف طريق التّوفيق بين ظاهر هذه الآية وبين ما ذكرناه من المعقول؟

والجواب: ليس المراد من الآية ما ظننتم، بل المراد: وادعوه مع الخوف من وقوع التّقصير في بعض الشّرائط المعتبرة في قبول ذلك الدّعاء، ومع الطّمع في حصول تلك الشّرائط بأسرها، وعلى هذا التّقدير فالسّؤال زائل.

السّؤال الثّالث: هل تدلّ هذه الآية على أنّ الدّاعي لابدّ وأن تحصل في قلبه هذا الخوف والطّمع؟

والجواب: أنّ العبد لايمكنه أن يقطع بكونه آتيًا بجميع الشّرائط المعتبرة في قبول الدّعاء، ولأجل هذا المعنى يحصل الخوف، وأيضًا لايقطع بأنّ تلك الشّرائط مفقودة، فوجب كونه طامعًا في قبولها فلاجرم.

قلنا بأنّ الدّاعي لايكون داعيًا إلّا إذا كان كذلك، فقوله: ﴿خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ أي أن تكونوا جامعين في نفوسكم بين الخوف والرّجاء في كلّ أعمالكم، ولاتقطعوا أنّكم وإن اجتهدتم فقد أدّيتم حقّ ربّكم. ويتأكّد هذا بقوله: ﴿يُؤْتُونَ مَا آتَوا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ﴾ المؤمنون: ٦٠. (١٤: ١٣٤)

ابن عاشور: عود إلى أمر الدّعاء، لأنّ ما قبله من النّهي عن الإفساد أشبه الاحتراس المعترض بين أجزاء الكلام، وأعيد الأمر بالدّعاء ليبنى عليه قوله: ﴿خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ قصدًا لتعميم الباعث على الدّعاء بعد أن علّموا كيفيّته، وهذا الباعث تنطوي تحته أغراض الدّعاء وأنواعه، فلا إشكال في عطف الأمر بالدّعاء على مثله، لأنّهما مختلفان باختلاف متعلّقاتهما. (٨: ١٣٥)

الطّباطبائيّ: ثمّ كرّر الدّعوة إليه وأعاد البعث إلى دعائه بالجمع بين الطّريقين اللّذين لم يزل البشر يعبد الرّبّ أو الأرباب من أحدهما، وهما طريق الخوف وطريق الرّجاء، فإنّ قومًا كانوا يتّخذون الأرباب خوفًا فيعبدونهم ليسلموا من شرورهم، وكان قومًا يتّخذون الأرباب طمعًا فيعبدونهم لينالوا خيرهم وبركتهم، لكن العبادة عن محض الخوف ربّما ساق الإنسان إلى اليأس والقنوط فدعاه إلى ترك العبادة، وقد شوهد ذلك كثيرًا، والعبادة عن محض الطّمع ربّما قاد إلى استرسال الوقاحة وزوال زيّ العبوديّة فدعاه إلى ترك العبادة، وقد شوهد أيضًا كثيرًا، فجمع سبحانه بينهما، ودعا إلى الدّعاء باستعمالهما معًا، فقال: ﴿خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ ليصلح كلّ من الصّفتين ما يمكن أن تفسده الأخرى، وفي ذلك وقوع في مجرى النّاموس العامّ الجاري في العالم، أعني ناموس الجذب والدّفع. (٨: ١٥٩)

مكارم الشّيرازيّ: ومن المسلّم أنّ الأدعية إنّما تكون عند الله أقرب إلى الإجابة إذا تحقّقت فيها الشّرائط اللّازمة، ومن جملة ذلك أن يكون الدّعاء مقترنًا بالجوانب البنّاءة والعمليّة في حدود المستطاع وأن تُراعى حقوق النّاس، وأن تُلقي حقيقة الدّعاء بأنوارها وظلالها على وجود الإنسان الدّاعي بأسره وكلّه. فلا تستجاب أدعية المفسدين والعصاة، ولا تنتهي إلى أيّة نتيجة مرجوّة. [إلى أن قال:]

وفي خاتمة الآية يقول تعالى للمزيد من التّوطيد على أسباب الأمل بالرّحمة الإلهيّة ﴿إِنَّ رَحْمَتَ اللهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾، ويمكن أن تكون هذه العبارة إحدى شرائط إجابة الدّعاء، يعني إذا كنتم تريدون أن لاتكون أدعيتكم خاوية، ومجرّد لقلقة لسان، فيجب أن تعزّزوها بعمل الخير والإحسان، لتشملكم الرّحمة الإلهيّة بمعونة ذلك وتثمر دعواتكم. وبهذا تكون الآية قد تضمّنت الإشارة إلى خمسة من شرائط قبول الدّعاء وإجابته، وهي باختصار كالتّالي:

١ ـ أن يكون الدّعاء عن تضرّع وخفية.

٢ ـ أن لا يتجاوز حدّ الاعتدال.

٣ ـ أن لا يكون مقرونًا بالإفساد والمعصية.

٤ ـ أن يكون مقرونًا بالخوف والأمل المعتدلين.

٥ ـ أن يكون مقرونًا بالبرّ والإحسان، وفعل الخيرات. (٥: ٧٤)

٣ ـ وَلِلهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا

الأعراف: ١٨٠

الثّعلبيّ: قال مُقاتل: وذلك أنّ رجلًا دعا الله في صلاته ودعا الرّحمان، فقال رجل من مشركي مكّة: أليس يزعم محمّد وأصحابه أنّهم يعبدون ربًّا واحدًا؟ فما بال هذا يدعو ربّين اثنين، فأنزل الله ﴿وَلِلهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾. (٤: ٣١٠)

الماوَرْديّ: وفي دعائه بها وجهان:

أحدهما: نداؤه بها عند الرّغبة إليه في الدّعاء والطّلب.

والثّاني: تعظيمه بها تعبّدًا له بذكرها. (٢: ٢٨٢)

الطّوسيّ: وأمر تعالى أن يدعوه خلقه بها وأن يتركوا أسماء أهل الجاهليّة، وتسميتهم أصنامهم آلهة ولاتًا وعزّى وغير ذلك. (٥: ٤٦)

الزّمَخْشَريّ: فسمّوه بتلك الأسماء. (٢: ١٣٢)

مثله أبو السّعود. (٣: ٥٧)

ابن عطيّة: وقوله: ﴿فَادْعُوهُ بِهَا﴾ إباحة بإطلاقها. (٢: ٤٨١)

الطّبْرِسيّ: أي بهذه الأسماء الحسنى، ودعاؤه بها أن يقال: يا الله يا رحمان، يا رحيم، يا خالق السّماوات والأرض، وكلّ اسم لله سبحانه، فهو صفة مفيدة، لأنّ اللّقب لا يجوز عليه، فإنّه بمنزلة الإشارة إلى الحاضر. (٢: ٥٠٣)

الفخر الرّازيّ: قوله: ﴿وَلِلهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾ يدلّ على أنّ الإنسان لا يدعو ربّه إلّا بتلك الأسماء الحسنى، وهذه الدّعوة لا تتأتّى إلّا إذا عرف معاني تلك الأسماء، وعرف بالدّليل أنّ له إلهًا وربًّا خالقًا موصوفًا بتلك الصّفات الشّريفة المقدّسة،

فإذا عرف بالدّليل ذلك فحينئذ يحسن أن يدعو ربّه بتلك الأسماء والصّفات، ثمّ إنّ لتلك الدّعوة شرائط كثيرة مذكورة بالاستقصاء في كتاب «المنهاج» لأبي عبد الله الحليميّ، وأحسن ما فيه أن يكون مستحضرا لأمرين:

أحدهما عزّة الرّبوبيّة

والثّاني ذلّة العبوديّة فهناك يحسن ذلك الدّعاء ويعظم موقع ذلك الذّكر. فأمّا إذا لم يكن كذلك كان قليل الفائدة.

وأنا أذكر لهذا المعنى مثالًا، وهو أنّ من أراد أن يقول في تحريمة صلاته: الله أكبر، فإنّه يجب أن يستحضر في النّيّة جميع ما أمكنه من معرفة آثار حكمة الله تعالى في تخليق نفسه وبدنه وقواه العقليّة والحسّيّة والحركيّة، ثمّ يتعدّى من نفسه إلى استحضار آثار حكمة الله في تخليق جميع النّاس، وجميع الحيوانات، وجميع أصناف النّبات والمعادن، والآثار العلويّة من الرّعد والبرق والصّواعق الّتي توجد في كلّ أطراف العالم، ثمّ يستحضر آثار قدرة الله تعالى في تخليق الأرضين والجبال والبحار والمفاوز، ثمّ يستحضر آثار قدرة الله تعالى في تخليق طبقات العناصر السّفليّة والعلويّة، ثمّ يستحضر آثار قدرة الله تعالى في تخليق أطباق السّماوات على سعتها وعظمها، وفي تخليق أجرام النّيّرات من الثّوابت والسّيّارات، ثمّ يستحضر آثار قدرة الله تعالى في تخليق الكرسيّ وسدرة المنتهى، ثمّ يستحضر آثار قدرته في تخليق العرش العظيم المحيط بكلّ هذه الموجودات، ثمّ يستحضر آثار قدرته في تخليق الملائكة من حملة العرش والكرسيّ وجنود عالم الرّوحانيّات، فلا يزال يستحضر من هذه الدّرجات والمراتب أقصى ما يصل إليه فهمه وعقله وذكره وخاطره وخياله. ثمّ عند استحضار جميع هذه الرّوحانيّات والجسمانيّات على تفاوت درجاتها وتباين منازلها ومراتبها، يقول: الله أكبر، ويشير بقوله: «الله» إلى الموجود الّذي خلق هذه الأشياء وأخرجها من العدم إلى الوجود، ورتّبها بما لها من الصّفات والنّعوت، وبقوله «أكبر» أي إنّه لا يشبه لكبريائه وجبروته وعزّه وعلوّه وصمديّته هذه الأشياء، بل هو أكبر من أن يقال: إنّه أكبر من هذه الأشياء.

فإذا عرفت هذا المثال الواحد فقس الذّكر الحاصل مع العرفان والشّعور، وعند هذا ينفتح على عقلك نسمة من الأسرار المودعة تحت قوله: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾. (١٥: ٧٠)

القرطبيّ: قوله تعالى: ﴿فَادْعُوهُ بِهَا﴾ أي اطلبوا منه بأسمائه، فيطلب بكلّ اسم ما يليق به، تقول: يا رحيم ارحمني، يا حكيم احكم لي، يا رازق ارزقني، يا هادي اهدني، يا فتّاح افتح لي، يا توّاب تب عليّ، هكذا. فإن دعوت باسم عامّ قلت: يا مالك ارحمني، يا عزيز احكم لي، يا لطيف ارزقني. وإن دعوت بالأعمّ الأعظم فقلت: يا الله، فهو متضمّن لكلّ اسم. ولا تقول: يا رزّاق اهدني، إلّا أن تريد يا رزّاق ارزقني الخير. قال ابن العربيّ: وهكذا، رتّب دعاءك تكن من المخلصين. وقد تقدّم في البقرة شرائط الدّعاء، وفي هذه

السّورة أيضًا والحمد لله (٧ : ٣٢٧)

أبوحَيّان: ومعنى ﴿فَادْعُوهُ بِهَا﴾ أي نادوه بها، كقولك: يا الله يا رحمان يا رحيم يا مالك، وما أشبه ذلك. (٤ : ٤٢٩)

الشِّرْبينيّ: أي سمّوه بتلك الصّفات، وللدّعاء شروط منها: أن يعرف الدّاعي معاني الأسماء الّتي يدعو بها، ومنها أن يستحضر في قلبه عظمة المدعوّ سبحانه وتعالى، ومنها أن يخلص إليه في دعائه. (١ : ٥٣٩)

البُرُوسَويّ: أي فادعوا الله بكلّ اسم مشتقّ من صفة من صفاته، بأن تتّصفوا وتتخلّقوا بتلك الصّفات فالاتّصاف بها بالأعمال والنّيّات الصّالحات كلّها خالقيّة، فإنّ الاتّصاف بها بأن تكون ما كحكم للتّوالد والتّناسل بخلاف الخالق، كما قيل لحكيم: هو تزوّج روحه ماتحمل؟ قال: إن تمّ فإنسان. والاتّصاف بصفة الرّازقيّة بأن ينفق ما رزقه الله على المحتاجين ولايدّخر منه شيئًا. وعلى هذا فقس البواقي.

وأمّا التّخلّق بها فبالأحوال، وذلك بتصفية مرآة القلب ومراقبته عن التّعلّق بما سوى الله والتّوجّه إليه ليتجلّى له بتلك الصّفات فيتخلّق بها، وهذا تحقيق قوله: «كنت له سمعًا وبصرًا فبي يسمع وبي يبصر». (٣ : ٢٨٥)

الآلوسيّ [لاحظ: س م و: «الأسماء»] (٩ : ١٢١)

ابن عاشور: [لاحظ: س م و: «الأسماء»] (٨ : ٣٦٢)

الطَّباطَبائيّ: وقوله: ﴿فَادْعُوهُ بِهَا﴾ إمّا من الدّعوة بمعنى التّسمية، كقولنا: دعوته زيدًا ودعوته أبا عبد الله، أي سمّيته وكنّيته، وإمّا من الدّعوة بمعنى النّداء، أي نادوه بها فقولوا: يا رحمان يا رحيم وهكذا، أو من الدّعوة بمعنى العبادة، أي فاعبدوه مذعنين أنّه متّصف بما يدلّ عليه هذه الأسماء من الصّفات الحسنة والمعاني الجميلة.

وقد احتملوا جميع هذه المعاني، غير أنّ كلامه تعالى في مواضع مختلفة يذكر فيها دعاء الرّبّ يؤيّد هذا المعنى الأخير، كما في الآية السّابقة ﴿قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰى﴾ الإسراء: ١١٠، وقوله: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ المؤمن: ٦٠، حيث ذكر أوّلًا الدّعاء ثمّ بدّله ثانيًا من العبادة بعينها، إلى اتّحادهما وقوله: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللهِ مَنْ لَايَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ * وَإِذَا حُشِرَ النَّاسُ كَانُوا لَهُمْ أَعْدَاءً وَكَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ﴾ الأحقاف: ٥، ٦، وقوله: ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ المؤمن: ٦٥ يريد إخلاص العبادة. (٨ : ٣٤٤)

عبدالكريم الخطيب: والله سبحانه وتعالى متّصف بكلّ كمال، منزّه عن كلّ نقص، ولعباد الله أن يدعو الله ويتعبّدوا له بكلّ اسم يُفرد الله سبحانه وتعالى بالكمال والعبوديّة، فهو الله لا إله إلّا هو الرّحمن الرّحيم، الملك القدّوس السّلام المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبّار، المتكبّر، الخالق، البارئ، المصوّر إلى غير ذلك من الأسماء الّتي ينفرد بها سبحانه

عن المخلوقين، فكلّ ما يدعو به العبد ربّه من أسمائه الحسنى، هو ولاء و عبادة و تسبيح، و الله سبحانه و تعالى يقول: ﴿قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ الإسراء: ١١٠ (٥: ٥٢٧)

فضل الله: و اذكروه بها في دعائكم له و عبادتكم، فهذا ما يلتقي بالخطّ المستقيم للعقيدة و الأفق الواسع للإيمان، و هو الّذي يُنمّي في وعي الإنسان المؤمن العلاقة الرّوحيّة العميقة بالله، في ما توحي به الصّفات الإلهيّة من أنّ كلّ الأشياء الّتي تحتاجها الحياة، تلتقي عنده و تخضع لإرادته، ممّا يجعل من مسألة الدّعاء و العبادة، مسألة فكريّة و روحيّة و عمليّة، في تنمية علاقة الإنسان بربّه، و تأكيد الإحساس بمعنى العبوديّة في نفسه. (١٠: ٢٩٤)

مكارم الشّيرازيّ: و في الآية الثّانية إشارة إلى حال أهل الجنّة و بيان لصفاتهم، فتبدأ الآية بدعوة النّاس إلى التّدبّر و التّوجّه إلى أسماء الله الحسنى، كمقدّمة للخروج من صفّ أهل النّار، فتقول: ﴿وَ لِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾.

و المراد من «أسماء الله الحسنى» هي صفات الله المختلفة، الّتي هي حُسنى جميعًا، فنحن نعرف أنّ الله عالم قادر رازق عادل جواد كريم رحيم، كما أنّ له صفات أخرى حسنى من هذا القبيل أيضًا.

فالمراد من دعاء الله بأسمائه الحسنى، ليس هو ذكر هذه الألفاظ و جريانها على اللّسان فحسب، كأن نقول مثلًا: يا عالم يا قادر يا أرحم الرّاحمين، بل ينبغي أن نمثّل هذه الصّفات في وجودنا ما استطعنا إلى ذلك سبيلًا، و أن نشعّ إشراقًا من علمه و شعاعًا من قدرته و جانبًا من رحمته الواسعة فينا و في مجتمعنا.

و بتعبير آخر: ينبغي أن نتّصف بصفاته و نتخلّق بأخلاقه، لنستطيع بهذا الشّعاع، شعاع العلم و القدرة و الرّحمة و العدل أن نُخرج أنفسنا و مجتمعنا الّذي نعيش فيه من سلك أهل النّار. (٥: ٢٧٦)

ادْعُوهُمْ

١ ـ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ.

الأعراف: ١٩٤

ابن عبّاس: معناه فاعبدوهم هل يُثيبونكم، أو يجازونكم. (الطّبرسيّ ٢: ٥١١)

الطّبريّ: ...أنّها تضرّ و تنفع، و أنّها تستوجب منكم العبادة لنفعها إيّاكم، فليستجيبوا لدعائكم إذا دعوتموهم، فإن لم يستجيبوا لكم، لأنّها لا تسمع دعاءكم، فأيقنوا بأنّها لا تنفع و لا تضرّ، لأنّ الضّرّ و النّفع إنّما يكونان ممّن إذا سُئل سمع مسألة سائله و أعطى و أفضل، و من إذا شُكي إليه من شيء سمع، فضرّ من استحقّ العقوبة، و نفع من لا يستوجب الضّرّ. (٦: ١٥٠)

الطّوسيّ: فادعوهم ليستجيبوا لدعائكم، و هذه لام الأمر على معنى التّعجيز، كما قال: ﴿فَأْتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ النّمل: ٦٤، فإن لم يستجيبوا لكم، لأنّها لا تسمع دعاءكم، فاعلموا أنّها لا تنفع و لا تضرّ و لا تستحقّ العبادة. فأمّا من قال،

الأصنام تعبد الله على الحقيقة كما يعبد العقلاء. ونحن وإن كنّا لانفقه ذلك فقد نجاهل، لأنّ العبادة ضرب من الشكر، والشكر هو الاعتراف بالنعمة مع ضرب من التعظيم، والعبادة وإن كانت شكراً، فإنّه يقارنها خضوع وتذلّل، وكلّ ذلك يستحيل من الجماد

(٥ ٦٨)

ابن عَطيّة: أي فاختبروا فإن لم يستجيبوا فهم كما وصف (٢ ٤٨٩)

الطَّبْرسيّ: هذا الدعاء ليس الدعاء الأوّل، والمراد به فادعوهم في مهمّاتكم، ولكشف الأسواء عنكم [ثمّ أدام نحو الطّوسيّ] (٢ ٥١١)

القُرطُبيّ: ولمّا اعتقد المشركون أنّ الأصنام تضرّ وتنفع أجراها مجرى النّاس، فقال: ﴿فَادْعُوهُمْ﴾ ولم يقل: فادعوهنّ.. أي فاطلبوا منهم النّفع والضّرّ (٧ ٣٤٢)

نحوه الشّربينيّ (١ ٥٤٦)

أبوحيّان: أي فاختبروهم بدعائكم هل يقع منهم إجابة أو لايقع؟ والأمر بالاستجابة هو على سبيل التعجيز، أي لايمكن أن يجيبوا (٤ ٤٤٥)

أبو السُّعود: تحقيق لمضمون ما قبله بتعجيزهم وتبكيتهم، أي فادعوهم في جلب نفع أو كشف ضرّ (٣ ٦٨)

نحوه البُرُوسَويّ (٣ ٢٩٥)، والآلوسيّ (٩ ١٤٤)

ابن عاشور: وفرّع على المماثلة أمر التعجيز بقوله: ﴿فَادْعُوهُمْ﴾ فإنّه مستعمل في التعجيز باعتبار ما تفرّع عليه من قوله: ﴿فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ﴾ المصرّح إجابة الأصنام إيّاهم، لأنّ نفس الدّعاء ممكن ولكن استجابته لهم ليست ممكنة، فإذا دعوهم فلم يستجيبوا لهم تبيّن عجز الآلهة عن الاستجابة لهم، وعجز المشركين عن تحصيلها مع حرصهم على تحصيلها لإنهاض حجّتهم. فآل ظهور عجز الأصنام عن الاستجابة لعبدتها إلى إثبات عجز المشركين عن نهوض حجّتهم لتلازم العجزين، قال تعالى: ﴿إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ﴾ فاطر ١٤

والأظهر أنّ المراد بالدّعوة المأمور بها الدّعوة للنّصر والنّجدة كما قال ذلك المازنيّ: إذا استنجدوا لم يسألوا من دعاهم لأيّة حرب أم بأيّ مكان

وبهذا يظهر أنّ أمر التعجيز كناية عن ثبوت عجز الأصنام عن إجابتهم، وعجز المشركين عن إظهار دعاء للأصنام معقبة بالاستجابة. (٨ ٣٩٤)

عبدالكريم الخطيب: فليدع المشركون آلهتهم الّتي يعبدونها من دون الله، ثمّ لينظروا ماذا يقع هذا الدّعاء منهم؟ هل يسمعون؟ وإذا سمعوا، هل يعقلون؟ وإذا عقلوا، هل يقدرون على تحقيق المطلوب منهم؟ وكيف وهم لايستطيعون لأنفسهم جلب خير، أو دفع ضرّ؟ (٥ ٥٤٠)

٢- ﴿اُدْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللهِ﴾

الأحزاب: ٥

ابن عبّاس: أنسبوهم إلى آبائهم. (٣٥٠)

السُّدّي: فدعاه النبيّ ﷺ إلى حارثة، وعرف كلّ نسبه، فأقرّوا به وأثبتوا نسبه (الماوردي ٤: ٣٧٢)

الطَّبَريّ: يقول الله تعالى ذكره: انسبوا أدعياءكم الّذين ألحقتم أنسابهم بكم لآبائهم، يقول لنبيّه محمّد ﷺ: ألحق نسب زيد بأبيه حارثة، ولا تدعه زيد بن محمّد. (٢١: ١٥٧)

الماوَرْديّ: قوله تعالى: ﴿اُدْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ﴾ يعني التّبنّي، قال عبد الله بن عمر: ما كنّا ندعو زيد بن حارثة إلّا زيد بن محمّد، إلى أن نزل قوله تعالى: ﴿اُدْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ﴾. (٤: ٣٧٢)

الطُّوسيّ: ثمّ أمر المكلّفين بأن يدعوا الأدعياء ﴿لِآبَائِهِمْ﴾ الّذين ولدوهم وينسبوهم إليهم أو إلى من ولدوا على فراشهم. (٨: ٣١٥)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٤: ٣٣٧)

المَيْبُديّ: تقول العرب: فلان يُدعى لفلان، يعني يُنسب إليه. (٨: ٦)

الزَّمَخْشَريّ: وبيّن أنّ دعاءهم لآبائهم هو أدخل الأمرين في القسط والعدل. وفي فصل هذه الجمل ووصلها من الحسن والفصاحة ما لا يخفى على عالم بطريق النّظم. (٣: ٢٥٠)

ابن عَطيّة: أمر الله تعالى في هذه الآية بدعاء الأدعياء إلى آبائهم للصُّلب، فمن جهل ذلك فيه كان مولى وأخًا في الدّين، فقال النّاس: زيد بن حارثة وسالم مولى أبي حذيفة، إلى غير ذلك. (٤: ٣٦٩)

الشّوكانيّ: ثمّ صرّح سبحانه بما يجب على العباد من دعاء الأبناء للآباء، فقال: ادعوهم لآبائهم للصُّلب وانسبوهم إليهم، ولا تدعوهم إلى غيرهم، وجملة ﴿أَقْسَطُ عِنْدَ اللهِ﴾ تعليل للأمر بدعاء الأبناء للآباء، والضّمير راجع إلى مصدر ﴿اُدْعُوهُمْ﴾. (٤: ٣٢٧)

ابن عاشور: استئناف بالشّروع في المقصود من التّشريع لإبطال التّبنّي، وتفصيل لما يحقّ أن يُجريه المسلمون في شأنه. وهذا الأمر إيجاب أُبطل به ادّعاء المتبنّي متبنّاه ابنًا له. والمراد بالدّعاء: النّسب، والمراد من دعوتهم بآبائهم: ترتّب آثار ذلك، وهي أنّهم أبناء آبائهم لا أبناء من تبنّاهم. [إلى أن قال:]

وقوله: ﴿اُدْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ﴾ يعود ضمير أمره إلى الأدعياء، فلا يشمل الأمر دعاء الحفدة أبناء لأنّهم أبناء، وقد قال النّبيّ ﷺ في الحسن رضي الله عنه: «إنّ ابني هذا سيّد» وقال: «لا تُزرموا ابني» أي لا تقطعوا عليه بوله. وكذلك لا يشمل ما يقوله أحد لآخر غير دعيّ له: يا ابني، تلطّفًا وتقرّبًا، فليس به بأس، لأنّ المدعوّ بذلك لم يكن دعيًّا للقائل، ولم يزل النّاس يدعون لداتهم بالأخ أو الأخت. [ثمّ استشهد بشعر]

(٢١: ١٨٨)

عبد الكريم الخطيب: هو التّطبيق العمليّ لما كشفت عنه الآية السّابقة من بطلان التّبنّي، فيترتّب على هذا أن يلحق الأدعياء بآبائهم، وأن ينسبوا إلى من ولدوا في فراشهم، فذلك هو الحقّ والعدل. ﴿اُدْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللهِ﴾ أي هذا العمل هو المقبول عند الله، لأنّ الله حقّ، ولا يقبل إلّا حقًّا.

وفي تعدية الفعل ﴿اُدْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ﴾ باللّام، إشارة إلى تضمّنه معنى الفعل: انسبوهم، أو ردّوهم،

ونحوه هدا. (١١ ٦٥)

لاحظ: ق س ط «أقسط»

دُعاءً

١ـ ومثل الّذين كفروا كمثل الّذي ينعق بما لايسمع الّا دُعاءً ونداءً البقرة ١٧١

راجع: ن ع ق «ينعق»

٢ـ ... وما دُعاءُ الكافرين الّا في ضلال. الرّعد: ١٤

لاحظ: د ع و «دَعْوة»

٣ـ وادعوا ربي عسى الاأكون بدعاء ربي شقيًّا مريم ٤٨

الطّبريّ: ﴿وَأَدْعُوا رَبِّي﴾ يقول: وأدعو ربّي بإخلاص العبادة له، وإفراده بالرّبوبيّة. ﴿عَسَى أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا﴾ يقول: عسى أن لاأشقى بدعاء ربّي، ولكن يجيب دعائي، ويعطيني ما أسأله (٨: ٣٤٩)

راجع: ش ق و «شقيًّا»

٤ـ لاتجعلوا دُعاء الرّسول بينكم كدُعاء بعضكم بعضًا النّور ٦٣

ابن عبّاس: دعوة الرّسول عليكم موجبة، فاحذروها (الطّبريّ ٩: ٣٦)

أنّه نهي من الله عن التّعرّض لدعاء رسول الله ﷺ بإسخاطه، لأنّ دعاءه يوجب العقوبة، وليس كدعاء غيره. (الماورديّ ٤: ١٢٨)

لاتقولوا له عند دعائه: يا محمّد، أو يا ابن عبد الله، ولكن قولوا: يا رسول الله، يا نبيّ الله، في لين وتواضع وخفض صوت.

مثله مُجاهد وقتادة (الطّبرسيّ ٤: ١٥٨)

إنّه نهي عن التّعرّض لدعاء رسوله عليهم، فالمعنى احذروا دعاءه عليكم إذا أسخطتموه، فإنّ دعاءه موجب مجاب بغير شكّ، وليس كدعاء غيره (الطّبرسيّ ٤: ١٥٨)

مُجاهِد: أمرهم أن يدعوا: يا رسول الله، في لين وتواضع، ولايقولوا: يا محمّد، في تجهّم (الطّبريّ ٩: ٣٦٠)

أنّه نهي من الله عن دعاء رسول الله بالغلظة والجفاء، وليدع بالخضوع والتّذلّل: يا رسول الله، يا نبيّ الله.

مثله قتادة. (الماورديّ ٤: ١٢٨)

نحوه سعيد بن جُبَير (الفخر الرّازيّ ٢٤: ٤٠)

قتادة: أمرهم أن يُفخّموه ويُشرّفوه (الطّبريّ ٩: ٣٦)

الطّبَريّ: واختلف أهل التّأويل في معنى ذلك، فقال بعضهم: نهى الله بهذه الآية المؤمنين أن يتعرّضوا لدعاء الرّسول عليهم، وقال لهم: اتّقوا دعاءه عليكم، بأن تفعلوا ما يسخطه، فيدعو لذلك عليكم فتهلكوا، فلاتجعلوا دعاءه كدعاء غيره من النّاس، فإنّ دعاءه موجبة.

وقال آخرون: بل ذلك نهي من الله أن يدعوا رسول الله ﷺ بغلظ وجفاء، وأمر لهم أن يدعوه بلين وتواضع.

وأولى التّأويلين في ذلك بالصّواب عندي التّأويل الّذي قاله ابن عبّاس؛ وذلك أنّ الّذي قبل قوله:

﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ﴾ نهي من الله المؤمنين أن يتوا الانصراف عنه في الأمر الّذي يجمع جميعهم ما يكرهه، والّذي بعده وعيد للمنصرفين بغير إذنه عنه، فالّذي بينهما بأن يكون تحذيراً لهم سخطه أن يضطرّه إلى الدّعاء عليهم أشبه من أن يكون أمراً لهم بما لم يجر له ذكر من تعظيمه وتوقيره بالقول والدّعاء. (٩: ٣٦٠)

أبو مسلم الأصفهانيّ: إنّ المعنى: ليس الّذي يأمركم به الرّسول، ويدعوكم إليه، كما يدعو بعضكم بعضًا، لأنّ في القعود عن أمره قعودًا عن أمر الله تعالى.

(الطّبرسيّ ٤: ١٥٨)

الرُّمّانيّ: أنّه نهي من الله عن الإبطاء عند أمره والتّأخّر عند استدعائه لهم إلى الجهاد، ولا يتأخّرون كما يتأخّر بعضهم عن إجابة بعض.

(الماورديّ ٤: ١٢٨)

الزّمخشريّ: إذا احتاج رسول الله ﷺ إلى اجتماعكم عنده لأمر فدعاكم، فلا تفرّقوا عنه إلّا بإذنه، ولا تقيسوا دعاءه إيّاكم على دعاء بعضكم بعضًا ورجوعكم عن المجمع بغير إذن الدّاعي، أو لا تجعلوا تسميته ونداءه بينكم كما يسمّي بعضكم بعضًا ويناديه باسمه الّذي سمّاه به أبواه، ولا تقولوا: يا محمّد، ولكن يا نبيّ الله ويا رسول الله، مع التّوقير والتّعظيم والصّوت المخفوض والتّواضع.

ويحتمل: لا تجعلوا دعاء الرّسول ربّه مثل ما يدعو صغيركم كبيركم وفقيركم غنيّكم يسأله حاجة، فربّما أجابه وربّما ردّه، فإنّ دعوات رسول الله ﷺ مسموعة مستجابة. (٣: ٧٩)

ابن عطيّة: هذه الآية مخاطبة لجميع معاصري رسول الله، وأمرهم الله أن لا يجعلوا مخاطبة رسول الله في النّداء كمخاطبة بعضهم بعضًا، فإنّ سيرتهم كانت التّداعي بالأسماء وعلى غاية البداوة وقلّة الاحتفال، فأمرهم الله تعالى في هذه الآية وفي غيرها أن يدعوا رسول الله ﷺ بأشرف أسمائه، وذلك هو مقتضى التّوقير والتّعزير، فالمعنى في الدّعاء أن يقول: يا رسول الله، وأن يكون ذلك بتوقير وخفض صوت وبرّ، وأن لا يجري ذلك على عادتهم بعضهم في بعض، قاله مجاهد وغيره.

وقال ابن عبّاس: المعنى في هذه الآية إنّما هو لا تحسبوا دعاء الرّسول عليكم كدعاء بعضكم على بعض، أي دعاؤه عليكم مجاب فاحذروه.

ولفظ الآية يدفع هذا المعنى، والأوّل أصحّ. (٤: ١٩٨)

الفخر الرّازيّ: فيه وجوه:

أحدها: وهو اختيار المبرّد والقفّال: ولا تجعلوا أمره إيّاكم ودعاءه لكم كما يكون من بعضكم لبعض، إذ كان أمره فرضًا لازمًا، والّذي يدلّ على هذا قوله عقيب هذا ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾.

وثانيها: لا تنادوه كما ينادي بعضكم بعضًا: يا محمّد، ولكن قولوا: يا رسول الله، يا نبيّ الله، عن سعيد بن جبير.

وثالثها: لا ترفعوا أصواتكم في دعائه، وهو المراد من قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ﴾ الحجرات: ٣، عن ابن عبّاس.

والرابع: احذروا دعاء الرّسول عليكم إذا أسخطتموه، فإنّ دعاءه موجب ليس كدعاء غيره. والوجه الأوّل أقرب إلى نظم الآية (٢٤ : ٣٩)

نحوه البُرُوسَوِيّ (٦ : ١٨٥)

أبو حَيّان: خطاب لمعاصري الرّسول ﷺ لمّا كان التّداعي بالأسماء على عادة البداوة، أُمروا بتوقير رسول الله ﷺ بأحسن ما يُدعى به، نحو: يا رسول الله، يا نبيّ الله، ألا ترى إلى بعض جفاة من أسلم كان يقول: يا محمّد، وفي قوله: ﴿كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا﴾ إشارة إلى جواز ذلك مع بعضهم لبعض، إذ لم يؤمر بالتّوقير والتّعظيم في دعائه ﷺ إلّا من دعاه لا من دعا غيره، وكانوا يقولون: يا أبا القاسم يا محمّد، فنُهوا عن ذلك.

وقيل: نهاهم عن الإبطاء والتّأخّر إذا دعاهم، واختاره المُبَرِّد والقفّال، ويدلّ عليه ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾. وهذا القول موافق لسياق الآية ونظمها [ثمّ نقل بعض الأقوال] (٦ : ٤٧٦)

نحوه الشِّرْبينيّ (٢ : ٦٤٤)

أبو السُّعود: [نحو الزّمخشريّ وأضاف:]

وأمّا ما قيل من أنّ المعنى: لا تجعلوا نداءه ﷺ كنداء بعضكم بعضًا باسمه ورفع الصّوت والنّداء من وراء الحجرات، وبكنيته بلقبه المعظّم، مثل: يا رسول الله، يا نبيّ الله، مع غاية التّوقير والتّفخيم والتّواضع وخفض الصّوت، فلا يناسب المقام. (٤ : ٤٨٨)

الآلوسيّ: [نقل الأقوال وأضاف:]

وفي «أحكام القرآن» للسّيوطيّ أنّ هذا النّهي تحريم ندائه ﷺ باسمه، والظّاهر استمرار ذلك بعد وفاته إلى الآن. وذكر الطَّبْرِسيّ أنّ من جملة المَنهيّ عنه النّداء بيا ابن عبد الله، فإنّه ممّا ينادي به العرب بعضهم بعضًا، وتعقّب هذا القول بأنّ الآية عليه لا تلائم السِّياق واللِّحاق.

وقال بعضهم: وجه الارتباط بما قبلها عليه الإرشاد إلى أنّ الاستئذان ينبغي أن يكون بقولهم: يا رسول الله إنّا نستأذنك ونحوه، وكذا خطاب من معه في أمر جامع إيّاه ﷺ ينبغي أن يكون بنحو: يا رسول الله، لا بنحو: يا محمّد، ويكفي هذا القدر من الارتباط بما قبل، ولا حاجة إلى بيان المناسبة، بأنّ في كلّ منهما ما ينافي التّعظيم اللّائق بشأنه العظيم ﷺ. نعم الأظهر في معنى الآية ما ذكرناه أوّلًا، كما لا يخفى. (١٨ : ٢٢٤)

ابن عاشور: لمّا كان الاجتماع للرّسول في الأمور يقع بعد دعوته النّاس للاجتماع وقد أمرهم الله أن لا ينصرفوا عن مجامع الرّسول ﷺ إلّا لعذر بعد إذنه، أنبأهم بهذه الآية وجوب استجابة دعوة الرّسول إذا دعاهم. وقد تقدّم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلّٰهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾ الأنفال: ٢٤.

والمعنى: لا تجعلوا دعوة الرّسول إيّاكم للحضور لديه مخيّرين في استجابتها كما تتخيّرون في استجابة دعوة بعضكم بعضًا، فوجه الشّبه المنفيّ بين الدّعوتين هو الخيار في الإجابة. والغرض من هذه الجملة أن لا يتوهّموا أنّ الواجب هو الثّبات في مجامع الرّسول إذا حضروها، وأنّهم في حضورها إذا دُعوا إليها بالخيار، فالدّعاء على هذا التّأويل مصدر دعاه، إذا ناداه أو

أرسل إليه ليحضر.

و إضافة ﴿دُعَاءَ﴾ إلى ﴿الرَّسُولِ﴾ من إضافة المصدر إلى فاعله. و يجوز أن تكون إضافة ﴿دُعَاءَ﴾ من إضافة المصدر إلى مفعوله، و الفاعل المقدّر ضمير المخاطبين، و التقدير: لاتجعلوا دعاءكم الرّسول، فلمعنى بينهم.

و وقع الالتفات من الغيبة إلى خطاب المسلمين حثًا على تلقّي الجملة بنشاط فَهم، فالخطاب للمؤمنين الّذين تحدّث عنهم بقوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَ رَسُولِهِ﴾ و قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ﴾ النّور: ٦٢، نُهوا عن أن يدعوا الرّسول عند مناداته كما يدعو بعضهم بعضًا في اللّفظ أو في الهيئة.

فأمّا في اللّفظ فبأن لايقولوا: يا محمّد، أو يا ابن عبد الله، أو يا ابن عبد المطّلب، و لكن يا رسول الله، أو يا نبيّ الله، أو بكنيته يا أبا القاسم.

و أمّا في الهيئة فبأن لايدعوه من وراء الحجرات، و أن لايلحّوا في دعائه إذا لم يخرج إليهم، كما جاء في سورة الحجرات، لأنّ ذلك كلّه من الجلافة الّتي لاتليق بعظمة قدر الرّسول ﷺ. فهذا أدب للمسلمين و سدّ لأبواب الأذى عن المنافقين، و إذ كانت الآية تحتمل ألفاظها هذا المعنى صحّ للمتدبّر أن ينتزع هذا المعنى منها، إذ يكفي أن يأخذ من لاح له معنى ما لاح له.

٢٤٧ :١٨

الطّباطبائيّ: دعاء الرّسول هو دعوته النّاس إلى أمر من الأمور، كدعوتهم إلى الإيمان و العمل الصّالح، و دعوتهم ليشاورهم في أمر جامع، و دعوتهم إلى الصّلاة جامعة، و أمرهم بشيء في أمر دنياهم أو أخراهم، فكلّ ذلك دعاء و دعوة منه ﷺ، و يشهد بهذا المعنى قوله ذيلًا: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا﴾ و ما يتلوه من تهديد مخالفي أمره ﷺ. كما لايخفى و هو أنسب لسياق الآية السّابقة، فإنّها تمدح الّذين يلبّون دعوته و يحضرون عنده، و لايفارقونه حتّى يستأذنوه، و هذه تذمّ و تهدّد الّذين يدعوهم، فيتسلّلون عنه لواذًا غير مهتمّين بدعائه و لامعتنين.

و من هنا يُعلم عدم استقامة ما قيل: إنّ المراد بدعاء النّبيّ ﷺ خطابه، فيجب أن يُفخّم و لايُساوى بينه و بين غيره من النّاس، فلايقال له: يا محمّد و يا ابن عبد الله، بل: يا رسول الله.

و كذا ما قيل: إنّ المراد بالدّعاء دعاؤه عليهم لو أسخطوه، فهو نهي عن التّعرّض لدعائه عليهم باسخاطه، فإنّ الله تعالى لايردّ دعاءه هذا، و ذلك لأنّ ذيل الآية لايساعد على شيء من الوجهين.

١٥١ :١٦٦

عبد الكريم الخطيب: الدّعاء الأمر الّذي يحمل دعوة، أو الدّعوة الّتي تحمل أمرًا.

و الآية تحثّ المسلمين على الامتثال لأمر الرّسول الكريم، و الاستجابة لما يدعوهم إليه، من غير مَهَل، أو تردّد، فليست دعوة الرّسول للمسلمين مثل دعوة بعضهم لبعض؛ حيث يكون للإنسان الخيار في أن يُجيب دعوة الدّاعي أو لايجيب.

إنّ دعوة الرّسول هي أمر من أمر الله، ليس لمؤمن و لامؤمنة الخيار في هذا الأمر، و إنّما عليه الطّاعة

والامتثال، والله سبحانه وتعالى يقول ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾ الأحزاب ٣٦. ودعاء الرّسول هنا، هو دعاء إلى الجهاد في سبيل الله، وهو أمر ملزم لكلّ قادر على حمل السلاح، وفي هذا يقول الله تعالى ﴿ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلّفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه﴾ التوبة ١٢٠ وقد يكون الدّعاء لأمر غير الجهاد، وهو أيّاً كان مرمرم في تلقّي الأمر من الرّسول، فإنّه لا يأمر إلّا بخير. والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿يا أيّها الّذين آمنوا استجيبوا لله وللرّسول إذا دعاكم لما يحييكم﴾ الأنفال ٢٤

(١٣٣٦ : ٩)

فضل الله: آداب التعامل مع الرّسول ﷺ

﴿لا تجعلوا دعاء الرّسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً﴾ وهذا تأكيد من الله على التزام الأدب الإيماني في التعامل مع الرّسول، في ما يدعوهم إليه من قضايا ترتبط برسالته، أو ترتبط بقيادته وولايته على المسلمين في إدارة شؤونهم العامّة، عندما يدعوهم إلى العمل الصّالح، أو ليشاورهم في أمور الحرب والسّلم، أو إلى الصّلاة جامعة، أو إلى غير ذلك. فعليهم أن يعتبروا الدّعوة ملزمة على مستوى الواجبات الشّرعيّة تماماً، كما هي العبادات في ذاتها، ولا ينظروا إلى دعوته نظرتهم إلى دعوة بعضهم بعضاً باعتبار أنّها غير ملزمة لهم، لأنّ طبيعة علاقة القيادة بالقاعدة تختلف عن علاقة القاعدة ببعضها البعض، لأنّ الأولى ـ أي علاقة القاعدة بالقيادة ـ تتّصل بالجانب المصيري في تنظيم المجتمع، من أجل سلامة خطّه وتوازن موقعه، بينما تتّصل الثّانية بالعلاقات الاجتماعيّة الخاصّة الّتي يملك فيها كلّ واحد حرّيّته أمام الآخر، بعيداً عن كلّ حالات الالتزام المذهبي والاجتماعي، وعن القضايا العامّة في مضمونها المصيري الّذي يرقى إلى مستوى الأهمّيّة الكبرى.

وقد جاء في بعض احتمالات التّفسير للآية أنّ المراد به أن لا تنادوه كما ينادي بعضكم بعضاً، أي لا تسمّوه إذا دعوتموه: يا محمّد، ولا تقولوا: يا ابن عبد الله، ولكن شرّفوه وعظّموه في الدّعاء، وقولوا: يا رسول الله.

وذكر بعضهم أنّ المراد به دعاؤه عليهم إذا أغضبوه، أي لا تتعرّضوا لمواقع دعائه عليكم فتستهينوا به كما يستهين أحدكم بدعاء صاحبه عليه، فإنّ الله لا يردّ له دعاء.

ولكنّ الأقرب هو ما ذكرناه من الوجه الأوّل، لأنّ سياق الآية مع الآيات الّتي قبلها يوحي بأنّ الجوّ هو جوّ الطّاعة والانسجام مع خطّ قيادته في إدارة شؤون الأمّة، كما أنّ الفقرة الّتي بعدها توحي بذلك أيضاً.

(١٦ : ٣٦٨)

مكارم الشّيرازيّ: إنّ الرّسول ﷺ عندما يدعوكم للاجتماع، فإنّه لابدّ من أن يكون لمسألة هامّة مهمّة، لهذا يجب عليكم الاهتمام بدعوته، والالتزام بتعليماته، وألّا تهملوها، فأمره من الله ودعوته منه سبحانه وتعالى.

ثمّ تضيف الآية ... [إلى أن قال:]

و ممّا يجب الانتباه إليه في تفسير هذه الآية وجود احتمالين، إضافة إلى ما ذكرناه، هما:

الأوّل: أنّ القصد من قوله تعالى ﴿لَاتَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا﴾ أنّكم عندما تدعون النّبيّ ﷺ ينبغي أن تدعوه بأدب و احترام يليق بمنزلته، وليس كما تدعون بعضكم بعضًا. والسّبب يكمن في أنّ جماعة من المسلمين لم يتعلّموا بعد الآداب الإسلاميّة في التعامل مع الآخرين، فكانوا ينادون الرّسول ﷺ بعبارة: يا محمّد يا محمّد، و هذا لا يليق بنداء قائد إلهيّ كبير. و تستهدف الآية تعليم النّاس أن يدعوا الرّسول ﷺ بعبارات رزينة و بأسلوب مؤدّب، كأن يدعوه: يا رسول الله، أو: يا نبيّ الله.

و هذا التفسير ورد في بعض الرّوايات أيضًا، إلّا أنّه لا ينسجم مع ظاهر الآية الّتي تحدّثت عن الاستجابة لدعوة الرّسول ﷺ و وجوب عدم الغياب عن الجماعة دون استئذان منه ﷺ إلّا أن نقول: إنّ كلا المعنيين مقصودان للآية و حدة، وأنّ مفهوم الآية شامل للتفسيرين الأوّل و الثّاني.

و الآخر يبدو أنّه ضعيف جدًّا، وهو الاعتداد دعاء النّبيّ ﷺ على أحد الأشخاص و لعنه له كدعاء بعضكم على بعض، لأنّ دعاء و لعن النّبيّ ﷺ يتمّ وفق حساب دقيق و خاضع للتّعاليم الإلهيّة، وهو نافذ حتمًا.

و لكن ليس لهذا التفسير علاقة بأوّل الآية و نهايتها، و لم يرد حديث إسلاميّ خاصّ به، و لهذا السّبب لا يمكن قبوله. (١١: ١٥٨)

٥ ـ لَايَسْأَمُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيَئُوسٌ قَنُوطٌ
فصّلت: ٤٩

لاحظ: خ ي ر: «الخير».

٦ ـ وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ
فصّلت: ٥١

لاحظ: ع ر ض: «عريض».

٧ ـ إِنْ تَدْعُوهُمْ لَايَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ
فاطر: ١٤

راجع: س م ع: «يسمعوا».

٨ ـ رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلٰوةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ
إبراهيم: ٤٠

الطّبريّ: يقول: ربّنا و تقبّل عملي الّذي أعمله لك و عبادتي إيّاك، و هذا نظير الخبر الّذي رُوي عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «إنّ الدّعاء هو العبادة» ثمّ قرأ ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ المؤمن: ٦٠. (٧: ٤٦٧)

نحوه الثّعلبيّ (٥: ٣٢٣)، و الزّمخشريّ (٢: ٣٨٢)، و القرطبيّ (٩: ٣٧٥).

الطّوسيّ: رغبة منه إليه تعالى أن يُجيب دعاءه

فيما سأله (٣ : ٢٦)

ابن عَطيّة: و قرأ طلحة و الأعمش (دُعاء ربّنا) بغير ياء، و قرأ أبو عمرو و ابن كثير (دُعائي) بياء ساكنة في الوصل، و أثبتها بعضهم دون الوقف في الوصل، و قرأ نافع و ابن عامر و حمزة و الكسائيّ بغير ياء في الوصل و لا الوقف، و روى ورش عن نافع إثبات الياء في الوصل. (٣ : ٣٤٢)

الطَّبْرِسيّ: [نقل القراءات و قال:]

و أمّا من وصل (دُعائي) بـ«ياء» فهو القياس من ثمّ الياء في الوصل، و لا يبيّنها، فدلالة الكسرة على الياء. قال أبو عليّ: حذف الياء في الوقف أقيس من حذفها في الوصل، لأنّ الوقف موضع تغيير يغيّر فيه الحرف الموقوف عليه كثيرًا. [إلى أن قال:]

أي و أجب دعائي، فإنّ قبول الدّعاء إنّما هو الإجابة، و قبول الطّاعة الإثابة. (٣ : ٣١٧)

الفَخْر الرّازيّ: أنّه ﷺ لمّا دعا الله في المطالب المذكورة، دعا الله تعالى في أن يقبل دعاءه، فقال: ﴿رَبَّنَا وَ تَقَبَّلْ دُعَاءِ﴾ و قال ابن عبّاس: يريد عبادتي بدليل قوله تعالى: ﴿وَ اَعْتَزِلُكُمْ وَ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ﴾ مريم: ٤٨. (١٩ : ١٣٩)

أبو السُّعود: أي دعائي هذا المتعلّق بجعلي و جعل بعض ذرّيّتي مقيمي الصّلاة ثابتين على ذلك، مجتنبين عن عبادة الأصنام، و لذلك جيء بضمير الجماعة. (٣ : ٤٩٦)

نحوه البُرُوسَويّ. (٤ : ٤٢٩)

الآلوسيّ: [نقل كلام أبي السُّعود و قال:]

و قيل: الدّعاء بمعنى العبادة، أي تقبّل عبادتي. و تعقّب بأنّ الأنسب أن يقال فيه دعاءنا حينئذ. و قرأ ابن كثير و أبو عمرو و حمزة و هُبيرة عن حفص (دُعائي) بياء ساكنة في الوصل، و في رواية البزّيّ عن ابن كثير أنّه يصل و يقف بياء، و قال قنبل: إنّه يشمّ الياء في الوصل و لا يثبتها، و يقف عليها بالألف. (١٣ : ٢٤٣)

ابن عاشور: و دعاؤه بتقبّل دعائه ضراعة بعد ضراعة.

و حُذفت ياء المتكلّم في ﴿دُعَاءِ﴾ في قراءة الجمهور تخفيفًا، كما تقدّم في قوله تعالى: ﴿وَ اِلَيْهِ مَتَابِ﴾ الرّعد: ٣٠. (١٢ : ٢٦٥)

الطَّباطَبائيّ: و من تطابق الفقرتين أنّه أكّد دعاءه في هذه الفقرة بقوله: ﴿رَبَّنَا وَ تَقَبَّلْ دُعَاءِ﴾ فإنّ سؤال تقبّل الدّعاء إلحاح و إصرار و تأكيد، كما أنّ التّعليل في الفقرة الأولى بقوله: ﴿رَبِّ اِنَّهُنَّ اَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ﴾ تأكيد في الحقيقة لما فيها من الدّعاء بقوله: ﴿وَ اجْنُبْنِى...﴾. (١٢ : ٧٨)

عبد الكريم الخطيب: و قوله: ﴿رَبَّنَا وَ تَقَبَّلْ دُعَاءِ﴾ هو دعاء بأن يتقبّل الله منه ما يدعو به لنفسه و لذرّيّته، فإذا قبل الله سبحانه قوله: ﴿وَ تَقَبَّلْ دُعَاءِ﴾ كان ذلك إذنًا منه سبحانه بقبول ما يدعو به، و كان مستجاب الدّعوة عند الله. و هذه غاية ما يطمح إليه المؤمن من رضا ربّه عليه، و لطفه به، و رحمته له.

و قد كان إبراهيم ﷺ مستجاب الدّعوة عند ربّه و كان نبيّنا محمّد صلوات الله و سلامه عليه دعوة

مستجابة من دعوات إبراهيم، حيث دعا إبراهيم ربّه عا حكاه القرآن الكريم عنه في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ البقرة ١٢٩، وفي هذا يقول النّبيّ صلوات الله وسلامه عليه: «أنا دعوة إبراهيم». (٧: ١٩٧)

مكارم الشّيرازيّ: الدّعوات السّبعة لإبراهيم

دعا إبراهيم ﷺ في هذه الآيات سبع دعوات في مجال التّوحيد والمناجاة ومحاربة الأصنام وعبادتها ومحاربة الظّالمين.

أوّل هذه الدّعوات هو أمان مكّة القاعدة العظيمة لمجتمع التّوحيد، وما أعمق معنى هذا الطّلب.

الثّاني: دعاؤه في الاجتناب عن عبادة الأصنام والّتي هي الأساس والقاعدة لجميع العقائد والبرامج الدّينيّة.

الثّالث: دعاؤه في تمايل قلوب المؤمنين وارتباطهم العاطفيّ بالنّسبة لأبنائه والتّابعين لدينه.

دعاؤه الرّابع أن يرزقهم الله من أنواع الثّمرات، لتكون عنوانًا للشّكر، والالتفات بشكل أعمق لهذه النّعم.

الدّعاء الخامس: التّوفيق لإقامة الصّلاة، والّتي هي أقوى صلة بين الإنسان وربّه، ودعاؤه ﷺ ليس له فقط، بل حتّى لأبنائه.

دعاؤه السّادس: قبول دعائه، ونحن نعلم أنّ الله يقبل الدّعاء من مواقع الإخلاص والقلوب الطّاهرة والأرواح السّامية، وفي الواقع إنّ هذا الطّلب من إبراهيم ﷺ يحتوي ضمنًا المحصول على القلب الطّاهر والرّوح السّامية.

وآخر دعائه ﷺ أن يشمله الله بلطفه ورحمته فيما إذا صدر منه ذنب أو خطيئة، وأن يرحم أمّه وأباه وجميع المؤمنين يوم القيامة.

وبهذا التّرتيب، فإنّ دعواته تبدأ بالأمن وتنتهي بالعفو والغفران. ومن الظّريف أنّه لم يطلبها لنفسه فقط، بل للآخرين كذلك، لأنّ عباد الرّحمان ليسوا أنانيّين. (٧: ٤٦٣)

الدّعاء

١ – قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ. آل عمران ٣٨

راجع: س م ع: «سميع»

٢ – الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ. إبراهيم ٣٩

الطّبريّ: يقول: إنّ ربّي لسميع دعائي الّذي أدعوه به، وقولي: ﴿اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ وغير ذلك من دعائي ودعاء غيري، وجميع ما نطق به ناطق لا يخفى عليه منه شيء. (٧: ٤٦٧)

الطّوسيّ: هذا حكاية من الله تعالى باعتراف إبراهيم ﷺ بنعم الله تعالى، وحمده إيّاه على إحسانه فاوهب له على كبر سنّه ولديه: إسماعيل وإسحاق، وأنّه أخبر بأنّ ربّه الّذي خلقه يُجيب الدّعاء لمن

يدعوه. [إلى أن قال:]

والدّعاء: طلب الفعل بدلالة القول، و ما دعا به عزّوجلّ إليه فقد أمر به و رغّب فيه، و ما دعا العبد به ربّه فالعبد راغب فيه. ولذلك لا يجوز أن يدعو الإنسان بلعنه و لا عقابه، و يجوز أن يدعو على غيره به. (٦: ٢٠١)

لاحظ س م ع «السّميع».

دُعائك

وَ لَمْ اَكُنْ بِدُعائِكَ رَبِّ شَقِيًّا. مريم: ٤

الطّبريّ: و قوله: ﴿وَ لَمْ اَكُنْ بِدُعائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ يقول: و لم أشق يا ربّ بدعائك، لأنّك لم تخيّب دعائي قبل إذ كنت أدعوك في حاجتي إليك، بل كنت تجيب، و تقضي حاجتي قبلك. (٨: ٣٠٧)

الطّوسيّ: تمام حكاية ما دعا به زكريّا، و إنّه قال: لم أكن يا ربّ بدعائي إيّاك سقيًّا، أي كنت أدعوك وحدك و أعترف بتوحيدك. و قيل: معناه إنّي إذا دعوتك أجبتني، و الدّعاء: طلب الفعل من المدعوّ، و في مقابلته الإجابة، كما أنّ في مقابلة الأمر الطّاعة. (٧: ١٠٤)

الطّبرسيّ: أي و لم أكن بدعائي إيّاك فيما مضى مخيّبًا محرومًا. و المعنى: إنّك قد عوّدتني حسن الإجابة، و ما خيّبتني فيما سألتك، و لا حرمتني الاستجابة فيما دعوتك، فلا تخيّبني فيما أسألك، و لا تحرمني إجابتك فيما أدعوك. (٣: ٥٠٢)

لاحظ ش ق و «شقيًّا».

دُعاؤُكُم

قُلْ مَا يَعْبَؤُا بِكُمْ رَبّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا. الفرقان: ٧٧

ابن عبّاس: لولا إيمانكم. (الطّبريّ ٩: ٤٢٧)

مُجاهد: لولا دعاؤكم إيّاه لتعبدوه و تطيعوه. (الطّبريّ ٩: ٤٢٧)

معناه: لولا دعاؤه إيّاكم إلى طاعته، لم يكن في فعلكم ما تطالبون به. (الطّوسيّ ٧: ٥١٣)

الطّبريّ: و قوله ﴿لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾ يقول: لولا عبادة من يعبده منكم و طاعة من يطيعه منكم. (٩: ٤٢٧)

الزّجّاج: معناه: لولا توحيدكم و إيمانكم. (الطّوسيّ ٧: ٥١٣)

البَلْخيّ: معناه لولا كفركم و شرككم ما يعبأ بعذابكم، و حذف العذاب و أقام المضاف إليه مقامه. (الطّوسيّ ٧: ٥١٣)

الثّعلبيّ: ﴿لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾ إيّاه، و قيل: لولا عبادتكم، و قيل: لولا إيمانكم. و اختلف العلماء في معنى هذه الآية، فقال قوم: معناها قل: ما يعبأ بكم ربّي لولا عبادتكم و طاعتكم إيّاه، يعني أنّه خلقكم لعبادته، نظيرها قوله سبحانه: ﴿وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ الذّاريات: ٥٦، و هذا معنى قول ابن عبّاس و مُجاهد.

قال ابن عبّاس في رواية الوالبيّ: أخبر الله سبحانه الكفّار أنّه لا حاجة لربّهم بهم إذ لم يخلقهم مؤمنين، و لو كان له بهم حاجة لحبّب إليهم الإيمان كما حبّب

إلى مؤمنين.

وقال آخرون: قل ما يعبأ بعذابكم ربّي لولا دعاؤكم إيّاه في الشّدائد، بيانه ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ العنكبوت: ٦٥، و نحوها من الآيات.

وقال بعضهم: قل ما يعبأ بمغفرتكم ربّي لولا دعاؤكم معه آلهة وشركاء، بيانه قوله سبحانه وتعالى: ﴿مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ﴾ النّساء: ١٤٧، وهذا معنى قول الضّحّاك.

ربيعة الجمحيّ قال: سمعت الوليد بن الوليد يقول: بلغني أنّ تفسير هذه الآية ﴿قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾ يقول: ما خلقتكم وبي إليكم حاجة إلّا أن تسألوني فأغفر لكم و تسألوني فأعطيكم. (٧: ١٥٣)

الماوَرْديّ: فيه وجهان:

أحدهما: لولا عبادتكم و إيمانكم به، والدّعاء العبادة.

الثّاني: [قول مُجاهد]

و يحتمل ثالثًا: لولا دعاؤكم له إذا مسّكم الضّرّ وأصابكم السّوء رغبةً إليه وخضوعًا إليه. (٤: ١٦٢)

الطُّوسيّ: [نقل قول مُجاهد ثمّ قال:]

و هو مصدر أضيف إلى المفعول، كقولهم: أعجبني بناء هذه الدّار، وخياطة هذا الثّوب. (٧: ٥١٣)

الزَّمَخْشَريّ: و لولا عبادتهم لم يكترث بهم ألبتّة، ولم يعتدّ بهم، ولم يكونوا عنده شيئًا يُبالي به، والدّعاء: العبادة. و (ما) متضمّنة لمعنى الاستفهام، وهي في محلّ النّصب، وهي عبارة عن المصدر، كأنّه قيل: وأيّ عبء يعبأ بكم لولا دعاؤكم، يعني أنّكم لا تستأهلون شيئًا من العبء بكم لولا عبادتكم. (٣: ١٠٢)

الفَخْر الرّازيّ: ذكروا في قوله: ﴿لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾ وجوهًا:

أحدها: لولا دعاؤه إيّاكم إلى الدّين والطّاعة، والدّعاء على هذا مصدر مضاف إلى المفعول.

و ثانيها: أنّ الدّعاء مضاف إلى الفاعل، وعلى هذا التّقدير ذكروا فيه وجوهًا:

أحدها: ﴿لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾ لولا إيمانكم.

و ثانيها: لولا عبادتكم.

و ثالثها: لولا دعاؤكم إيّاه في الشّدائد، كقوله: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ﴾ العنكبوت: ٦٥.

ورابعها: ﴿دُعَاؤُكُمْ﴾ يعني لولا شكركم له على إحسانه، لقوله: ﴿مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ﴾ النّساء: ١٤٧.

و خامسها: ما خلقتكم وبي إليكم حاجة إلّا أن تسألوني فأعطيكم، وتستغفروني فأغفر لكم. (٢٤: ١١٧)

أبوحَيّان: و ﴿دُعَاؤُكُمْ﴾ مصدر أضيف إلى الفاعل، أي لولا عبادتكم إيّاه، أي لولا دعاؤكم وتضرّعكم إليه، أو ما يعبأ بتعذيبكم لولا دعاؤكم الأصنام آلهة. وقيل: أضيف إلى المفعول، أي لولا دعوه إيّاكم إلى طاعته.

و الّذي يظهر أنّ قوله: ﴿قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ﴾ خطاب لكفّار قريش القائلين: أنسجد لما تأمرنا، أي

لا يحفل بكم ربّي لولا تضرّعكم إليه واستغاثتكم إيّاه في الشّدائد. (٦: ٥١٧)

الآلوسيّ: أي عبادتكم له عزّ وجلّ، حسبما مرّ تحقيقه، فإنّ ما خُلق له الإنسان معرفة الله تعالى وطاعته جلّ وعلا، وإلّا فهو والبهائم سواء. و«ما» متضمّنة لمعنى الاستفهام، وهي في محلّ النّصب، وهي عبارة عن المصدر [إلى أن قال:]

ويجوز أن تكون (ما) نافية، أي ليس يعبأ بكم ربّي ما كان، فجواب (لولا) محذوف لدلالة ما قبله عليه، أي لولا دعاؤكم لما اعتدّ بكم، وهذا بيان لحال المؤمنين من المخاطبين. (١٩: ٥٤)

ابن عاشور: والدّعاء: الدّعوة إلى شيء، وهو هنا مضاف إلى مفعوله، والفاعل يدلّ عليه ﴿رَبِّي﴾ أي لولا دعاؤه إيّاكم، أي لولا أنّه يدعوكم. وحذف متعلّق الدّعاء لظهوره من قوله: ﴿فَقَدْ كَذَّبْتُمْ﴾ أي الدّاعي وهو محمّد ﷺ فتعيّن أنّ الدّعاء الدّعوة إلى الإسلام.

والمعنى أنّ الله لا يلحقه من ذلك انتفاع ولا اعتزاز بكم، وهذا كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ * مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ﴾ الذّاريات: ٥٦، ٥٧.

وضمير الخطاب في قوله: ﴿دُعَاؤُكُمْ﴾ موجّه إلى المشركين بدليل تفريع ﴿فَقَدْ كَذَّبْتُمْ﴾ عليه وهو تهديد لهم، أي فقد كذّبتم الدّاعي وهو الرّسول عليه الصّلاة والسّلام. وهذا التفسير هو الّذي يقتضيه المعنى ويؤيّده قول مُجاهد والكلبيّ والفرّاء.

وقد فسّر بعض المفسّرين الدّعاء بالعبادة، فجعلوا الخطاب موجّهًا إلى المسلمين، فرتّب على ذلك التفسير تكلّفات، وقد أغنى عن التعرّض إليها اعتماد المعنى الصّحيح، فمن شاء فليسطرها بتأمّل، ليعلم أنّها لا داعي إليها. (١٩: ٤)

الطّباطبائيّ: قيل: ﴿دُعَاؤُكُمْ﴾ من إضافة المصدر إلى المفعول، وفاعله ضمير راجع إلى ﴿رَبِّي﴾ وعلى هذا فقوله: ﴿فَقَدْ كَذَّبْتُمْ﴾ من تفريع السّبب على المسبّب، فمعنى انكشافه بسببه، وقوله: ﴿فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا﴾ أي سوف يكون تكذيبكم ملازمًا لكم أشدّ الملازمة، فتجزون بشقاء لازم وعذاب دائم.

والمعنى: قل لا قدر ولا منزلة لكم عند ربّي، فوجودكم وعدمكم عنده سواء، لأنّكم كذّبتم فلا خير يرتجى فيكم، فسوف يكون هذا التّكذيب ملازمًا لكم أشدّ الملازمة، إلّا أنّ الله يدعوكم ليتمّ الحجّة عليكم، أو يدعوكم لعلّكم ترجعون عن تكذيبكم، وهذا معنى حسن.

وقيل: ﴿دُعَاؤُكُمْ﴾ من إضافة المصدر إلى الفاعل، والمراد به عبادتهم لله سبحانه، والمعنى ما يبالي بكم ربّي أو ما يُبقيكم ربّي لولا عبادتكم له.

وفيه أنّ هذا المعنى لا يلائم تفريع قوله: ﴿فَقَدْ كَذَّبْتُمْ﴾ عليه، وكان عليه من حقّ الكلام أن يقال: وقد كذّبتم، على أنّ المصدر المضاف إلى فاعله يدلّ على تحقّق الفعل منه وتلبّسه به، وهم غير متلبّسين بدعائه وعبادته تعالى، فكان من حقّ الكلام على هذا التقدير أن يقال: لولا أن تدعوه، فافهم. (١٥: ٢٤٥)

فضل الله: الدّعاء يمنح الرّعاية الإلهيّة

﴿قُلْ مَا يَعْبَؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾ أي إنّ الله لا يبالي بكم ولا يعنى بشأنكم ولا يجعل لكم منزلة عنده لولا دعاؤكم. وهذا المعنى واضح لا يحتاج إلى تفسير. ولكن ما هو المراد من كلمة ﴿دُعَاؤُكُمْ﴾ هل المراد بها الدّعاء إلى الله في ما يدعو الإنسان إليه من الإيمان به وعبادته، والعودة إليه من الضّياع الّذي يلفّ الإنسان في أجواء الضّلال، فيكون المعنى أنّ الله لا يعبأ بكم في أيّ وضع من الأوضاع، لولا دعاؤه لكم لتهتدوا، ولتعبدوه وحده لا شريك له؟ أو أنّ المراد بها دعاء العبد لله في ما يهمّه من أمور الحياة، أو في ما يحسّه من مشاعر الإيمان به، والخشوع له، والخضوع إليه، ليعبّر عن توحيده، بالكلمة والحركة والابتهال، فيكون المعنى، أنّ الله لا يعبأ بكم لولا دعاؤكم إيّاه، في ما يمثّله ذلك من التّصديق بوجوده، والإذعان بوحدانيّته، والإخلاص لعبادته. (١٧: ٨٣)

مكارم الشّيرازيّ: لولا دعاؤكم، لما كانت لكم قيمة

هذه الآية الّتي هي الآية الأخيرة في سورة الفرقان، جاءت في الحقيقة نتيجة لكلّ السّورة، وللأبحاث الّتي بصدد صفات «عباد الرّحمن» في الآيات السّابقة. فيقول تبارك وتعالى مخاطبًا النّبيّ ﷺ ﴿قُلْ مَا يَعْبَؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾.

ولو أنّ احتمالات كثيرة ذكرت هنا في معنى الدّعاء، لكن أساس جميعها يعود إلى أصل واحد فذهب البعض أنّ الدّعاء هو بمعنى ذلك المعنى المعروف للدّعاء.

وبعض آخر فسّره بمعنى الإيمان.

وبعض بمعنى العبادة والتّوحيد.

وآخر، بمعنى الشّكر.

وبعض: بمعنى التّضرّع إلى الله في المحن والشّدائد

لكنّ أساس جميعها هو الإيمان والتّوجّه إلى الله

وبناء على هذا يكون مفهوم الآية هكذا: إنّ ما يعطيكم الوزن والقيمة والقدر عند الله، هو الإيمان بالله والتّوجّه إليه، والعبوديّة له

ثمّ يضيف تعالى: ﴿فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا﴾

من الممكن أن نتصوّر أنّ تضادًّا بين بداية الآية ونهايتها، أو أنّه لا يبدو على الأقلّ الارتباط والانسجام اللّازم بينهما، ولكن إذا دقّقنا قليلًا نتّضح أنّ المقصود أساسًا هو أنّكم قد كذّبتم فيما مضى بآيات الله وبأنبيائه، فإذا لم تتوجّهوا إلى الله، ولم تسلكوا طريق الإيمان به والعبوديّة له، فلن تكون لكم أيّة قيمة أو مقام عنده، وستحيط بكم عقوبات تكذيبكم.

ومن جملة الشّواهد الواضحة الّتي تؤيّد هذا التّفسير، الحديث المنقول عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه سئل «كثرة القراءة أفضل أو كثرة الدّعاء؟ فقال عليه السلام: كثرة الدّعاء أفضل، وقرأ هذه الآية».

الدّعاء طريق إصلاح النّفس ومعرفة الله

معلوم أنّ مسألة الدّعاء أعطيت أهمّيّة كبيرة في آيات القرآن والرّوايات الإسلاميّة، حيث كانت الآية

أعلاه أنموذجًا منها، غير أن قد يكون القول بهذا الأمر ابتداء صعبًا على البعض، كأنه يقال: الدّعاء عمل سهل جدًّا، ويمكن أن يؤدّيه الجميع، أو يتوسّعون أكثر فيقولون: الدّعاء عمل المغلوبين على أمرهم، الأمر الّذي لا أهمّيّة له.

لكن الاشتباه هنا ينشأ من أنّهم ينظرون إلى الدّعاء الخالي من شرائطه، في حين إذا أخذت الشّرائط الخاصّة بالدّعاء بنظر الاعتبار، فإنّ هذه الحقيقة تتبيّن بوضوح وهي أنّ الدّعاء وسيلة مؤثّرة في إصلاح النّفس، والارتباط القريب بين الله والإنسان.

أوّل شرائط الدّعاء: معرفة المدعوّ.

الشّرط الثّاني: تخلية القلب وإعداد الرّوح لدعائه تبارك وتعالى، ذلك لأنّ الإنسان حينما يذهب باتّجاه أحد، ينبغي أن يملك الاستعداد للقائه.

الشّرط الثّالث للدّعاء هو جلب رضا ومسرّة من يدعوه الإنسان، ذلك لأنّه لا يحتمل التّأثير بدون ذلك إلّا نادرًا.

وأخيرًا فالشّرط الرّابع لاستجابة الدّعاء هو أن يستخدم الإنسان كلّ قدرته وقوّته واستطاعته في عمله، ويؤدّيه بأعلى درجة من الجدّ والاجتهاد، ثمّ يرفع يديه ويوجّه قلبه إلى بارئه بالدّعاء في ماوراء ذلك.

ذلك لأنّه ورد صريحًا في الرّوايات الإسلاميّة، أنّ الإنسان إذا قصّر في العمل الّذي يستطيع أن يؤدّيه بنفسه، ثمّ يتوسّل بالدّعاء فلن يستجاب دعاؤه.

من هنا، فإنّ الدّعاء وسيلة لمعرفة الخالق ومعرفة صفاته الجماليّة والجلاليّة، ووسيلة أيضًا للتّوبة من الذّنب، ولتطهير الرّوح، وسبب أيضًا لأداء الحسنات للجهاد والجدّ والاجتهاد إلى منتهى الاستطاعة.

فهذه عبارات مهمّة حول الدّعاء لا يمكن فهمها إلّا على ضوء ما قلناه، مثلًا نقرأ في رواية عن النّبيّ ﷺ: «الدّعاء سلاح المؤمن، وعمود الدّين، ونور السّماوات والأرض».

ونقرأ في حديث آخر عن أمير المؤمنين عليّ ﷺ: «الدّعاء مفاتيح النّجاح ومقاليد الفلاح، وخير الدّعاء ما صدر عن صدر نقيّ، وقلب تقيّ».

ونقرأ في حديث عن الإمام الصّادق ﷺ: «الدّعاء أنفذ من السّنان».

فضلًا عن كلّ ذلك، فإنّ من الطّبيعيّ أنّ حوادث تقع في حياة الإنسان، فتغرقه في اليأس من حسب الأسباب الظّاهريّة، فالدّعاء يمكنه أن يكون شرفة على أمل النّور، ووسيلة مؤثّرة في مواجهة اليأس والقنوط. لهذا فالدّعاء إزاء الحوادث الصّعبة المرهقة، يمنح الإنسان قدرة وقوّة وأملًا وطمأنينة، وأثرًا لا يمكن إنكاره من النّاحية النّفسيّة. (١١: ٢٨٨)

دُعَائي

﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي اِلَّا فِرَارًا﴾ نوح ٦

راجع: ف ر ر: «فرارًا».

دَعْوَة

﴿وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَاِنِّي قَرِيبٌ اُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ

يَرْشُدُونَ. البقرة ١٨٦

لاحظ دع و «دعَان»

دَعْوَتُكُمَا

قال قدْ أُجيبتْ دعْوَتُكُما فاسْتَقيمَا ولَاتَتَّبِعَانِّ سبيلَ الَّذين لايعْلَمُون. يونس ٨٩

عِكْرِمَة: كان موسى يدعو، وهارون يؤمّن (الطّبريّ ٦: ٦٠٣)

نحوه ابن كَعْب القُرظيّ، والرّبيع، وأبي العالية، وابن زيد، وأبي صالح (الطّبريّ ٦: ٦٠٣)

الطّبَريّ: وهذا خبر من الله عن إجابته لموسى ﷺ وهارون دعاءهما على فرعون وأشراف قومه وأموالهم. يقول جلّ ثناؤه: قال الله لهما: ﴿قدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمَا﴾ في فرعون وملئه وأموالهم.

فإن قال قائل: وكيف نُسبت الإجابة إلى اثنين، والدّعاء إنّما كان من واحد؟

قيل: إنّ الدّاعي وإن كان واحدًا، فإنّ الثّاني كان مؤمّنًا، وهو هارون، فلذلك نُسبت الإجابة إليهما، لأنّ المؤمّن داعٍ. وكذلك قال أهل التّأويل.

وقد زعم بعض أهل العربيّة، أنّ العرب تخاطب الواحد خطاب الاثنين [ثمّ استشهد بشعر] (٦: ٦٠٢)

الزّجّاج: يُروى في التّفسير أنّ موسى دعا وأنّ هارون أمّن على دعائه. وفي الآية دليل أنّهما دعوا جميعًا، لأنّ قوله: ﴿قدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمَا﴾ يدلّ أنّ الدّعوة منهما جميعًا، والمؤمّن على دعاء الدّاعي داعٍ أيضًا، لأنّ قوله «آمين» تأويله استجب فهو سائل كسؤال الدّاعي (٣: ٣١)

الثّعلبيّ: وقرأ عليّ والسُّلميّ (دعَواتُكما) بالجمع. (٥: ١٤٥)

الطُّوسيّ: والدّعوة طلب الفعل بصيغة الأمر، وقد يُدعى بصيغة الماضي، كقولك: غفر الله لك وأحسن إليك، وجزاك الله خيرًا. وإنّما قال: ﴿أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمَا﴾ والدّاعي موسى، لأنّ دعاء موسى كان مع تأمين هارون -على ما قاله الرّبيع وابن زيد وعِكرمة ومحمّد بن كَعْب وأبو العالية- والمؤمّن داعٍ، لأنّ المعنى في التّأمين: اللّهمّ أجب هذا الدّعاء. (٥: ٢٤٢)

الزّمخشريّ: قُرئ: (دعواتكما) قيل: كان موسى يدعو وهارون يؤمّن، ويجوز أن يكونا جميعًا يدعوان. والمعنى: أنّ دعاءكما مستجاب وما طلبتما كائن، ولكن في وقته. (٢: ٢٥٠)

ابن عَطيّة: وقرأ النّاس ﴿دعْوَتُكُمَا﴾ وقرأ السُّدّيّ والضّحّاك (دَعَواتكُما) وروي عن ابن جُريج ومحمّد بن عليّ والضّحّاك أنّ الدّعوة لم تظهر إجابتها إلّا بعد أربعين سنة، وحينئذٍ كان الغرق.

وأعلما أنّ دعاءهما صادق مقدورًا، وهذا معنى إجابة الدّعاء. وقيل لهما: ﴿ولاتتّبعانّ سبيل الّذين لايعلمون﴾ أي في أن تستعجلا قضائي، فإنّ وعدي لاخلف له، وقوله: ﴿دَعْوَتُكُمَا﴾ ولم يتقدّم الدّعاء إلّا لموسى.

وروي أنّ هارون كان يؤمّن على دعاء موسى

قاله محمّد بن كَعْب القُرَظيّ نسب الدعوة إليهما، وقيل كُنّي عن الواحد بلفظ التّثنية كما قال «قفا نبكِ» ونحو هذا.

وهذا ضعيف، لأنّ الآية تتضمّن بعد مخاطبتهما من غير شيء. قال عليّ بن سليمان: قول موسى ﴿رَبَّنا﴾ يونس: ٨٨، دالّ على أنّهما دعوا معًا. (٣: ١٣٩)

نحوه الآلوسيّ (١١: ١٧٤)

الطَّبْرِسيّ: والدّاعي كان موسى عليه السلام، لأنّه كان يدعو، وكان هارون يؤمّن على دعائه، فسمّاهما داعيَين عن عِكْرِمة والرّبيع وأبي العالية وأكثر المفسّرين، ولأنّ معنى التّأمين اللّهمّ استجب هذا الدّعاء. (٣: ١٣)

نحوه الطّباطبائيّ (١٠: ١٦)

الفخر الرّازيّ: وفيه وجهان:

الأوّل: قال ابن عبّاس رضي الله تعالى عنهما: إنّ موسى كان يدعو وهارون كان يؤمّن، فلذلك قال: ﴿قَدْ اُجيبَتْ دَعْوَتُكُما﴾ وذلك لأنّ من يقول عند دعاء الدّاعي «آمين» فهو أيضًا داعٍ، لأنّ قوله «آمين» تأويله «استجب» فهو سائل، كما أنّ الدّاعي سائل أيضًا.

الثّاني: لا يبعد أن يكون كلّ واحد منهما ذكر هذا الدّعاء، غاية ما في الباب أن يقال: إنّه تعالى حكى هذا الدّعاء عن موسى بقوله: ﴿وَقالَ مُوسى رَبَّنا اِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زينَةً وَاَمْوالًا﴾ يونس: ٨٨، إلّا أنّ هذا لا ينافي أن يكون هارون قد ذكر ذلك الدّعاء أيضًا. (١٧: ١٥٢)

نحوه الشّربينيّ (٢: ٣٤)، وابن عاشور (١١: ١٦٧).

أبو حيّان: [نحو ابن عطيّة وأضاف:]

وقرأ الرّبيع (دعوتيكما)، وهذا يؤكّد قول من قال: إنّ هارون دعا مع موسى. وقراءة (دعوتيكُما) تدلّ على أنّه قرأ (قد أجبتُ) على أنّه فعل وفاعل. (٥: ١٨٧)

أبو السُّعود: يعني موسى وهارون عليهما السلام، لأنّه كان يؤمّن كما يُشعر به إضافة «الرّبّ» إلى ضمير المتكلّم مع الغير في المواضع الثّلاثة. (٣: ٢٧٠)

فضل الله: العبرة من دعاء موسى

وقد نستوحي من ذلك أنّ الطُّغاة والظّالمين يتوصّلون إلى إضلال النّاس والسّيطرة عليهم من خلال الحالة الاستعراضيّة الّتي يحاولون من خلالها التّأثير على نفسيّة النّاس، لإخضاعها لمظاهر الزّينة والمال والجاه الّتي تُبهر الأبصار وتُعشي العقول، ما قد يقتضينا معالجة هذه المؤثّرات الضّاغطة، بمختلف أساليب التّوعية الّتي تضع القضيّة في نصابها وحجمها الطّبيعيّ، وذلك من جهة تخفيف الضّغط على مواقعهم من خلال ذلك.

وقد لا يكون النّبيّ موسى عليه السلام في موقف المنفعل الّذي يريد أن يعالج المسألة بالدّعاء المتحرّك من موقع المأزق الّذي يحيط به، بل كانت القضيّة أنّ التّجارب قد استنفدت مهمّتها، وأنّهم يقفون في الطّريق ليمنعوا رسالته من أن تتحرّك في خطّ الدّعوة، وفي مجال تحقيق الأهداف، ويعطّلوا حركة الحرّيّة في نفوس

المستضعفين من خلال دعوة النّبيّ، وذلك بالضّغوط المباشرة تارةً، وبالضّغوط غير المباشرة أخرى. فلم يكن هناك مجال إلّا بالقضاء عليهم، لتبقى السّاحة خاليةً من الحواجز الصّعبة الّتي تمنع الانطلاق، لئلّا تسقط أمام حالات الشّلل والجمود الّذي أُريد لها أن تسحق أمامها.

وهكذا كان، فقد أوحى الله إلى موسى وهارون بما يريد ﴿قَالَ قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمَا فَاسْتَقِيمَا﴾ وسجّل العذاب بفرعون وجماعته، فاستقيما في موقع القوّة الجديد الّذي ستحصلان عليه بعد إهلاك الطّاغوت، وتابعا المسيرة في الخطّ الّذي أراد الله لكما أن تسيرا عليه، لأنّ الإنسان قد يضعف أمام السّلطة، فيترك ما كان يدعو إليه، ويستسلم للدّوافع الذّاتيّة والمؤثّرات الشّيطانيّة، فالمطلوب منه أن ينفتح على الله في كلّ الأحوال، ﴿وَلَا تَتَّبِعَانِّ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ طريق الحقّ، ولا يهتدون إلى غايات الخير والعدل والإيمان وذلك هو أسلوب التّربية القرآنيّة، الّذي يوحي بأنّ من الضّروريّ متابعة الإيحاء للدّعاة إلى الله بالحذر من الانحراف، بعيدًا عن أيّة حالة ذاتيّة، ممّا يمكن للنّاس أن يجعلوه مانعًا عن توجيه النّصح، من عظمة الشّخصيّة، وحجم الموقع، لأنّ المسألة لا تتّصل بمستوى الذّات، بل ترتبط بضخامة التّحدّيات الّتي قد تزلزل الإنسان، وقد تهوي به إلى مكان سحيق.

ولا نريد في هذا المجال أن نتحدّث عن قضيّة العصمة الّتي تمنع النّبيّ عن الانحراف ممّا يمنع من توجيه النّصح إليه في هذا الاتّجاه، لأنّنا نحسب أنّ تأديب الله لرسله، هو أحد المؤثّرات في العصمة الّتي تمنحهم مناعة الموقف وقوّة الالتزام، وقد لا تفوتنا الملاحظة في أسلوب القرآن، الّذي يعبّر دائمًا عن الكافرين والظّالمين بأنّهم لا يعلمون، ممّا يعني أنّ مشكلة هؤلاء أنّهم لم ينفتحوا على الحقيقة، من موقع جهل، أو من موقع عقدة وتمرّد، فقد لا يعرفون الحقّ مباشرة، وقد لا يعرفون نتائج البعد عنه عندما يختار الإنسان لنفسه ذلك. (٣٥٩:١١)

دَعْوَيهُمْ

١ ـ ﴿فَمَا كَانَ دَعْوَيهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ﴾ الأعراف ٥

ابن عبّاس: فما كان تضرّعهم ﴿إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ﴾ فأقرّوا على أنفسهم بالشّرك. (الفخر الرّازيّ ١٤: ٢١)

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره: فلم يكن دعوى أهل القرية الّتي أهلكناها، إذ جاءهم بأسنا وسطوتنا بياتًا أو هم قائلون، إلّا اعترافهم على أنفسهم بأنّهم كانوا إلى أنفسهم مسيئين، وبربّهم آثمين، ولأمره ونهيه مخالفين.

وعنى بقوله جلّ ثناؤه: ﴿دَعْوَيهُمْ﴾ في هذا الموضع: دعاءهم.

ولـ«الدّعوى» في كلام العرب، وجهان: أحدهما الدّعاء، والآخر الادّعاء للحقّ.

ومن الدّعوى الّتي معناها الدّعاء، قول الله تبارك وتعالى: ﴿فَمَا زَالَتْ تِلْكَ دَعْوَيهُمْ﴾ الأنبياء: ١٥.

ومنه قول الشّاعر: [ثمّ استشهد بشعر]

وفي هذه الآية الدّلالة الواضحة على صحّة ما جاءت به الرّواية عن رسول الله ﷺ من قوله: «ما هلك قوم حتّى يُعْذِروا من أنفسهم».

قال عبد الله بن مسعود: قال رسول الله ﷺ: «ما هلك قوم حتّى يُعْذِروا من أنفسهم» قال: قلت لعبد الملك: كيف يكون ذلك؟ قال: فقرأ هذه الآية: ﴿فَما كانَ دَعْوٰيهُمْ اِذْ جاءَهُمْ بَأْسُنا﴾.

فإن قال قائل: وكيف قيل: ﴿فَما كانَ دَعْوٰيهُمْ اِذْ جاءَهُمْ بَأْسُنا اِلّا اَنْ قالُوا اِنّا كُنّا ظالِمينَ﴾؟ وكيف أمكنتهم الدّعوى بذلك، وقد جاءهم بأس الله بالهلاك؟ أقالوا ذلك قبل الهلاك؟ فإن كانوا قالوه قبل الهلاك، فإنّهم قالوا قبل مجيء البأس، والله يخبر عنهم أنّهم قالوه حين جاءهم، لا قبل ذلك؟ أو قالوه بعد ما جاءهم، فتلك حالة قد هلكوا فيها، فكيف يجوز وصفهم بقيل ذلك إذا عاينوا بأس الله، وحقيقة ما كانت الرّسل تعدهم من سطوة الله؟

قيل: ليس كلّ الأمم كان هلاكها في لحظة ليس بين أوّله وآخره مَهَل، بل كان منهم من غرق بالطّوفان، فكان بين أوّل ظهور السّبب الّذي علموا أنّهم به هالكون، وبين آخره الّذي عمّ جميعهم هلاكه المدّة الّتي لا خفاء بها على ذي عقل. ومنهم من مُتّع بالحياة بعد ظهور علامة الهلاك لأعينهم أيّامًا ثلاثة كقوم صالح وأشباههم، فحينئذ لمّا عاينوا أوائل بأس الله الّذي كانت رسل الله تتوعّدهم به، وأيقنوا حقيقة نزول سطوة الله بهم، دعوا: يا ويلنا إنّا كنّا ظالمين، فلم يك ينفعهم إيمانهم مع مجيء وعيد الله وحلول نقمته بساحتهم، فحذّر ربّنا جلّ ثناؤه الّذين أرسل إليهم نبيّه محمّدًا ﷺ من سطوته وعقابه على كفرهم به وتكذيبهم رسوله ما حلّ بمن كان قبلهم من الأمم إذ عصوا رسله، واتّبعوا أمر كلّ جبّار عنيد.

(٥: ٤٢٩)

الزّجّاج: المعنى ـ والله أعلم ـ أنّهم لم يحصلوا ممّا كانوا ينتحلونه من المذهب والدّين ويدعونه، إلّا على اعتراف بأنّهم كانوا ظالمين. والدّعوى اسم لما يدّعيه، والدّعوى يصلح أن تكون في معنى الدّعاء، لو قلت: اللّهمّ أشركنا في صالح دعاء المسلمين ودعوى المسلمين جاز، حكى سيبويه ذلك. [ثمّ استشهد بشعر]

وموضع (أنْ) الأجود أن يكون رفعًا، وأن تكون الدّعوى في موضع نصب، كما قال جلّ ثناؤه ﴿ما كانَ حُجَّتَهُمْ اِلّا اَنْ قالُوا﴾ الجاثية: ٢٥، ويجوز أن يكون في موضع نصب، ويكون «الدّعوى» في موضع رفع، إلّا أنّ «الدّعوى» إذا كانت في موضع رفع فالأكثر في اللّفظ «فما كانت دعواهم» كذا وكذا، إلّا أنّه لأنّ الدّعوى مؤنّثة في اللّفظ. ويجوز: كان دعواه باطلًا وباطلة. (٢: ٣١٨)

الطّوسيّ: معنى اعترافهم بذلك على نفوسهم وإقرارهم به، وكان هذا القول منهم عند معاينة البأس واليقين بأنّه نازل بهم. ويجوز أن يكون قالوه حين لابسهم طرف منه، لم يهلكوا منه. [ثمّ بيّن الإعراب نحو الزّجّاج وأضاف:]

والدّعوى والدّعاء واحد. وفرّق قوم بينهما بأنّ

في الدّعوى اشتراكًا بين الدّعاء والادّعاء، كإدّعاء المال وغيره، وأصله الطّلب. [ثمّ استشهد بشعر]
(٤: ٣٧٣)

نحوه الطّبرسيّ (٣: ٣٩٦)

الْمَيْبُديّ: أي قولهم ودعاؤهم وتضرّعهم.
(٣: ٥٥٠)

نحوه البُرُوسَويّ (٣: ١٣٥)

الزَّمَخْشَريّ: ما كانوا يدّعونه من دينهم وينتحلونه من مذهبهم إلّا اعترافهم ببطلانه وفساده وبجور. فما كان استغاثتهم إلّا قولهم هذا، لأنّه لا مستغاث من الله بغيره، من قولهم: دعواهم: يا لكَعب. ويجوز فما كان دعواهم ربّهم إلّا اعترافهم لعلمهم أنّ الدّعاء لا ينفعهم وأنّ «لات حين دعاء» فلا يزيدون على ذمّ أنفسهم وتحسّرهم على ما كان منهم؛ و﴿دَعْوٰيهُمْ﴾ نصب خبر لـ ﴿كَانَ﴾ و﴿أَنْ قَالُوا﴾ رفع اسم له، ويجوز العكس. (٢: ٦٧)

نحوه أبو السُّعود (٢: ٤٧٤)

ابن عَطيّة: والدّعوى في كلام العرب لمعنيين:
أحدهما: الدّعاء، قال الخليل: تقول: اللّهمّ أشركنا في صالح دعوى المسلمين، ومنه قوله عزّ وجلّ: ﴿فَمَا زَالَتْ تِلْكَ دَعْوٰيهُمْ﴾ الأنبياء: ١٥
والثّاني: الادّعاء، فقال الطّبريّ: هي في هذا الموضع بمعنى الدّعاء.
ويتوجّه أن يكون أيضًا بمعنى الادّعاء، لأنّ من ناله مكروه أو حزبه حادث، فمن شأنه أن يدعو، كما ذهب إليه المفسّرون في فعل هؤلاء المذكورين في هذه الآية، ومن شأنه أيضًا أن يدّعي معاذير وأشياء تُحسّن حاله وتُقيم حجّته في زعمه، فيتّجه أن يكون هؤلاء بحال من يدّعي معاذير ونحوها، فأخبر الله عنهم أنّهم لم تكن لهم دعوى، ثمّ استثنى من غير الأوّل كأنّه قال: لم يكن دعاء أو ادّعاء إلّا الإقرار والاعتراف، أي هذا كان بدل الدّعاء أو الادّعاء. وتحتمل الآية أن يكون المعنى: فما آلت دعواهم الّتي كانت في حال كفرهم إلّا إلى اعتراف [واستشهد بالشّعر مرّتين] (٢: ٣٧٤)

الفَخْر الرّازيّ: قال تعالى: ﴿فَمَا كَانَ دَعْوٰيهُمْ﴾ قال أهل اللّغة: الدّعوى اسم يقوم مقام الادّعاء، ومقام الدّعاء.
حكى سيبويه: اللّهمّ أشركنا في صالح دعاء المسلمين ودعوى المسلمين.
قال ابن الأنباريّ: فما كان قولهم إذ جاءهم بأسنا إلّا الاعتراف بالظّلم والإقرار بالإساءة، وقوله: ﴿إِلَّا أَنْ قَالُوا﴾ الاختيار عند النّحويّين أن يكون موضع (أن) رفعًا بـ ﴿كَانَ﴾ ويكون قوله: ﴿دَعْوٰيهُمْ﴾ نصبًا، كقوله: ﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا﴾ النّمل: ٥٦... قال ويجوز أن يكون أيضًا على الضّدّ من هذا، بأن يكون «الدّعوى» رفعًا، و﴿أَنْ قَالُوا﴾ نصبًا، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا﴾ البقرة: ١٧٧، على قراءة من رفع ﴿الْبِرُّ﴾ والأصل في هذا الباب أنّه إذا حصل بعد كلمة ﴿كَانَ﴾ معرفتان فأنت بالخيار في رفع أيّهما شئت، وفي نصب الآخر، كقولك: كان زيد أخاك وإن شئت كان زيدًا أخوك. (١٤: ٢١)

نحوه القُرطُبيّ (٧: ١٦٣)، والآلوسيّ (٨: ٨٠)

أبوحَيّان: وقيل: ﴿دَعْوٰيهُمْ﴾ دعاؤهم وقيل ادّعاؤهم، أي ادّعوا معه دير تُحسن حالهم وتُقيم حجّتهم في زعمهم [إلى أن نقل كلام الزّمخشريّ في إعراب الآية وقال:]

والأوّل هو الّذي يقتضي نصوص المتأخّرين أن لايجوز إلّا هو، فيكون ﴿دَعْوٰيهُمْ﴾ الاسم و﴿اِلّآ اَنْ قَالُوا﴾ الخبر، لأنّه إذا لم تكن قرينة لفظيّة ولا معنويّة تُبيّن الفاعل من المفعول وجب تقديم الفاعل وتأخير المفعول، نحو ضرب موسى عيسى، و«كان» وأخواتها مشبّهة في عملها بالفعل الّذي يتعدّى إلى واحد، فكما وجب ذلك فيه وجب ذلك في المشبّه به [و هو ﴿كَانَ﴾] و ﴿دَعْوٰيهُمْ﴾ و ﴿اِلّآ اَنْ قَالُوا﴾ لايظهر فيهما لفظ يُبيّن الاسم من الخبر ولامعنى، فوجب أن يكون السّابق هو الاسم واللّاحق الخبر. (٤: ٢٦٩)

ابن عاشور: وقوله: ﴿فَمَا كَانَ دَعْوٰيهُمْ﴾ يصحّ أن يكون الفاء فيه للتّرتيب الذّكريّ تبعًا للفاء في قوله: ﴿فَجَآءَهَا بَأْسُنَا﴾، لأنّه من عينه المذكور، ويصحّ أن يكون للتّرتيب المعنويّ لأنّ دعوهم ترتّب على مجيء البأس.

والدّعوى اسم بمعنى الدّعاء، كقوله: ﴿دَعْوٰيهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ﴾ يونس: ١٠، وهو كثير في القرآن. والدّعاء هنا لرفع العذاب، أي الاستغاثة عند حلول البأس وظهور أسباب العذاب، وذلك أنّ شأن النّاس إذا حلّ بهم العذاب أن يجأروا إلى الله بالاستغاثة. ومعنى الحصر أنّهم لم يستغيثوا الله ولاتوجّهوا إليه بالدّعاء، ولكنّهم وضعوا الاعتراف بالظّلم موضع الاستغاثة، فلذلك استثناه الله من الدّعوى.

ويجوز أن تكون الدّعوى بمعنى الادّعاء، أي انقطعت كلّ الدّعاوي الّتي كانوا يدعونها من تحقيق تعدّد الآلهة وأنّ دينهم حقّ، فلم يبق لهم دعوى، بل اعترفوا بأنّهم مبطلون، فيكون الاستثناء منقطعًا، لأنّ اعترافهم ليس بدعوى. (٨: ١٨)

عبدالكريم الخطيب: إشارة إلى أنّ الكلمة الّتي استقبل بها القوم هذا البلاء، لم تكن إلّا إدانة لأنفسهم، وحجّة يقيمها بعضهم على بعض، بأنّ ما حلّ بهم لم يكن إلّا بما ساقهم إليه سفهاؤهم من كفر بالله وصدّ عن سبيله.

والدّعوى هنا بمعنى الدّعاء، الّذي يدعو به بعضهم بعضًا، فيقول كلّ منهم: هذه فعلة فلان وفلان بنا، وإذا كانت دعوى أهل السّلامة والعافية في الجنّة هي الحمد لله ربّ العالمين، كما يقول الله تعالى: ﴿وَاٰخِرُ دَعْوٰيهُمْ اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ يونس: ١٠، فإنّ دعوى أهل العطب والضّياع ﴿يَا وَيْلَنَا اِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ﴾ ولكن هيهات، فلن يقبل منهم عذر، ولايسمع لهم قول ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يَنْفَعُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَعْذِرَتُهُمْ وَلَاهُمْ يُسْتَعْتَبُونَ﴾ الرّوم: ٥٧. (٤: ٣٦٨)

فضل الله: كأيّ إنسان ينكر في حالة الاسترخاء، ما يوحي به إلى نفسه من شعور بالقوّة على التّمرّد والجحود، ولكنّه يحسّ بالضّعف والانسحاق أمام الواقع المرّ الّذي يصطدم به، فيتحدّاه بكلّ النّتائج القاسية الّتي كان يهرب منها، فيقف وقفة الخائف

المذعور الّذي يبحث عن كلمة اعتراف، أو موقف ندم يوحي فيه بالأمن من العذاب، و لكن دون جدوى (١٠ : ١٨)

٢ ـ ﴿دَعْوٰيهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَآخِرُ دَعْوٰيهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ يونس: ١٠

قَتادة: قوله ﴿دَعْوٰيهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ﴾ يقول: ذلك قولهم فيها. (الطّبريّ ٦: ٥٣٥)

الكَلْبيّ: ﴿دَعْوٰيهُمْ فِيهَا﴾ أي كلامهم و هو هم إذا اشتهوا شيئًا من طعام الجنّة ﴿سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ﴾ فيؤتون به. (المَيْبُديّ ٤: ٢٦٠)

ابن جُرَيْج: إذا مرّ بهم الطّير يشتهونه قالوا ﴿سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ﴾، و ذلك دعواهم. (الطّبريّ ٦: ٥٣٥)

الثَّوريّ: إذا أرادوا الشّيء قالوا: اللّهمّ، فيأتيهم ما دعوا به. (الطّبريّ ٦: ٥٣٥)

الطَّبَريّ: معناه: دعاؤهم فيها ﴿سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ﴾.

و قوله ﴿وَآخِرُ دَعْوٰيهُمْ﴾ يقول: و آخر دعائهم ﴿أَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، يقول: و آخر دعائهم أن يقولوا: ﴿الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، و لذلك خفّفت (أنْ) و لم تشدّد، لأنّه أريد بها الحكاية. (٦: ٥٣٥)

الزَّجّاج: معنى ﴿دَعْوٰيهُمْ﴾ دعاؤهم، يعني أنّ دعاء أهل الجنّة تنزيه اللّه و تعظيمه. (٣: ٨)

نحوه الشِّربينيّ. (٢: ٦)

الطُّوسيّ: معنى ﴿دَعْوٰيهُمْ فِيهَا﴾ أنّ دعاء المؤمنين للّه في الجنّة، و ذكرهم له فيها، هو أن يقولوا: ﴿سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ﴾ و يقولون ذلك و هم فيها لذّة، لا على وجه العبادة، لأنّه ليس هناك تكليف.

و قيل: إنّه إذا مرّ بهم الطّير و يشتهونه قالوا: ﴿سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ﴾ فيؤتون به، فإذا نالوا منه شهوتهم قالوا: ﴿الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، هذا قول ابن جُرَيْج.

و قال الحسن: آخر كلام يجري لهم في كلّ وقت: الحمد للّه ربّ العالمين، لا أنّه ينقطع. و الدّعوى: قول يُدعى به إلى أمر. (٥: ٣٩٥)

المَيْبُديّ: الدّعوى و الدّعاء كلاهما سواء، و المراد به الثّناء، أي يدعون اللّه بقولهم: ﴿سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ﴾ تلذّذًا بذكره لا عبادةً. و يقولون: إنّ كلّ من في الجنّة يدعون اللّه، و بذكره و ثنائه يسترحون، و كان تنعّمهم و تلذّذهم و راحتهم و سكونهم تسبيح اللّه و ثنائه.

﴿وَآخِرُ دَعْوٰيهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، و المعنى: أنّ أهل الجنّة فيما يشاؤون مختارون و ينالون ما شاءوا. و قيل: أوّل كلامهم التّسبيح و آخره التّحميد، و هم يتكلّمون بينهما بما أرادوا أن يتكلّموا به. (٤: ٢٦٠)

الزَّمَخْشَريّ: ﴿دَعْوٰيهُمْ﴾: دعاؤهم، لأنّ (اللّهمّ) نداء للّه، و معناه: اللّهمّ إنّا نسبّحك، كقول القانت في دعاء القنوت: اللّهمّ إيّاك نعبد و لك نصلّي و نسجد.

و يجوز أن يراد بالدّعاء العبادة ﴿وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ﴾ مريم: ٤٨، على معنى أنّ لا تكليف في الجنّة و لا عبادة، و ما عبادتهم إلّا أن يسبّحوا اللّه و يحمدوه، و ذلك ليس بعبادة، إنّما يلهمونه

فينطقون به تلذّذاً بلا كلفة، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً﴾ الأنفال: ٣٥ ﴿وَآخِرُ دَعْوَيهُمْ﴾ وخاتمة دعائهم الّذي هو التّسبيح، أن يقولوا: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾. (٢: ٢٢٦)

نحوه أبو حيّان (٥: ١٢٧)، وأبو السُّعود (٣: ٢١٦)، والآلوسيّ (١١: ٧٥).

ابن عَطيّة: وقوله: ﴿دَعْوَيهُمْ﴾ الدّعوى بمعنى الدّعاء، يقال: دعا الرّجل وادّعى، بمعنى واحد [إلى أن قال:]

وقوله: ﴿وَآخِرُ دَعْوَيهُمْ﴾ يريد وخاتمة دعواهم في كلّ موطن وكلامهم شكر الله تعالى وحمده على سابغ نعمه. (٣: ١٠٧)

الطَّبْرِسيّ: أي دعاء المؤمنين في الجنّة وذكرهم فيها أن يقولوا: ﴿سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ﴾، يقولون ذلك لا على وجه العبادة، لأنّه ليس هناك تكليف، بل يلتذّون بالتّسبيح.

وقيل: إنّهم إذا مرّ بهم الطّير في الهواء يشتهونه قالوا: سبحانك اللّهمّ، فيأتيهم الطّير فيقع مشويًّا بين أيديهم، وإذا قضوا منه الشّهوة قالوا: الحمد لله ربّ العالمين، فيطير الطّير حيًّا كما كان، فيكون مفتتح كلامهم في كلّ شيء التّسبيح، ومختتم كلامهم التّحميد، فيكون التّسبيح في الجنّة بدل التّسمية في الدّنيا، عن ابن جُرَيْج [إلى أن قال:]

وقد ذكرنا معنى قوله: ﴿وَآخِرُ دَعْوَيهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ وليس المراد أنّ ذلك يكون آخر كلامهم، حتّى لا يتكلّموا بعده بشيء، بل المراد أنّهم يجعلون هذا آخر كلامهم في كلّ ما ذكروه، عن الحسن، والجُبّائيّ. (٣: ٩٣)

الفخر الرّازيّ: وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في دعواهم وجوه:

الأوّل: أنّ الدّعوى هاهنا بمعنى الدّعاء، يقال: دعا يدعو دعاءً ودعوى، كما يقال: شكى يشكو شكاية وشكوى، قال بعض المفسّرين: ﴿دَعْوَيهُمْ﴾ أي دعاؤهم.

وقال تعالى في أهل الجنّة: ﴿لَهُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَلَهُمْ مَا يَدَّعُونَ﴾ يس: ٥٧، وقال في آية أُخرى: ﴿يَدْعُونَ فِيهَا بِكُلِّ فَاكِهَةٍ آمِنِينَ﴾ الدّخان: ٥٥، وممّا يقوّي أنّ المراد من الدّعوى هاهنا الدّعاء، هو أنّهم قالوا: اللّهمّ، وهذا نداء لله سبحانه وتعالى، ومعنى قولهم: ﴿سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ﴾ أنا نسبّحك، كقول القانت في دعاء القنوت: «اللّهمّ إيّاك نعبد».

الثّاني: أن يراد بالدّعاء: العبادة، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ مريم: ٤٨، أي وما تعبدون، فيكون معنى الآية أنّه لا عبادة لأهل الجنّة إلّا أن يُسبّحوا الله ويحمدوه، ويكون اشتغالهم بذلك الذّكر لا على سبيل التّكليف، بل على سبيل الابتهاج بذكر الله تعالى.

الثّالث: قال بعضهم: لا يبعد أن يكون المراد من الدّعوى نفس الدّعوى الّتي تكون للخصم على الخصم، والمعنى أنّ أهل الجنّة يدعون في الدّنيا وفي الآخرة تنزيه الله تعالى عن كلّ المعايب والإقرار له بالإلهيّة.

قال القفّال: أصل ذلك أيضًا من الدّعاء، لأنّ الخصم يدعو خصمه إلى من يحكم بينهما

الرّابع: قال مسلم: ﴿دَعْوَيهُمْ﴾ أي قولهم وإقرارهم ونداؤهم، وذلك هو قولهم ﴿سُبْحَانَكَ اللّهُمَّ﴾

الخامس: قال القاضي: المراد من قوله ﴿دَعْوَيهُمْ﴾ أي طريقتهم في تمجيد الله تعالى وتقديسه وشأنهم وسنّتهم،

والدّليل على أنّ المراد ذلك أنّ قوله ﴿سُبْحَانَكَ اللّهُمَّ﴾ ليس بدعاء ولا بدعوى، إلاّ أنّ المدّعي للشّيء يكون مواظبًا على ذكره، لاجرم جعل لفظ الدّعوى كناية عن تلك المواظبة والملازمة فأهل الجنّة لمّا كانوا مواظبين على هذا الذّكر، لاجرم أطلق لفظ الدّعوى عليها

السّادس: قال القفّال: قيل في قوله: ﴿وَلَهُمْ مَا يَدَّعُونَ﴾ يس: ٥٧، أي ما يتمنّونه، والعرب تقول: ادّعِ ما شئت عليّ، أي تمنّ

وقال ابن جُرَيْج: أخبرت أنّ قوله: ﴿دَعْوَيهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللّهُمَّ﴾ هو أنّه إذا مرّ بهم طير يشتهونه قالوا: ﴿سُبْحَانَكَ اللّهُمَّ﴾ فيأتيهم الملك بذلك المشتهى فقد خرج تأويل الآية من هذا الوجه، على أنّهم إذا اشتهوا الشّيء قالوا: سبحانك اللّهمّ، فكان المراد من دعواهم ما حصل في قلوبهم من التّمنّي

وفي هذا التّفسير وجه آخر هو أفضل وأشرف ممّا تقدّم، وهو أن يكون المعنى أنّ تمنّيهم في الجنّة أن يسبّحوا الله تعالى، أي تمنّيهم لما يتمنّونه، ليس إلاّ في تسبيح الله تعالى وتقديسه وتنزيهه

السّابع: قال القفّال أيضًا: ويحتمل أن يكون المعنى في الدّعوى ما كانوا يتداعونه في الدّنيا في أوقات حروبهم، ممّن يسكنون إليه ويستنصرونه، كقولهم: يا آل فلان، فأخبر الله تعالى أنّ أنسهم في الجنّة بذكرهم الله تعالى، وسكونهم بتحميدهم الله، ولذّتهم بتمجيدهم الله تعالى. (١٧: ٤٣)

القُرطُبيّ: [نحو الفخر الرّازيّ وأضاف:]

وقيل: نداؤهم الخدم ليأتوهم بما شاءوا ثمّ سبّحوا. (٨: ٣١٣)

المَراغيّ: أي أنّهم يبدءون كلّ دعاء وثناء عليه تعالى فيها ويختمونه به بهذه الكلمة ﴿سُبْحَانَكَ اللّهُمَّ﴾ أي تنزيهًا وتقديسًا لك يا الله، وأنّ تحيّتهم فيها كلمة «سلام» الدّالّة على السّلامة من كلّ مكروه، وهي تحيّة المؤمنين في الدّنيا

وإنّ آخر كلّ حال من أحوالهم من دعاء يناجون به ربّهم، ومطلب يطلبونه من إحسانه وكرمه ﴿أَنِ الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (١١: ٧١)

ابن عاشور: وجملة ﴿دَعْوَيهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللّهُمَّ﴾ وما عطف عليها أحوال من ضمير ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾. والدّعوى هنا الدّعاء، يقال: دعوة بالهاء، ودعوى بألف التّأنيث.

واعلم أنّ الاقتصار على كون دعواهم فيها كلمة ﴿سُبْحَانَكَ اللّهُمَّ﴾ يشعر بأنّهم لا دعوى لهم في الجنّة غير ذلك القول، لأنّ الاقتصار في مقام البيان يشعر بالقصر، وإن لم يكن هو من طرق القصر لكنّه يستفاد

من المقام ونكتة قوله ﴿وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ يفيد أنّ هذا التحميد من دعواهم فتحصّل من ذلك أنّ لهم دعوى و خاتمة دعوى

و وجه ذكر هذا في عداد أحوالهم أنّها تدلّ على أنّ ما هم فيه من النّعيم هو غايات الرّاغبين بحيث إن أرادوا أن ينعموا بمقام دعاء ربّهم الّذي هو مقام القرب لم يجدوا أنفسهم مشتاقين لشيء يسألونه فاعتاضوا عن السّؤال بالثّناء على ربّهم فألهموا إلى التزام التّسبيح لأنّه أدلّ لفظ على التّمجيد والتّنزيه، فهو جامع للعبارة عن الكمالات [إلى أن قال:]

و جملة ﴿وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ﴾ بقيّة الجمل الحاليّة و جعل حمد الله من دعائهم كما اقتضته ﴿أَنِ﴾ التّفسيريّة المفسّرة به ﴿وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ﴾ لأنّ في دعواهم معنى القول إذ جعل آخر أقوال.

و معنى ﴿آخِرُ دَعْوَاهُمْ﴾ أنّهم يختمون به دعاءهم فهم يكرّرون ﴿سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ﴾ فإذا أرادوا الانتقال إلى حالة أخرى من أحوال النّعيم نهّوا دعاءهم بجملة ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

و سياق الكلام و تركيبه مشعر بأنّهم يدعون مجتمعين، ولذلك قرن دعاءهم بذكر تحيّتهم، فلعلّهم إذ يراهم ابتدروا إلى الدّعاء بالتّسبيح فإذا اقترب بعضهم من بعض سلّم بعضهم على بعض. ثمّ إذا راموا الافتراق ختموا دعاءهم بالحمد. فـ﴿أنِ﴾ تفسيريّة لآخر دعواهم، و هي مؤذنة بأنّ آخر الدّعاء هو نصّ الكلمة ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (١١: ١٢٦)

دَاعِيًا

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾

الأحزاب: ٤٥، ٤٦

ابن عبّاس: إلى شهادة أن لا إله إلّا الله

(الماورديّ ٤: ٤١٢)

مثله مجاهد. (الطّبريّ ١٠: ٣٠٧)

الطّبريّ: و قوله ﴿وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ﴾ يقول: و داعيًا إلى توحيد الله، و إفراد الألوهة له، و إخلاص الطّاعة لوجهه دون كلّ من سواه من الآلهة و الأوثان

(١٠: ٣٠٧)

الزّجّاج: أي داعيًا إلى توحيد الله و ما يقرّب منه

(٤: ٢٣١)

النّقّاش: إلى الإسلام. (الماورديّ ٤: ٤١٠)

الرّمّانيّ: إلى طاعة الله. (الماورديّ ٤: ٤١٠)

الطّوسيّ: أي و بعثناك داعيًا لهم تدعوهم

(٨: ٣٤٩)

الميبديّ: أي إلى توحيده و طاعته (٨: ٦٥)

ابن عطيّة: و الدّعاء إلى الله تعالى هو تبليغ التّوحيد، و الأخذ به، و مكافحة الكفرة. (٤: ٣٨٩)

مثله القرطبيّ (١٤: ٢٠٠)

الطّبرسيّ: ﴿وَدَاعِيًا﴾ أي و بعثناك داعيًا ﴿إِلَى اللَّهِ﴾ و الإقرار بوحدانيّته، و امتثال أوامره و نواهيه

(٤: ٣٦٣)

الفخر الرّازيّ: قوله تعالى: ﴿وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ﴾ حيث لم يقل: و شاهدًا بإذنه و مبشّرًا، و عند

الدّعاء قال وداعيًا بإذنه؛ وذلك لأنّ من يقول عن ملك: إنّه ملك الدّنيا لا غيره، لا يحتاج فيه إلى إذن منه، فإنّه وصفه بما فيه، وكذلك إذا قال: من يطيعه يسعد ومن يعصه يشقى، يكون مبشّرًا ونذيرًا، ولا يحتاج إلى إذن من الملك في ذلك، وأمّا إذا قال: تعالوا إلى سماطه، واحضروا على خوانه، يحتاج فيه إلى إذنه، فقال تعالى: ﴿وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ﴾.

ووجه آخر وهو أنّ النّبيّ يقول: إنّي أدعو إلى الله والوليّ يدعو إلى الله، والأوّل لا إذن له فيه من أحد، والثّاني مأذون من جهة النّبيّ ﷺ، كما قال تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ يوسف ١٠٨، وقال عليه الصّلاة والسّلام «رحم الله عبدًا سمع مقالتي فأدّاها كما سمعها» والنّبيّ ﷺ هو مأذون من الله في الدّعاء إليه من غير واسطة

(٢٥: ٢١٧)

أبو السّعود: أي إلى الإقرار به وبوحدانيّته، وبسائر ما يجب الإيمان به من صفاته وأفعاله. ﴿بِإِذْنِهِ﴾ أي بتيسيره. أطلق عليه مجازًا لما أنّه من أسبابه، وقيّد به الدّعوة إيذانًا بأنّها أمر صعب المنال وخطب في غاية الإعضال، لا يتأتّى إلّا بإمداد من جناب قدسه، كيف لا وهو صرف للوجوه عن القبل المعبودة، وإدخال للأعناق في قلادة غير معهودة

(٥: ٢٣٠)

البُرُوسَويّ: أي إلى الإقرار به وبوحدانيّته، وبسائر ما يجب الإيمان به من صفاته وأفعاله وفيه إشارة إلى أنّ نبيّنا ﷺ اختصّ برتبة دعوة الخلق إلى الله من بين سائر الأنبياء والمرسلين، فإنّهم كانوا مأمورين بدعوة الخلق إلى الجنّة. وأيضًا دعا إلى الله لا إلى نفسه، فإنّه افتخر بالعبوديّة ولم يفتخر بالرّبوبيّة، ليصحّ له بذلك الدّعاء إلى سيّده، فمن أجاب دعوته صارت الدّعوة له سراجًا منيرًا، يدلّه على سبيل الرّشد، ويبصر عيوب النّفس وعيبها

(٧: ١٩٦)

الآلوسيّ: أي إلى الإقرار به سبحانه وبوحدانيّته، وبسائر ما يجب الإيمان به من صفاته وأفعاله عزّ وجلّ، ولعلّ هذا هو مراد ابن عبّاس وقتادة من قولهما: أي شهادة أن لا إله إلّا الله [ثمّ أدام نحو أبي السّعود]

(٢٢: ٤٥)

ابن عاشور: والدّاعي إلى الله: هو الّذي يدعو النّاس إلى ترك عبادة غير الله، ويدعوهم إلى اتّباع ما يأمرهم به الله، وأصل دعاه إلى فلان: أنّه دعاه إلى الحضور عنده، يقال: ادْعُ فلانًا إليّ. ولمّا علم أنّ الله تعالى منزّه عن جهة يحضرها النّاس عنده تعيّن أنّ معنى الدّعاء إليه الدّعاء إلى ترك الاعتراف بغيره، كما يقولون: «أبو مسلم الخراسانيّ يدعو إلى الرّضى من آل البيت». فشمل هذا الوصف أصول الاعتقاد في شريعة الإسلام ممّا يتعلّق بصفات الله، لأنّ دعوة الله دعوة إلى معرفته، وما يتعلّق بصفات الدّعاة إليه من الأنبياء والرّسل والكتب المنزّلة عليهم

(٢١: ٢٨١)

الطَّبَاطَبَائيّ: دعوته إلى الله، هي دعوته النّاس إلى الإيمان بالله وحده، ولازمه الإيمان بدين الله، وتقييد الدّعوة بإذن الله يجعلها مساوقة للبعثة

(١٦: ٣٣٠)

مكارم الشّيرازيّ: إنّ الدّعوة إلى الله سبحانه

مرحلة تأتي بعد البشارة والإنذار، لأنّ البشارة والإنذار وسيلة لتهيئة الأفراد لقبول الحقّ، فعندما تتهيّأ هذه الأرضيّة عن طريق الترغيب والترهيب، تبدأ مرحلة الدّعوة إلى الله سبحانه، وستكون مؤثّرة في هذه الحالة فقط (١٣: ٢٧٣)

الدّاع

١- فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُكُرٍ

القمر: ٦

الزّجّاج: و ﴿يَوْمَ﴾ منصوب بقوله ﴿يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ﴾ القمر: ٧، فأمّا حذف الواو من «يَدْعُو» في الكتاب فلأنّها تحذف في اللّفظ لالتقاء السّاكنين، وهما الواو من «يَدْعُو» واللّام من «الدّاعي»، فأجريت في الكتاب على ما يلفظ بها. وأمّا «الدّاعي» فإثبات الياء فيه أجود، وقد يجوز حذفها، لأنّ الكسرة تدلّ عليها. (٥: ٨٦)

نحوه الطّبرسيّ. (٥: ١٨٥)

الطُّوسيّ: قيل في معناه أقوال:

أحدها: قال الحسن: فتولّى عنهم إلى يوم يدعو الدّاعي.

والثّاني: فتولّ عنهم واذكر يوم يدعُ الدّاعي إلى شيء نُكُر، يعني لم يروا مثله قطّ فينكرونه استعظامًا له.

الثّالث: إنّ المعنى فتولّ عنهم، فإنّهم يرون ما يحلّ بهم من العذاب يوم يدعو الدّاعي، وهو يوم القيامة، فحذف الفاء من جواب الأمر. والدّاعي هو الّذي يطلب من غيره فعلًا، ونقيضه الصّارف، وهو الطّالب من غيره أن لا يفعل، بمنزلة النّاطق بأن لا يفعل. تقول: دعا يدعو دعاءً فهو داع والمفعول مدعوّ. (٩: ٤٤٥)

الميبُديّ: ﴿يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ﴾ أي اذكر يوم يدعُ الدّاع، وهو إسرافيل يدعُ الأموات بالنّفخ في الصّور، وهو منادي في قوله: ﴿وَاسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ﴾ ق: ٤١، قال مقاتل: ينفخ قائمًا على صخرة بيت المقدس. (٩: ٣٨٨)

الزّمخشريّ: والدّاعي إسرافيل أو جبريل، كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ﴾ ق: ٤١. (٤: ٣٦)

ابن عطيّة: وحذفت الواو من ﴿يَدْعُ﴾ لأنّ كتبة المصحف اتّبعوا اللّفظ لا ما يقتضيه الهجاء، وأمّا حذف الياء من ﴿الدَّاعِ﴾ ونحوه، فقال سيبويه: حذفوه تخفيفًا. وقال أبو عليّ: حذفت مع الألف واللّام، إذ هي تحذف مع معاقبهما وهو التّنوين. (٥: ٢١٢)

الفخر الرّازيّ: والدّاعي معرّف كالمنادي في قوله: ﴿يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ﴾ ق: ٤١، لأنّه معلوم قد أخبر عنه، فقيل: إنّ مناديًا ينادي وداعيًا يدعو.

وفي الدّاعي وجوه: أحدها: أنّه إسرافيل، وثانيها: أنّه جبريل، وثالثها: أنّه ملك موكّل بذلك، والتّعريف حينئذ لا يقطع حدّ العلميّة، وإنّما يكون ذلك كقولنا: جاء رجل، فقال الرّجل. (٢٩: ٣٢)

أبو حيّان: وحذفت الواو من ﴿يَدْعُ﴾ في الرّسم إتباعًا للنّطق، والياء من ﴿الدَّاعِ﴾ تخفيفًا، أجريت «أل» مجرى ما عاقبها، وهو التّنوين، فكما تحذف معه

حذفت معها. و ﴿ الدَّاعِ ﴾ هو إسرافيل، أو جبرائيل، أو ملك غيرهما موكّل بذلك، أقوال. (٨: ١٧٥)

أبو السُّعود: ﴿يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ﴾ منصوب بـ ﴿يَخْرُجُونَ﴾ أو بـ «اذكر» والدّاعي إسرافيل ﷺ ويجوز أن يكون الدّعاء فيه كالأمر في قوله تعالى: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ آل عمران: ٥٩، وإسقاط الياء للاكتفاء بالكسر تخفيفًا. (٦: ١٦٦)

البُرُوسَويّ: أصله: يوم يدعو الدّاعي بالواو والياء، لمّا حذفت الواو من «يدعو» في التّلفّظ لاجتماع السّاكنين، حذفت في الخطّ أيضًا إتباعًا للفظ، وأسقطت الياء من «الدّاعي» للاكتفاء بالكسرة تخفيفًا.

قال بعضهم: حذفت الياء من «الدّاعي» مبالغة في التّخفيف إجراء لـ «أل» مجرى ما عاقبها وهو التّنوين، فكما يُحذف الياء مع التّنوين كذلك مع ما عاقبه. و ﴿يَوْمَ﴾ منصوب بـ ﴿يَخْرُجُونَ﴾ أو بـ «اذكر»[1] والدّاعي إسرافيل ﷺ ينفخ في الصّور قائمًا على صخرة بيت المقدس ويدعو الأموات، وينادي قائلًا: أيّتها العظام البالية واللّحوم المتمزّقة والشّعور المتفرّقة، إنّ الله يأمركنّ أن تجتمعن لفصل القضاء، أو أنّ إسرافيل ينفخ وجبريل يدعو وينادي بذلك، وعلى كلا القولين فالدّعاء على حقيقته.

وقال بعضهم: هو مجاز كالأمر في قوله تعالى: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ يعني أنّ الدّعاء في البعث والإعادة مثل ﴿كُنْ﴾ في التّكوين والابتداء، بأن لا يكون ثمّة داع من إسرافيل أو غيره بل يكون الدّعاء عبارة عن نفاذ مشيئته وعدم تخلّف مراده عن إرادته، كما لا يتخلّف إجابة دعاء الدّاعي المطاع.

يقول الفقير: الأوّل إبقاؤه على حقيقته، لأنّ إسرافيل مظهر الحياة وبيده الصّور، والله تعالى ربط الأشياء بعضها ببعض وإن كان الكلّ بإرادته ومشيئته. (٩: ٢٦٩)

نحوه الآلوسيّ. (٢٧: ٧٩)

ابن عاشور: وقد عُدّ سبعة من مظاهر الأهوال:

أوّلها: دعاء الدّاعي، فإنّه مؤذن بأنّهم محضرون إلى الحساب، لأنّ معمول ﴿يَدْعُ﴾ محذوف بتقدير يدعوهم الدّاعي لدلالة ضمير ﴿عَنْهُمْ﴾ على تقدير المحذوف.

الثّاني: أنّه يدعو إلى شيء عظيم، لأنّ ما في لفظ ﴿شَيْءٍ﴾ من الإبهام يشعر بأنّه مهول، وما في تنكيره من التّعظيم يجسّم ذلك الهول.

وثالثها: وصف شيء بأنّه ﴿نُكُرٍ﴾، أي موصوف بأنّه تنكره النّفوس وتكرهه.... (٢٧: ١٧١)

الطَّباطَبائيّ: قوله: ﴿يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ﴾، كلام مفصول عمّا قبله، لذكر الزّواجر الّتي أشير إليها سابقًا، في مقام الجواب عن سؤال مقدّر، كأنّه لمّا قال: ﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ﴾ سُئل فقيل: فإلام يؤول أمرهم؟ فقيل: ﴿يَوْمَ يَدْعُ...﴾ أي هذه حال آخرتهم، وتلك عاقبة دنيا أتباعهم وأمثالهم من قوم نوح وعاد وثمود وغيرهم، وليسوا خيرًا منهم

---

(١) المقدّر المحذوف.

وعلى هذا فالظّرف في ﴿يَوْمَ يَدْعُ﴾ متعلّق بما سيأتي من قوله ﴿يَخْرُجُونَ﴾، والمعنى يخرجون من الأجداث يوم يدعو الدّاعي إلى شيء نُكُر إلخ، وإمّا متعلّق بمحذوف، والتّقدير اذكر يوم يدعو الدّاعي والمحصّل اذكر ذلك اليوم وما لهم فيه، والآية في معنى قوله ﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ اِلَّا السَّاعَةَ اَنْ تَأْتِيَهُمْ﴾ الزّخرف ٦٦، وقوله ﴿فَهَلْ يَنْتَظِرُونَ اِلَّا مِثْلَ اَيَّامِ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ يونس ١٠٢.

ولم يُسمّ سبحانه هذا الدّاعي من هو؟ وقد نسب الدّعوة في موضع من كلامه إلى نفسه، فقال: ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ﴾ الإسراء ٥٢.

وإنّما أورد من أنباء القيامة بدأ دعوتهم للخروج من الأجداث والحضور لفصل القضاء، وجيء وجهه منها خشّعًا أبصارهم مهطعين إلى الدّاعي، ليحاكي به دعوتهم في الدّنيا إلى الإيمان بالآيات، وإعراضهم وقولهم ﴿سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ﴾ القمر ٢.

ومعنى الآية اذكر يوم يدعو الدّاعي إلى أمر صعب عليهم وهو القضاء والجزاء. (١٩: ٥٧)

عبدالكريم الخطيب: هو دعوة إلى النّبيّ الكريم أن يدع هؤلاء الضّالّين، الّذين لاتنفع معهم النّذر، ولايزيدهم النّور إلّا عمًى وضلالًا، فليدعهم النّبيّ حتّى يلاقوا يومهم الّذي فيه يصعقون.

وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ اِلَى شَىْءٍ نُكُرٍ﴾ الدّاعي، هو نافخ النّفخة الثّانية في الصّور، وهي نفخة البعث، كما يقول سبحانه: ﴿وَنُفِخَ فِى الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِى السَّمٰوَاتِ وَمَنْ فِى الْاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَاءَ اللّٰهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ اُخْرَى فَاِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾ الزّمر ٦٨. (١٤: ٦٣٦)

مكارم الشّيرازيّ: وهنا يثار السّؤال الثّاني: هل الدّاعي هو الله سبحانه؟ أم الملائكة؟ أم إسرافيل الّذي يدعو النّاس ليوم الحشر عندما ينفخ في الصّور؟ أم جميع هؤلاء؟

ذكر المفسّرون احتمالات عدّة للإجابة على هذا التّساؤل، ويمكن بالرّجوع إلى قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ﴾ الإسراء ٥٢، يرجّح الرّأي الأوّل، رغم أنّ الآيات اللّاحقة تتناسب مع كون الدّاعي هم الملائكة المختصّون بشؤون الحساب والجزاء. (١٧: ٢٧٩)

٢ ـ ﴿مُهْطِعِينَ اِلَى الدَّاعِ يَقُولُ الْكَافِرُونَ هٰذَا يَوْمٌ عَسِرٌ﴾ القمر: ٨

لاحظ: هـ ط ع: «مُهْطِعين».

الدّاعي

﴿يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِىَ لَاعِوَجَ لَهُ﴾ طه ١٠٨

الطّبريّ: يومئذ يتبع النّاس صوت داعي الله الّذي يدعوهم إلى موقف القيامة، فيحشرهم إليه. (٨: ٤٥٩)

الرُّمّانيّ: ﴿الدَّاعِىَ﴾ هنا الرّسول ﷺ الّذي كان يدعوهم إلى الله، فيعوجون على الصّراط يمينًا وشمالًا ويميلون عنه ميلًا عظيمًا، فيومئذ لاينفعهم اتّباعه. (أبوحيّان ٦: ٢٨٠)

الزّمخشريّ: والمراد: الدّاعي إلى المحشر، قالوا:

هو إسرافيل قائمًا على صخرة بيت المقدس يدعو الناس، فيُقبلون من كلّ أوب إلى صوته لا يعدلون
(٢: ٥٥٣)

نحوه أبو السُّعود (٤: ٣١٠) و البُرُوسوي (٥: ٤٢٨).

الطَّبْرِسيّ: أي يوم القيامة يتّبعون صوت داعي الله الّذي ينفخ في الصّور، وهو إسرافيل ﷺ. (٤: ٣١)

الفَخْر الرّازيّ: و في ﴿الدّاعي﴾ قولان:

الأوّل: أنّ ذلك الدّاعي هو النّافخ في الصّور، و قوله: ﴿لَاعِوَجَ لَهُ﴾ أي لا يعدل عن أحد بدعائه بل يحشر الكلّ.

الثّاني: أنّه ملك قائم على صخرة بيت المقدس ينادي و يقول: أيّتها العظام النّخرة، و الأوصال المتفرّقة، و اللّحوم المتمزّقة، قومي إلى ربّك للحساب و الجزاء، فيسمعون صوت الدّاعي فيتّبعونه. و يقال: إنّه إسرافيل ﷺ يضع قدمه على الصّخرة.

فإن قيل: هذا الدّعاء يكون قبل الإحياء أو بعده؟

قلنا: إن كان المقصود بالدّعاء إعلامهم، وجب أن يكون ذلك بعد الإحياء، لأنّ دعاء الميّت عبث، و إن لم يكن المقصود إعلامهم بل المقصود مقصود آخر، مثل أن يكون لطفًا للملائكة و مصلحة لهم، فذلك جائز قبل الإحياء. (٢٢: ١١٨)

نحوه أبو حيّان. (٦: ٢٨٠)

الآلوسيّ: [نقل قول الزّمخشريّ و الرّمّانيّ ثمّ قال:] و الأوّل أصحّ. (١٦: ٢٦٤)

ابن عاشور: و ﴿الدّاعي﴾ قيل: هو الملك إسرافيل ﷺ يدعو بنداء التّسخير و التّكوين، فتعود الأجساد و الأرواح فيها و تهطع إلى المكان المدعوّ إليه. و قيل: ﴿الدّاعي﴾ الرّسول، أي يتّبع كلّ قوم رسولهم. (١٦: ١٨٣)

الطَّباطَبائيّ: [راجع: ع و ج: «عوج»]
(١٤: ٢١١)

عبد الكريم الخطيب: يستجيب النّاس، بعد أن يُبعثوا من قبورهم يستجيبون لصوت الدّاعي، الّذي يدعوهم إلى الحشر، دون أن ينحرفوا أو يتلبّثوا.
(٨: ٨٢٨)

فضل الله: الّذي يدعوهم إليه ليواجهوا الموقف بين يدي الله. (١٥: ١٥٦)

مكارم الشّيرازيّ: هل إنّ هذا الدّاعي «إسرافيل» أم ملك آخر من ملائكة الله المقرّبين؟ لم يتّضح لنا بالضّبط، و لم يحدّد ذلك بدقّة، و كائنًا من كان فإنّ أمره نافذ، لا يقدر أيّ أحد على التّخلّف عنه.
(١٠: ٧٠)

أَدْعِيائِهِمْ

لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ. الأحزاب: ٣٧

الطّبريّ: يعني في نكاح نساء من تبنّوا و ليسوا ببنيهم و لا أولادهم ـ على صحّة ـ إذا هم طلّقوهنّ و بنّ منهم. (١٠: ٣٠٣)

الزّجّاج: أي زوّجناك زينب و هي امرأة زيد الّذي قد تبنّيت به، لئلّا يُظنّ أنّه من تبنّى برجل لم تحلّ امرأته للمتبنّي. (٤: ٢٢٩)

الماوَرْديّ: أي أنّ زيدًا دعيٌّ و ليس بابن من

الصُّلب فلم يحرم نكاح روجته (٤ ٤٠٧).

الطَّبْرسيّ: وإنّما فعل ذلك توسعه على المؤمنين حتّى لايكون عليهم إثم في أن يتزوّجوا أزواج أدعيائهم الّذين تبنّوهم، إذا قضى الأدعياء منهنّ حاجتهم وفارقوهنّ. فبيّن سبحانه أنّ الغرض في ذلك أن لايجري المتبنّى في تحريم امرأته إذا طلّقها على المتبنّي مجرى الابن من النّسب والرّضاع، في تحريم امرأته إذا طلّقها على الأب (٤ ٣٦١).

أدْعِيَاءَكُمْ

وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ الأحزاب ٤

مُجاهد: نزلت هذه الآية في زيد بن حارثة. (الطّبريّ ١٠ ٢٥٦)

قتادة: وما جعل دعيّك ابنك، يقول: إذا ادّعى رجل رجلًا وليس بابنه. (الطّبريّ ١٠ ٢٥٦)

الإمام الصّادق ﷺ: كان سبب نزول ذلك أنّ رسول الله ﷺ لمّا تزوّج بخديجة بنت خويلد خرج إلى سوق عُكاظ في تجارة لها، ورأى زيدًا يُباع ورآه غلامًا كيّسًا حصيفًا، فاشتراه. فلمّا نبّأ رسول الله ﷺ دعاه إلى الإسلام فأسلم، وكان يُدعى زيدًا مولى محمّد.

فلمّا بلغ حارثة بن شراحيل الكلبيّ خبر ولده زيد قدم مكّة، وكان رجلًا جليلًا، فأتى أبا طالب فقال: يا أبا طالب إنّ ابني وقع عليه السّبي وبلغني أنّه صار إلى ابن أخيك، فسله إمّا أن يبيعه، وإمّا أن يفاديه، وإمّا أن يعتقه. فكلّم أبو طالب رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ: هو حُرّ فليذهب كيف يشاء. فقام حارثة فأخذ بيد زيد، فقال له: يا بُنيّ الحق بشرفك وحسبك. فقال زيد: لست أفارق رسول الله ﷺ أبدًا. فقال له أبوه: فتدع حسبك ونسبك وتكون عبدًا لقريش؟ فقال زيد: لست أفارق رسول الله ﷺ ما دُمتُ حيًّا. فغضب أبوه فقال: يا معشر قريش، اشهدوا أنّي قد برئت منه وليس هو ابني. فقال رسول الله ﷺ: اشهدوا أنّ زيدًا ابني أرثه ويرثني. فكان زيد يُدعى ابن محمّد، فكان رسول الله ﷺ يحبّه، وسمّاه زيد الحبّ. (القُمّيّ ٢ ١٧٢)

ابن زَيْد: كان زيد بن حارثة حين منّ الله ورسوله عليه، يقال له: زيد بن محمّد، كان تبنّاه، فقال الله: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ الأحزاب: ٤٠، وهو يذكر الأزواج والأخت، فأخبره أنّ الأزواج لم تكن بالأمّهات أمّهاتكم، ولا أدعياءكم أبناءكم. (الطّبريّ ١٠ ٢٥٦)

الطَّبَريّ: يقول: ولم يجعل الله من ادّعيت أنّه ابنك، وهو ابن غيرك ابنك بدعواك. وذُكر أنّ ذلك نزل على رسول الله ﷺ من أجل تبنّيه زيد بن حارثة. (١٠ ٢٥٦)

الزّجّاج: أي ما جعل من تدعونه ابنًا وليس بولد في الحقيقة ابنًا، وكانوا يورّثون على الهجرة، ولا يرث الأعرابيّ من المهاجر، وإن كان النّسب يوجب له الإرث، فأعلم الله أنّ أُولي الأرحام بعضهم أولى ببعض، وأبطل الإرث بالهجرة. (٤ ٢١٤)

الماوَرْديّ: يعني بذلك أدعياء النّبيّ، قال مُجاهد

كان الرّجل في الجاهليّة يكون ذليلاً، فيأتي ذا القوّة والشّرف فيقول: أنا ابنك، فيقول: نعم، فإذ قبله واتّخذه ابنًا أصبح أعزّ أهله، وكان زيد بن حارثة منهم قد تبنّاه رسول الله ﷺ على ما كان يصنع أهل الجاهليّة، فلمّا جاءت هذه الآية أمرهم الله أن يلحقوهم بآبائهم، فقال: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ﴾ في الإسلام. (٤: ٣٧١)

الطّوسيّ: والأدعياء: جمع دعيّ، وهو الّذي تبنّاه الإنسان. وبيّن الله تعالى أنّ ذلك ليس بابن على الحقيقة، ولذلك قال في آية أخرى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ الأحزاب: ٤٠. (٨: ٣١٥)

المَيْبُديّ: الدّعيّ من تبنّيته وادّعيته ابنًا، ذلك أنّ الرّجل في الجاهليّة كان يتبنّى الرّجل فيجعله كالابن المولود، وكانوا يورّثون الأدعياء ميراث الأبناء فأبطل الله تعالى ذلك. (٨: ٥)

الزّمَخْشَريّ: والدّعوة: [إلصاق عارض بالتّسمية لا غير، ولا يجتمع في الشّيء الواحد أن يكون أصلًا غير أصيل، وهذا مثل ضربه الله في زيد بن حارثة وهو رجل من كلب سُبي صغيرًا، وكانت العرب في جاهليّتها يتغاورون ويتسابون، [إلى أن قال:]

فإن قلت: الدّعيّ فعيل بمعنى مفعول، وهو الّذي يُدعى ولدًا، فما له جمع على «أفعلاء» وبابه: ما كان منه بمعنى «فاعل» كتقيّ وأتقياء، وشقيّ وأشقياء، ولا يكون ذلك في نحو رميّ وسميّ. قلت: إنّ شذوذه عن القياس كشذوذ قتلاء وأسراء والطّريق، أو مثل ذلك التّشبيه لفظيّ. (٣: ٢٤٩)

ابن عطيّة: أي كما ليس لأحد قلبان، كذلك ليس دعيّه ابنه. (٤: ٣٦٨)

الطَّبْرِسيّ: الأدعياء: جمع الدّعيّ، وهو الّذي يتبنّاه الإنسان، بيّن سبحانه أنّه ليس بابن على الحقيقة [ثمّ قال نحو ما تقدّم عن الإمام الصّادق ﷺ وأضاف:]

فلمّا تزوّج النّبيّ ﷺ زينب بنت جحش ـ وكانت تحت زيد بن حارثة ـ قالت اليهود والمنافقون: تزوّج محمّد امرأة ابنه، وهو ينهى النّاس عنها، فقال الله سبحانه: ما جعل الله من تدعونه ولدًا ـ وهو ثابت النّسب من غيركم ـ ولدًا لكم. (٤: ٣٣٦)

الفَخْر الرّازيّ: أي وما جعل الله دعيّ المرء ابنه. ثمّ قدّم عليه ما هو دليل قويّ على اندفاع القبح. (٢٥: ١٩٣)

أبو السُّعود: والأدعياء: جمع دعيّ، وهو الّذي يُدعى ولدًا، على الشّذوذ، لاختصاص «أفعلاء» بفعيل بمعنى فاعل، كتقيّ وأتقياء، كأنّه شبّه به في اللّفظ فجمع جمعه كقتلاء وأسراء. (٥: ٢١٠)

البُرُوسَويّ: جمع دعيّ فعيل بمعنى مفعول، وهو الّذي يُدعى ولدًا ويتّخذ ابنًا، أي المتبنّى بتقديم الباء الموحّدة على النّون، وقياسه أن يُجمع على فعلى كجرحى، بأن يقال: دعيا، فإنّ «أفعلاء» مختصّ بفعيل بمعنى فاعل، مثل تقيّ وأتقياء، كأنّه شبّه فعيل بمعنى مفعول في اللّفظ بفعيل بمعنى فاعل، فجمع جمعه. (٧: ١٣٥)

الآلوسيّ: [نحو البُرُوسَويّ وأضاف:]

وقيل: إنّ هذا الجمع مقيس في المعتلّ مطلقًا، وفيه نظر. (٢١: ١٤٦)

ابن عاشور: و«الأدعياء»: جمع دَعيّ بوزن فعيل بمعنى مفعول، مشتقًّا من مادّة الادّعاء. والادّعاء: زعم الزّاعم الشّيء حقًّا له من مال أو نسب أو نحو ذلك بصدق أو كذب، وغلب وصف الدّعيّ على المدّعى أنّه ابن لمن يتحقّق أنّه ليس أبًا له، فمن ادّعى أنّه ابن لمن يحتمل أنّه أب له، فذلك هو المستلحق أو المستلحق. فالدّعيّ لم يجعله الله ابنًا من ادّعاه للعلم بأنّه ليس أبًا له. وأمّا المستلحق فقد جعله الله ابنًا لمن استلحقه بحكم استلحاقه مع إمكان أبوّته له. وجُمع على «أفعلاء» لأنّه معتلّ اللّام، فلا يجمع على فَعْلَى، والأصحّ أنّ «أفعلاء» يُطّرد في جمع فعيل المعتلّ اللّام سواء كان بمعنى فاعل أو بمعنى مفعول.

نزلت هذه الآية في إبطال التّبنّي، أي إبطال ترتيب آثار البنوّة الحقيقيّة من الإرث، وتحريم القرابة وتحريم الصّهر، وكانوا في الجاهليّة يجعلون للمتبنّى أحكام البنوّة كلّها، وكان من أشهر المتبنَّين في عهد الجاهليّة زيد بن حارثة تبنّاه النّبيّ ﷺ وعامر بن ربيعة تبنّاه الخطّاب أبو عمر بن الخطّاب، وسالم تبنّاه أبو حذيفة، والمقداد بن عمرو تبنّاه الأسود بن عبد يغوث، فكان كلّ واحد من هؤلاء الأربعة يُدعى ابنًا للّذي تبنّاه. (٢١: ١٨٦)

الطَّباطَبائيّ: الأدعياء: جمع دَعيّ، وهو المتّخذ ولدًا، المدعوّ ابنًا، وقد كان الادّعاء والتّبنّي دائرًا بينهم في الجاهليّة، وكذا بين الأمم الرّاقية يومئذ كالرّوم وفارس، وكانوا يُرتّبون على الدّعيّ أحكام الولد الصّلبيّ من التّوارث وحرمة الازدواج وغيرهما، وقد ألغاه الإسلام.

فمفاد الآية أنّ الله لم يجعل الّذين تدعونهم لأنفسكم أبناء لكم، بحيث يجري فيهم ما يجري في الأبناء الصُّلبيّين. (١٦: ٢٧٥)

فضل الله: والدّعيّ هو ولد الغير الّذي يتّخذه الإنسان ابنًا له، فينسبه إلى نفسه ويتبنّاه، وقد كان هذا من العادات الجاهليّة الّتي تدخل في النّظام العامّ للعلاقات النّسبيّة الّذي يجعل للولد المتبنّى حقًّا على أبيه المدّعي، تمامًا كما هي حقوق الابن الّذي هو من صُلبه، في عمليّة التّوارث، وحمل المسؤوليّة العامّة والخاصّة، في ما يخصّ النّاس له من نظام المسؤوليّات في علاقاتهم ببعضهم البعض.

وقد نقلت كتب السّيرة النّبويّة الشّريفة في أجواء نزول هذه الآية، أنّ رسول الله ﷺ كان قد تبنّى زيد ابن حارثة قبل الإسلام. [ثمّ نقل رواية القمّيّ عن الإمام الصّادق ﷺ وأضاف:]

ولم يقتصر الأمر على الجاهليّين، بل امتدّ هذا النّظام إلى كثير من الشّعوب المتمدّنة القديمة والحديثة، بإعطاء الولد المتبنّى كلّ حقوق الولد الصُّلبيّ.

وقد عالج الإسلام هذه المسألة بالطّريقة نفسها الّتي عالج بها مسألة الظّهار، فإنّ الادّعاء لا يغيّر شيئًا من حقائق الواقع، لأنّ البنوّة تعني انتماء الشّخص إلى

شخص آخر، من خلال خروجه من صُلبه بالطّريقة التناسليّة كحقيقة وجوديّة تدخل في نظام الأسرة في دائرة الحقوق والواجبات.

وإذا كان هناك بعض الأوضاع الاجتماعيّة المتّصلة بحاجة المحرومين من الأبوّة، أو المحرومات من الأمومة، إلى أن يعيشوا هذه المشاعر الحميمة، بفعل الفراغ الهائل الذي يأكل سعادتهم، ويثير فيهم أحاسيس الحزن والضّياع، فإنّ هناك فرصة كبيرة لتحقيق الرّغبة الدّاخليّة بالتّبنّي التربوي الّذي يتكفّلون فيه ببعض الأيتام، أو اللّقطاء، أو أبناء بعض النّاس من ذوي الدّخل المحدود، بالإشراف على رعايتهم وتربيتهم وتقديم كلّ الفرص والإمكانيّات الّتي تخلّصهم من الفقر والمرض والحرمان، وإغداق كلّ مشاعر العطف والحنان عليهم، ممّا يحقّق للمحرومين من الولد ما يريدونه من ملء الفراغ العاطفيّ، وللمحرومين من الإمكانات الماليّة ونحوها، ما يكفل لهم السّعادة من هذا الجانب، من دون الإساءة إلى حقيقة الواقع أو تبديل طبيعة الواقع في مسألة النّسب، أو اللّعب على قضيّة النّظام التشريعيّ في هذا المجال.

وربّما تحدث بعض المشكلات العاطفيّة لدى الولد المتبنّى عندما يكتشف في نهاية المطاف الزّيف الّذي كان يعيش فيه، في اعتقاده بأنّ هذا الرّجل أبوه، وبأنّ هذه المرأة أمّه، عندما يوحي إليه بعض النّاس بالحقيقة، أو يكتشفها بنفسه، فتنشأ عنده أزمة نفسيّة عميقة حائرة بين الأب والأمّ الأصليّين، وبين الأب والأمّ الادّعائيّين، ممّا يخلق مشكلة صعبة على أكثر من صعيد. (من وحي القرآن ١٨: ٢٥٧)

يَدَّعُونَ

لَهُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَلَهُمْ مَا يَدَّعُونَ — يس، ٥٧

ابن عبّاس: يسألون. (القرطبيّ ١٥: ٤٥)

الكلبيّ: ما يدعونه يأتيهم. (الماورديّ ٥: ٢٦)

يحيى بن سلّام: ما يشتهون. (الماورديّ ٥: ٢٦)

أبو عُبَيْدَة: ما يتمنّون. (الماورديّ ٥: ٢٦)

الطّبريّ: يقول: ولهم فيها ما يتمنّون. وذُكر عن العرب أنّها تقول: ادّع[1] عليّ ما شئت، أي تمنّ عليّ ما شئت. (١٠: ٤٥٥)

الزّجّاج: أي ما يتمنّون. يقال: فلان في خير ما ادّعى، أي ما تمنّى، وهو مأخوذ من الدّعاء. المعنى: كلّ ما يدعو أهل الجنّة يأتيهم. (٤: ٢٩٢)

الرُّمّانيّ: المعنى أنّ من ادّعى شيئًا فهو له لأنّهم قد هُذّبت طباعهم فلا يدّعون إلّا ما يحسن منهم. (ابن عطيّة ٤: ٤٥٩)

الماورديّ: فيه أربعة تأويلات:

أحدها: [قول يحيى بن سلّام]

الثّاني: ما يسألون، قاله ابن زياد.

الثّالث: [قول أبي عُبَيْدَة]

الرّابع: [قول الكلبيّ]

---

[1] جاء عن أبي عبيدة في نصّ الطّوسيّ وابن عطيّة: ادّع عليّ ما شئت.

و يحتمل خامسًا: ما يدّعون أنّه لهم فهو لهم لا يدفعون عنه، و هم مصروفون عن دعوى ما لا يستحقّون. (٥: ٢٦)

الطُّوسيّ: أي ما يتمنّون. و قال أبو عُبَيْدَة: يقول العرب: ادّعِ عليّ ما شئت، أي تمنّ ما شئت. و قيل: معناه أنّ من ادّعى شيئًا فهو له بحكم الله تعالى، لأنّه قد هُذّبت طباعهم، فلا يدّعون إلّا ما يحسن منهم. (٨: ٤٦٨)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٤: ٤٢٩).

المَيْبُديّ: يعني ما يتمنّون. تقول: ادّعِ عليّ، أي تمنّ. و قيل: ﴿يَدَّعُونَ﴾ «يفتعلون» من الدّعاء، أي لهم فيها ما يدعون الله به. و قيل: للمؤمنين في الجنّة ما يدّعون في الدّنيا من الثّواب و الدّرجات فيها، و يذكره الكافرون. (٨: ٢٤٦)

الزَّمَخْشَرِيّ: و قرأ ابن مسعود ﴿يَدَّعُونَ﴾ «يفتعلون» من الدّعاء، أي يدعون به لأنفسهم، كقولك: اشتوى و اجتمل، إذا شوى و جمل لنفسه. [ثمّ استشهد بشعر]

و يجوز أن يكون بمعنى: يتداعونه، كقولك: ارتموه و تراموه.

و قيل: يتمنّون، من قولهم: ادّعِ عليّ ما شئت، بمعنى تمنّه عليّ، و فلان في خير ما ادّعى، أي في خير ما تمنّى. (٣: ٣٢٧)

ابن عَطيّة: و قوله تعالى: ﴿و لَهُمْ ما يَدَّعُونَ﴾ بمنزلة ما يتمنّون. قال أبو عُبَيْدَة: العرب تقول: ادّعِ عليّ ما شئت، بمعنى تمنّ عليّ، و تقول: فلان في خير ما ادّعى، أي فيما دُعي به، لأنّه «افتعل» من دعا يدعو. و أصل هذا «يدتعيون» نُقلت حركة الياء إلى العين و حُذفت الياء لاجتماعها مع الواو السّاكنة، فصار «يدتعون» فقُلبت التّاء دالًا فأُدغمت الدّال فيها، و حصّلت الدّال بالبقاء دون التّاء، لأنّها حرف جلد و التّاء حرف همس. (٤: ٤٥٩)

الفخر الرّازيّ: فيه وجوه:

أحدها: لهم فيها ما يدّعون لأنفسهم، أي دعاؤهم مستجاب، و حينئذ يكون «افتعالًا» بمعنى «فعل»، كالاحتمال بمعنى الحمل و الارتحال بمعنى الرّحيل. و على هذا فليس معناه: أنّهم يدّعون لأنفسهم دعاء فيستجاب دعاؤهم بعد الطّلب، بل معناه: و لهم ما يدعون لأنفسهم، أي ذلك لهم فلا حاجة لهم إلى الدّعاء و الطّلب، كما أنّ الملك إذا طلب منه مملوكه شيئًا يقول: لك ذلك، فيفهم منه تارة أنّ طلبك مجاب، و أنّ هذا أمر هيّن بأن تُعطى ما طلبت، و يفهم تارة منه الرّدّ و بيان أنّ ذلك لك حاصل فلم تطلبه. فقال تعالى: و لهم ما يدّعون و يطلبون، فلا طلب لهم. و تقريره هو أن يكون ما يدّعون بمعنى ما يصحّ أن يُطلب و يُدّعى، يعني كلّ ما يصحّ أن يُطلب فهو حاصل لهم قبل الطّلب.

أو نقول: المراد الطّلب و الإجابة، و ذلك لأنّ الطّلب من الله أيضًا فيه لذّة، فلو قطع الله الأسباب بينهم و بينه لما كان يطيب لهم، فأبقى أشياء يعطيهم إيّاها عند الطّلب، ليكون لهم عند الطّلب لذّة و عند العطاء، فإنّ كون المملوك بحيث يتمكّن من أن يخاطب الملك في حوائجه منصبٌ عظيم، و الملك الجبّار قد يدفع حوائج

المماليك بأسرها قصداً منه لئلا يغضب.

الثّاني: ﴿ما يدَّعُون﴾ ما يتداعون، و حينئذ يكون افتعالاً بمعنى التّفاعل كالاقتتال بمعنى التّقاتل و معناه ما ذكرناه: أنّ كلّ ما يصحّ أن يدعو أحد صاحبه إليه أو يطلبه أحد من صاحبه فهو حاصل لهم.

الثّالث: ما يتمنّونه.

الرّابع: بمعنى الدّعوى، و معناه حينئذ أنّهم كانوا يدّعون في الدّنيا أنّ لهم الله وهو مولاهم، وأنّ الكافرين لامولى لهم، فقال: لهم في الجنّة ما يدّعون به في الدّنيا، فتكون الحكاية محكيّة في الدّنيا، كأنّه يقول: في يومنا هذا لكم أيّها المؤمنون غداً ما تدّعون اليوم.

لا يقال بأنّ قوله: ﴿إنَّ أَصْحٰبَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِى شُغُلٍ فٰكِهُونَ * هُمْ وَأَزْوٰاجُهُمْ فِى ظِلٰالٍ﴾ يس: ٥٥ و ٥٦، يدلّ على أنّ القول يوم القيامة، لأنّا نقول: الجواب عنه من وجهين:

أحدهما: أنّ قوله: (هُمْ) مبتدأ ﴿وَأَزْوٰاجُهُمْ﴾ عطف عليهم، فيحتمل أن يكون هذا الكلام في يومنا هذا يُخبرنا أنّ المؤمن و أزواجه في ظلال غداً و له ما يدّعيه.

والجواب الثّاني: و هو أولى، و هو أن نقول: معناه لهم ما يدّعون، أي ما كانوا يدّعون. لا يقال: بأنّه إضمار، حيث لا ضرورة، و أنّه غير جائز، لأنّا نقول: على ما ذكرنا يبقى الادّعاء مستعملاً في معناه المشهور، لأنّ الادّعاء هو الإتيان بالدعوى. و إنّما قلنا: إنّ هذا أولى، لأنّ قوله: ﴿سَلٰامٌ قَوْلاً مِنْ رَبٍّ رَحِيمٍ﴾ يس: ٥٨، هو في دار الآخرة و هو كالتفسير لقوله: ﴿مٰا يَدَّعُونَ﴾، و لأنّ قوله: ﴿مٰا يَدَّعُونَ﴾ مذكور بين جمل كلّها في الآخرة فما يدّعون أيضاً ينبغي أن يكون في الآخرة. و في الآخرة لا يبقى دعوى و بيّنة، لظهور الأمور و الفصل بين أهل الثّبور و الحُبور. (٢٦: ٩٣)

القُرطُبيّ: [نقل قول أبي عُبَيْدة و يحيى بن سلام و ابن عبّاس ثمّ قال:]

والمعنى متقارب. قال ابن الأنباريّ: ﴿وَلَهُمْ مٰا يَدَّعُونَ﴾ وقف حسن، ثمّ تبتدئ: ﴿سَلٰامٌ﴾ على معنى ذلك لهم سلام. و يجوز أن يُرفع «سلام» على معنى و لهم ما يدّعون مسلّم خالص، فعلى هذا المذهب لا يحسن الوقف على ﴿مٰا يَدَّعُونَ﴾. (١٥: ٤٥)

النّيسابوريّ: إشارة إلى دفع جميع حوائجهم و ما يخطر ببالهم. [ثمّ نقل قول الزّجّاج و الزّمخشريّ و قال:]

و على الوجهين إمّا أن يراد كلّ ما يدعو به الله أحد أو كلّ ما يطلبه من صاحبه فإنّه يجاب له بذلك، أو يراد أنّ كلّ ما يصحّ أن يُدعى به و يُطلب فهو حاصل لهم قبل الطّلب. (٢٣: ٢٦)

أبوحَيّان: [اكتفى بنقل الأقوال] (٧: ٣٤٢)

الشّربينيّ: أي يتمنّون.

السمين: في (ما) هذه ثلاثة أوجه: موصولة اسميّة، نكرة موصوفة،[1] و العائد على هذين محذوف، مصدريّة. [ثمّ نقل بعض الأقوال و أضاف:]

و قيل: «افتعل» بمعنى «تفاعل» أي ما يتداعونه.

(١) لم يذكر الوجه الثالث.

كقولهم: ارتقوا و ترأموا بمعنى واحد. ثمّ فسّر الّذي يدّعونه، أي يطلبونه بغاية الاشتياق إليه (٣: ٣٥٧)

أبو السُّعود: و(ما) في قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ مَا يَدَّعُونَ﴾ موصولة أو موصوفة، عبّر بها عن مدعوّ عظيم الشّأن معيّن أو مبهم، إيذانًا بأنّه الحقيق بالدّعاء دون ما عداه، ثمّ صرّح به روما لزيادة التّقرير بالتّحقيق بعد التّشويق ـ كما ستعرفه ـ أو هي باقية على عمومها قصد بها التّعميم بعد تخصيص بعض الموادّ المعتادة بالذّكر. وأيًّا ما كان فهو مبتدأ و(لَهُمْ) خبره، والجملة معطوفة على الجملة السّابقة، وعدم الاكتفاء بعطف ﴿مَا يَدَّعُونَ﴾ على ﴿فَاكِهَةٌ﴾ لئلّا يتوهّم كون (ما) عبارة عن توابع الفاكهة وتتمّاتها.

والمعنى: ولهم ما يدّعون به لأنفسهم من مدعوّ عظيم الشّأن، أو كلّ ما يدّعون به كائنًا ما كان من أسباب البهجة وموجبات السّرور، وأيًّا ما كان ففيه دلالة على أنّهم في أقصى غاية البهجة والغبطة. [ثمّ أدام الكلام في أصل كلمة ﴿يَدَّعُونَ﴾] (٥: ٣٠٥)

نحوه البُرُوسَويّ. (٧: ٤١٨)

الآلوسيّ: أي ما يدّعون به لأنفسهم، أي لهم كلّ ما يطلبه أحد لنفسه لأنّهم يطلبون فإنّه حاصل، كما إذا سألك أحد فقلت: لك ذلك، فإنّه يعني علم تطلب، أو لهم ما يطلبون بالفعل على أنّ هناك طلبًا وإجابة، لأنّ الغبطة بالإجابة توجب اللّذّة بالطّلب، فإنّه مرتبة سنيّة لا سيّما والمطلوب منه والمجيب هو الله تعالى الملك الجليل جلّ جلاله وعمّ نواله. فـ﴿يَدَّعُونَ﴾ من الدّعاء بمعنى الطّلب، وأصله «يدتعيون» على وزن «يفتعلون» سُكّنت الياء بعد أن أُلقيت حركتها على ما قبلها، وحُذفت لسكونها وسكون الواو بعدها. وقيل: بل ضُمّت العين لأجل واو الجمع، ولم يُلق حركة الياء عليها، وإنّما حُذفت استثقالًا، ثمّ حذفت الياء لالتقاء السّاكنين، فصار «يدتعون» فقلبت التّاء دالًا وأدغمت. و«افتعل» بمعنى «فعل» الثّلاثيّ كثير، ومنه اشتوى بمعنى شوى، واجتمل بمعنى جمل، أي أذاب الشّحم. [واستشهد بشعر لبيد]

و(لَهُمْ) خبر مقدّم، و(ما) مبتدأ مؤخّر، وهي موصولة، والجملة بعدها صلة، والعائد محذوف، وهو إمّا ضمير مجرور أو ضمير منصوب على الحذف والإيصال.

وجوّز أن يكون (ما) نكرة موصوفة وأن يكون مصدريّة، فالمصدر حينئذ مبتدأ، وهو خلاف الظّاهر، والجملة عطف على الجملة قبلها، وعدم الاكتفاء بعطف (ما) على ﴿فَاكِهَةٌ﴾ لئلّا يُتوهّم كونها عبارة عن توابع الفاكهة ومتمّماتها. [ثمّ ذكر بعض الأقوال المتقدّمة] (٢٣: ٣٧)

ابن عاشور: ﴿يَدَّعُونَ﴾ يجوز أن يكون متصرّفًا من الدّعاء أو من الادّعاء، أي ما يدعون إليه أو ما يدّعون في أنفسهم أنّه لهم بإلهام إلهيّ، وصيغ له وزن «الافتعال» للمبالغة، وهذا «الافتعال» لك أن تجعله من «دعا»، و«الافتعال» هنا يجعل فعل «دعا» قاصرًا، فينبغي تعليق مجرور به، والتّقدير: ما يدّعون لأنفسهم. [ثمّ استشهد بشعر]

و بن جعلته من « الادّعاء » فمعناه: أنّهم يدّعون ذلك حقًّا لهم، أي تتحدّث أنفسهم بذلك فيؤوّل إلى معنى: ويتمنّون في أنفسهم، دون احتياج إلى أن يسألوا بالقول، فلذلك قيل معنى ﴿يَدَّعُونَ﴾ يتمنّون. يقال ادّعِ عليّ ما شئت، أي تمنّ عليّ، وفلان في خير ما ادّعى، أي في خير ما يتمنّى، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي اَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ﴾ فصّلت ٣١

(٢٢ -٢٥)

الطَّباطَبائيّ: وقوله ﴿يَدَّعُونَ﴾ من الادّعاء بمعنى التّمنّي، أي لهم في الجنّة فاكهة، وهم فيها ما يتمنّونه ويطلبونه.

(١٧: ١٠٦)

عبدالكريم الخطيب: ﴿وَلَهُمْ مَا يَدَّعُونَ﴾ أي لهم ما يشاؤون، وما يطلبون، غير ما يُقدّم إليهم من غير طلب.

(١٢ ٩٤٤)

فضل الله: ممّا يشتهونه ويتمنّونه ويطلبونه

(١٩ ١٥٧)

مكارم الشّيرازيّ: ﴿يَدَّعُونَ﴾ أي يطلبون والمعنى أنّ كلّ ما يطلبونه ويتمنّونه يحصلون عليه فما يتمنّوه من شيء يحصل ويتحقّق على الفور

يقول العلّامة الطّبْرسيّ في « مجمع البيان »: العرب يستخدمون هذا التّعبير في حالة التّمنّي، فيقول: « ادّعِ عليّ ما شئت » أي تمنّ عليّ ما شئت

وعليه فإنّ كلّ ما يخطر على بال الإنسان، وما لا يخطر من المواهب والنّعم الإلهيّة موجود هناك مُعدّ ومهيّأ، والله عنده حسن الثّواب (١٤ ١٩٥)

تَدَّعُونَ

وَقِيلَ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَدَّعُونَ. الملك ٢٧

ابن عبّاس: تسألون وتقولون: إنّه لا يكون.

(٤٨٠)

الحسَن: معناه يدّعون أن لا جنّة ولا نار.

(الثّعلبيّ ٩: ٣٦١)

زَيد بن أسلم: تستعجلون من العذاب.

(الماوَرْديّ ٦: ٥٧)

نحوه ابن زَيد (الطّبَريّ ١٢: ١٧٣)

الكَلْبيّ: تشكّون في الدّنيا وتزعمون أنّه لا يكون.

(الماوَرْديّ ٦: ٥٧)

مُقاتِل: الّتي تمترون في الدّنيا (٤ ٣٩٤)

الفَرّاء: يريد تدّعون، وهو مثل قوله: تذكّرون وتذْكُرون، وتخترون وتختبرون، والمعنى واحد، والله أعلم

وقد قرأ بعض القُرّاء (ما تَدْخُرُونَ) يريد تدّخرون، فلو قرأ قارئ (هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَدْعُونَ) كان صوابًا (٣ ١٧١)

ابن قُتَيْبَة: أي تَدْعُون، وهو « تفتعلون » من الدّعاء، يقال: دعوت وادّعيت، كما يقال: خبرت واختبرت، ودخرت وادّخرت (٤٧٥)

إنّه دعاؤهم بذلك على أنفسهم، وهو « افتعال » من الدّعاء. (الماوَرْديّ ٦: ٥٧)

الطّبَريّ: يقول: وقال الله لهم: هذا العذاب الّذي كنتم به تذكرون ربّكم أن يعجّله لكم

واختلفت القرّاء في قراءة ذلك، فقرأته عامّة قُرّاء

الأمصار ﴿هٰذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَدَّعُونَ﴾ بتشديد الدّال بمعنى «تفتعلون» من الدّعاء.

و ذُكر عن قتادة و الضّحّاك أنّهما قرءا ذلك (تَدْعُونَ) بمعنى «تفعلون» في الدّنيا.

و عن قتادة أنّه قرأها (الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَدْعُونَ) خفيفة، ويقول: كانوا يدعون بالعذاب، ثمّ قرأ: ﴿وَ اِذْ قَالُوا اللّٰهُمَّ اِنْ كَانَ هٰذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَاَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ اَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ اَلِيمٍ﴾ الأنفال: ٣٢.

و الصّواب من القراءة في ذلك، ما عليه قرّاء الأمصار، لإجماع الحجّة من القرّاء عليه. (١٢: ١٧٣)

نحوه الثّعلبيّ. (٩: ٣٦١)

الزّجّاج: و قرئت (تَدْعُونَ) من دعوت أدعو، فأمّا ﴿تَدَّعُونَ﴾ فجاء في التّفسير تكذبون، و تأويله في اللّغة: هذا الّذي كنتم من أجله تدّعون الأباطيل و الأكاذيب، أي تدّعون أنّكم إذا متّم و كنتم ترابًا و عظامًا أنّكم لا تخرجون. و من قرأ (تَدْعُونَ) بالتّخفيف، فالمعنى هذا الّذي كنتم به تستعجلون و تدعون الله في قولكم: ﴿وَ اِذْ قَالُوا اللّٰهُمَّ اِنْ كَانَ هٰذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَاَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ اَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ اَلِيمٍ﴾ الأنفال: ٣٢.

و يجوز أن يكون معنى ﴿تَدَّعُونَ﴾ هذا أيضًا تفتعلون، من الدّعاء، و تفتعلون من الدّعوى، يجوز ذلك، و الله أعلم. (٥: ٢٠١)

نحوه الميبديّ. (١٠: ١٧٧)

الطّوسيّ: أي تطلبون به خلاف ما وعدتم به على طريق التّكذيب بالوعد، كأنّه قيل: هذا الّذي كنتم به تكذّبون في ادّعائكم أنّه باطل.

و الادّعاء: الإخبار بما يُوعد إليه القائل دون المعنى، فإذا ظهر دليله خرج من الادّعاء، لأنّه حينئذ يدعو إليه المعنى، و كذلك الإخبار عمّا يدعو إلى نفسه في العقل ليس بدعوى. (١٠: ٧١)

الزّمخشريّ: ﴿تَدَّعُونَ﴾ تفتعلون من الدّعاء، أي تطلبون و تستعجلون به.

وقيل: هو من الدّعوى، أي كنتم بسببه تدّعون أنّكم لا تبعثون. و قرئ (تَدْعُونَ) و عن بعض الزّهّاد: أنّه تلاها في أوّل اللّيل في صلاته، فبقي يكرّرها و هو يبكي إلى أن نودي لصلاة الفجر، و لعمري إنّها لوقّادة لمن تصوّر تلك الحالة و تأمّلها. (٤: ١٣٩)

نحوه أبو السّعود (٦: ٢٨١)، و البروسويّ (١٠: ٩٦).

الفخر الرّازيّ: في قوله: ﴿تَدَّعُونَ﴾ وجوه:

أحدها: [قول الفرّاء]

و ثانيها: أنّه من الدّعوى، معناه هذا الّذي كنتم تبطلونه، أي تدّعون أنّه باطل لا يأتيكم، أو هذا الّذي كنتم بسببه تدّعون أنّكم لا تبعثون.

و ثالثها: أن يكون هذا استفهامًا على سبيل الإنكار، و المعنى أهذا الّذي تدّعون، لا بل كنتم تدّعون عدمه؟

قرأ يعقوب الحضرميّ (تَدْعُونَ) خفيفة من الدّعاء، و قرأ السّبعة (تَدَّعُونَ) مثقّلة من الادّعاء. (٣٠: ٧٥)

نحوه النّيسابوريّ. (٢٩: ١٣)

القرطبيّ: [نقل أقوال المتقدّمين و أضاف:]

النّحّاس: تدّعون وتَدْعُون بمعنى واحد، كما يقال: قدر واقتدر، وعدى واعتدى، إلّا أنّ في «افتعل» معنى شيء بعد شيء، و«فعل» يقع على القليل والكثير. (١٨ : ٢٢٠)

أبو حَيّان: وقرأ الجمهور ﴿تَدَّعُونَ﴾ بشدّ الدّال مفتوحة، فقيل: من الدّعوى. قال الحسن: تدّعون أنّه لا جنّة ولا نار. وقيل: تطلبون وتستعجلون، وهو من الدّعاء، ويقوّي هذا القول قراءة أبي رجاء والضّحّاك والحسن وقَتادة وابن يسار وعبد الله بن مسلم وسلام ويعقوب: (تَدْعُون) بسكون الدّال، وهي قراءة ابن أبي عبلة وأبي زيد وعصمة، عن أبي بكر والأصمعيّ عن نافع.

روي أنّ الكفّار كانوا يدعُون على الرّسول ﷺ وأصحابه بالهلاك. وقيل: كانوا يتآمرون بينهم بأن يهلكوهم بالقتل ونحوه. (٨ : ٣٠٣)

نحوه الآلوسيّ. (٢٩ : ٢١)

الشّربينيّ: أي تتمنّون وتسألون وتزعمون أنّكم لا تُبعثون، وهذه حكاية حال مأتي، عبّر عنها بطريق المضيّ لتحقّق وقوعها. (٤ : ٣٤٨)

ابن عاشور: و﴿تَدَّعُونَ﴾ بتشديد الدّال مضارع ادّعى، وقد حُذف مفعوله لظهوره من قوله ﴿وَيَقُولُونَ مَتَى هٰذَا الْوَعْدُ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ الملك: ٢٥، أي تدّعون أنّه لا يكون.

و(به) متعلّق بـ﴿تَدَّعُونَ﴾ لأنّه ضمّن معنى «تكذّبون» فإنّه إذا ضمّن عامل معنى عامل آخر، يُحذف معمول العامل المذكور، ويُذكر معمول ضمنه، ليدلّ المذكور على المحذوف، وذلك ضرب من الإيجاز.

وتقديم المجرور على العامل للاهتمام باستحضاره وللرّعاية على الفاصلة. والقائل لهم: ﴿هٰذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَدَّعُونَ﴾ ملائكة المحشر أو خزنة جهنّم، فعدل عن تعيين القائل، إذ المقصود القول دون القائل، فحذف القائل من الإيجاز.

والقصر المستفاد من تعريف جُزأي الإسناد تعريض بهم، بأنّهم من شدّة جحودهم بمنزلة من إذ رأى الوعد حسبوه شيئًا آخر، على نحو قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَاَوْهُ عَارِضًا مُسْتَقْبِلَ اَوْدِيَتِهِمْ قَالُوا هٰذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا﴾ الأحقاف: ٢٤.

وقرأ الجمهور ﴿تَدَّعُونَ﴾ بفتح الدّال المشدّدة، وقرأه يعقوب بسكون الدّال من الدّعاء، أي الّذي كنتم تدعون الله أن يصيبكم به تهكّمًا وعنادًا، كما قالوا: ﴿فَاَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ اَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ اَلِيمٍ﴾ الأنفال: ٣٢. (٢٩ : ٤٨)

الطّباطبائيّ: قيل: ﴿تَدَّعُونَ﴾ وتَدْعُون بمعنى واحد، كتذّخرون وتذخرون، والمعنى وقيل لهم: هذا هو الوعد الّذي كنتم تسألونه وتستعجلون به، تقولون: متى هذا الوعد؟ والظّاهر من السّياق أنّ القائل هم الملائكة بأمر من الله، وقيل: القائل من الكفّار يقوله بعضهم لبعض. (١٩ : ٣٦٤)

عبد الكريم الخطيب: أي هذا الّذي كنتم تطلبونه، وتُلحّون في الكشف عن وجهه، فها هو ذا قد جاءكم فلمَ تنكرونه؟ ولمَ تفزعون منه؟ وهل يفزع المرء من أمر كان شديد اللّهف على لقائه؟

و ﴿تَدَّعُونَ﴾ معناه تطلبون، و تتمنّون، و منه قوله تعالى عن أصحاب الجنّة ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ﴾ فصّلت ٣١

و في تعدية الفعل ﴿تَدَّعُونَ﴾ بحرف الجرّ «الباء» ﴿بِهِ تَدَّعُونَ﴾ و هو متعدّ بنفسه لتضمّنه معنى الفعل «تهتفون» أو «تستعجلون» و نحوهما، ممّا يدلّ على شدّة الرّغبة للشّيء، و الطّلب له. (١٥ : ١٠٧١)

فضل الله: عندما كنتم تسألون عنه و تستعجلونه و تطلبونه، و تتساءلون دائمًا عن مسخريّة أو حقيقة متى هذا الوعد؟ و قد يلوح من السّياق أنّ الملائكة هم الّذين يواجهونهم بهذا القول. (٢٣ : ٢٨)

مكارم الشّيرازيّ: ﴿تَدَّعُونَ﴾ من مادّة «دعاء» يعني أنّكم كنتم تدعون و تطلبون دائمًا أن يجيء يوم القيامة، و ها هو هذا حان موعده، و لا سبيل للفرار منه. و هذا المضمون يُشبه ما جاء في قوله تعالى مخاطبًا الكفّار في يوم القيامة ﴿هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ﴾ الذّاريات ١٤

و على كلّ حال، فإنّ الآية لتشير هنا بوضوح إلى عذاب يوم القيامة ـ كما ذهب إليه أغلب المفسّرين ـ و هذا دليل على أنّ جملة ﴿مَتَى هَذَا الْوَعْدُ﴾ الملك ٢٥، إشارة إلى موعد يوم القيامة. (١٨ : ٤٥٩)

أَدْعُوا

١ ـ ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ...﴾ يوسف ١٠٨

ابن زَيْد: و حقّ و الله على من اتّبعه أن يدعو إلى ما دعا إليه، و يذكّر بالقرآن و الموعظة، و ينهى عن معاصي الله. (الطّبريّ ٧ : ٣١٥)

الطّبريّ: قل يا محمّد: هذه الدّعوة الّتي أدعو إليها، و الطّريقة الّتي أنا عليها من الدّعاء، إلى توحيد الله و إخلاص العبادة له دون الآلهة و الأوثان، و الانتهاء إلى طاعته، و ترك معصيته ﴿سَبِيلِي﴾ و طريقتي و دعوتي، ﴿أَدْعُوا إِلَى اللّهِ﴾ وحده لا شريك له. (٧ : ٣١٤)

الطُّوسيّ: هذا خطاب للنّبيّ ﷺ أمره الله تعالى أن يقول لهؤلاء الكفّار ﴿هَذِهِ سَبِيلِي﴾ يعني ديني الّذي دعا إليه من توحيد الله و عدله، و توجيه العبادة إليه و العمل بشرعه. ﴿أَدْعُوا﴾ النّاس إلى توحيد الله و إلى طاعته، و اتّباع سبيله على معرفة منّي بذلك، و حجّة منّي إليه. و من تابعني على ذلك، فهو يدعو النّاس إلى مثل ما أدعو إليه من التّوحيد و خلع الأنداد و العمل بشرع الإسلام. (٦ : ٢٠٥)

راجع س ب ل «سبيلي»

٢ ـ ﴿قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ إِلَيْهِ أَدْعُوا وَإِلَيْهِ مَآبِ﴾ الرّعد ٣٦

الطّبريّ: يقول: إلى طاعته و إخلاص العبادة له أدعو النّاس. (٧ : ٣٩٧)

الطُّوسيّ: أدعو إلى الله، و الإقرار بتوحيده و صفاته، و توجيه العبادة إليه وحده. (٦ : ٢٦١)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٣ : ٢٩٦)

الفخر الرّازيّ: و المراد منه: أنّه كما وجب عليه هم

الإتيان بهذه العبادات، فكذلك يجب عليه الدّعوة إلى عبوديّة الله تعالى، وهو إشارة إلى نبوّته (١٩: ٦١)

القُرطُبيّ: أي إلى عبادته أدعو النّاس (٩: ٣٢٦)

البُرُوسَويّ: أي إلى الله وتوحيده لا إلى غيره ﴿أَدْعُوا﴾ العباد، أو أخُصّه بالدّعاء إليه في جميع مهامّي (٤: ٣٨٢)

ابن عاشور: وجملة ﴿إِلَيْهِ أَدْعُوا وَإِلَيْهِ مَآب﴾ بيان لجملة ﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللهَ﴾، أي أن أعبده وأن أدعو النّاس إلى ذلك، لأنّه لمّا أمر بذلك من قبل الله استفيد أنّه مرسل من الله، فهو مأمور بالدّعوة إليه.

وتقديم المجرور في الموضعين للاختصاص، أي إليه لا إلى غيره أدعو، أي بهذا القرآن، وإليه لا إلى غيره مآبي، فإنّ المشركين يرجعون في مهمّهم إلى الأصنام يستنصرونها ويستغيثونها ويستقسمون بها. وليس في قوله هذا ما ينكره أهل الكتاب إذ هو ممّا كانوا فيه سواء مع الإسلام، على أنّ قوله ﴿وَإِلَيْهِ مَآب﴾ يعمّ الرّجوع في الآخرة وهو البعث. وهذا من وجوه الوفاق في أصل الدّين بين الإسلام واليهوديّة والنّصرانيّة (١٢: ١٩٨)

عبدالكريم الخطيب: وفي قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ أَدْعُوا وَإِلَيْهِ مَآب﴾ أسلوب قصر، يراد به أنّ الرّسول لايدعو إلّا إلى الله وحده، وأنّه إذا كان لأهل الكتاب دعوة إلى إله غير الله، فلاشأن له بهم، أمّا هو فإنّ دعوته إلى إله واحد، لاشريك له، وأنّ مآبه ومرجعه إليه، فإذا كان في أهل الكتاب من يرى له مرجعًا إلى غير الله، فذلك رأيه، وعليه تبعته. أمّا الرّسول فإنّه لامرجع له إلّا إلى الله (٧: ١٣٩)

مكارم الشّيرازيّ: وتلك دعوة للموحّدين الصّادقين والمؤمنين الرّساليّين أن يستسلموا أمام الأوامر الإلهيّة، فالرّسول ﷺ كان خاضعًا لكلّ ما أنزل عليه، فلا يأخذ ما كان يوافق ميله ويترك غيره. (٧: ٣٧٦)

الوُجوه و النّظائر

مُقاتِل: تفسير الدّعاء على ستّة وجوه:

فوجه منها: دعاء، يعني قول، فذلك قوله في الأعراف: ٥، ﴿فَمَا كَانَ دَعْوَيهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا﴾ يعني فما كان قولهم إذ جاءهم عذابنا ﴿إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ﴾، كقوله في الأنبياء: ١٥، ﴿فَمَا زَالَتْ تِلْكَ دَعْوَيهُمْ﴾ يعني فما زال ذلك الويل قولهم حين قالوا: ﴿قَالُوا يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ﴾ الأنبياء: ١٤، ﴿حَتَّى جَعَلْنَاهُمْ حَصِيدًا خَامِدِينَ﴾ الأنبياء: ١٥، وقال في يونس: ١٠، ﴿دَعْوَيهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ﴾ يعني قولهم في الجنّة إذا اشتهوا الطّعام: سبحانك اللّهمّ.

الوجه الثّاني: دعاء، يعني عبادة، فذلك قوله في الأنعام: ٧١، ﴿قُلْ أَنَدْعُوا مِنْ دُونِ اللهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا﴾ يعني أنعبد، وقال في يونس: ١٠٦، ﴿وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللهِ﴾ يقول: لاتعبد من دون الله ﴿مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ﴾ وقال في الشّعراء: ٢١٣، ﴿فَلَا تَدْعُ مَعَ اللهِ إِلٰهًا آخَرَ﴾ وقال في العنكبوت: ١٧، ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ أَوْثَانًا﴾ وقال في القصص: ٨٨، ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللهِ إِلٰهًا آخَرَ﴾ يعني معه غيره، وقال في الفرقان: ٦٨، ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللهِ

المتأخرين﴾ يعني لا يعبدون، وقال أيضًا ﴿قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾ الفرقان ٧٧، يقول لولا عبادتكم.

والوجه الثالث: دعاء يعني نداء، فذلك قوله في القمر ﴿فَدَعَا رَبَّهُ﴾ يقول فنادى ربه ﴿أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانْتَصِرْ﴾ القمر ١٠، وقال أيضًا ﴿يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُكُرٍ﴾ القمر ٦، يوم يقول ينادي المنادي إلى شيء نكر، وقال أيضًا ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ﴾ الإسراء ٥٢ يقول يوم ينادیكم إسرافيل، وقال ﴿وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ﴾ الروم ٥٢ يعني النداء، وقال ﴿إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ﴾ فاطر ١٤، يقول إن تنادوهم لا يسمعوا نداءكم.

والوجه الرابع الدعاء يعني الاستعانة، فذلك قوله في البقرة: ٢٣، ﴿وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ يعني استعينوا شهداءكم، وقال في يونس: ٣٨، ﴿وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ يقول: استعينوا ونظيرها في هود ١٣، وقال في المؤمن ٢٦، ﴿وَلْيَدْعُ رَبَّهُ﴾ يعني وليستعن بربه.

والوجه الخامس الدعاء يعني السؤال استفهام، فذلك قوله في البقرة ٦٨ لموسى ﴿ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ﴾ وقال أيضًا ﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا﴾ البقرة: ٦٩، يعني سل لنا ربك يبين لنا ما لونها، وقال في الكهف ٥٢، ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ نَادُوا شُرَكَائِيَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ فَدَعَوْهُمْ﴾ يعني فسألوهم أهم آلهة؟ ﴿فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ﴾ بأنهم آلهة.

والوجه السادس: دعاء يعني سؤال في طلبة، فذلك قوله في الأعراف ١٣٤، ﴿قَالُوا يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا﴾ يعني سل لنا ﴿رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ لَئِنْ كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ﴾ وقال في الزخرف ٤٩، ﴿وَقَالُوا يَا أَيُّهَ السَّاحِرُ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ﴾ يعني سل لنا ربك، وقال في المؤمن ٦٠، ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ يقول سلوني أعطكم وقال أيضًا في المؤمن ٤٩، ﴿وَقَالَ الَّذِينَ فِي النَّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ ادْعُوا رَبَّكُمْ يُخَفِّفْ﴾ يقول سلوا ربكم واطلبوا إليه، ﴿يُخَفِّفْ عَنَّا يَوْمًا مِنَ الْعَذَابِ﴾ (٢٨٥).

نحوه هارون الأعور (٣١٣)، وحبيش تفليسي (٩٨).

الحيري: الدعاء على خمسة أوجه

أحدها الاستعانة، كقوله ﴿وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ البقرة ٢٣، وفي موضعين ﴿وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ يونس ٣٨ وهود ١٣ وقوله ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ﴾ مؤمن ٢٦

والثاني السؤال، كقوله ﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ﴾ في البقرة في المواضع الأربعة الآية ٦١، ٦٨، ٦٩، ٧٠ وقوله ﴿قَالُوا يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ﴾ الأعراف: ١٣٤، ومثله في الأعراف ٥٥ ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ﴾ وقوله ﴿وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ الأعراف ٥٦، وقوله ﴿وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا﴾ الأنبياء ٩٠، وقوله ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ المؤمن ٦٠

والثالث: العبادة، كقوله: ﴿قُلْ أَنَدْعُو مِنْ دُونِ

الله ما لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا﴾ الأنعام ٧١، وقوله ﴿وَلَا تَدْعُ مِن دُونِ الله مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ﴾ يونس ١٠٦، وقوله ﴿فَلَا تَدْعُ مَعَ الله إِلَهًا آخَرَ﴾ الشعراء ٢١٣، والقصص ٨٨، وفي الفرقان ٥٥، ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ الله مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ﴾.

والرّابع النّداء، كقوله ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ﴾ الإسراء ٥٢، وفي القمر ٦، ﴿يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ﴾.

والخامس القول، كقوله ﴿فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا﴾ في الأعراف ٥، وقوله ﴿وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لله رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ يونس ١٠، وقوله ﴿فَمَا زَالَتْ تِلْكَ دَعْوَاهُمْ﴾ الأنبياء ١٥

(٣٤٥)

الدّامغاني: الدّعاء على سبعة أوجه: القول، العبادة، النّداء، الاستعانة، والاستفهام، السّؤال، العذاب. [ذكر نحو مُقاتل إلّا أنّه قال]

والوجه السّابع الدّعاء العذاب، قوله ﴿كَلَّا إِنَّهَا لَظَى * نَزَّاعَةً لِلشَّوَى * تَدْعُو مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّى﴾ المعارج ١٥-١٧، أي تعذّب، قال المُبرّد، وقال ثعلب: دعاك الله، أي أماتك الله، وقال النّضر عن الخليل: قال الأعرابي لآخر: دعاك الله، أي عذّبك الله. (٣٢٦)

الفيروزاباديّ: والدّعاء يرد في القرآن على وجوه.

الأوّل: بمعنى القول: ﴿فَمَا زَالَت تِلْكَ دَعْوَاهُمْ﴾ الأنبياء ١٥، أي قولهم

الثّاني: بمعنى العبادة ﴿قُلْ أَنَدْعُوا مِن دُونِ الله مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا﴾ الأنعام ٧١، أي أنعبد. ﴿يَدْعُوا لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِن نَفْعِهِ﴾ الحجّ ١٣، أي يعبد، ونظائر

الثّالث: بمعنى النّداء: ﴿وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ﴾ الرّوم ٥٢، أي النّداء ﴿فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ﴾ القمر ١٠، أي نادى ﴿وَلَمْ أَكُن بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ مريم ٤ أي بندائك

الرّابع: بمعنى الاستعانة والاستغاثة ﴿وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ﴾ البقرة ٢٣، أي استعينوا بهم ﴿وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ﴾ يونس ٣٨، أي استعينوا بهم

الخامس: بمعنى الاستعلام والاستفهام ﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا﴾ البقرة ٦٩، أي استفهم

السّادس: بمعنى العذاب والعقوبة ﴿تَدْعُو مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّى﴾ المعارج ١٧، أي تعذّب.

السّابع: بمعنى العرض: ﴿وَيَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ﴾ أي أعرضها عليكم ﴿وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ﴾ المؤمن ٤١، أي تعرضونها عليّ النّار

الثّامن: دعوة نوح قومه ﴿إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا﴾ نوح ٥.

التّاسع: دعوة خاتم الأنبياء لكافّة الخلق: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ﴾ النّحل ١٢٥

العاشر: دعوة الخليل للطّيور: ﴿ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا﴾ البقرة ٢٦٠

الحادي عشر: دعاء إسرافيل بنفخ الصّور يوم النّشور لساكني القبور ﴿يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُكُرٍ﴾ القمر ٦.

الثاني عشر: دعاء الخلق ربّهم تعالى ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ المؤمن: ٦٠

وممّا ورد في القرآن أيضًا من وجوه ذلك دعوة إبليس ﴿إِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ فاطر: ٦، ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ القصص: ٤١، ودعوة الهادين من الأئمّة الأعلام ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ الأنبياء: ٧٣، ودعوة إسرافيل ﴿ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ﴾ الرّوم: ٢٥، ودعوة الكفرة الضّالّين ﴿وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾ الرّعد: ١٤، ودعوة الحقّ تعالى إلى الجنّة ذات الظّلال ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ﴾ يونس: ٢٥، ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ﴾ البقرة: ٢٢١، ﴿فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ﴾ إبراهيم: ١٠

(بصائر ذوي التمييز ٢: ٦٠١)

الأصول اللّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة الدّعاء، أي النّداء، يقال: دعا الرّجل يدعوه دعْوًا ودُعاءً: ناداه وصاح به، فهو داعٍ وذاك مدْعُوّ. والدّعوة: المرّة منه، ولو دعونا لاندعينا، أي لأجبنا، ومنه حديث الإمام عليّ عليه السّلام: «مُنيتُ بمن لا يطيع إذا أمرتُ، ولا يجيب إذا دعوتُ»[1]

ويقال أيضًا: هو منّي دَعْوةَ الرّجل ودُعْوةَ الرّجل، أي قدر ما بيني وبينه، وبني فلان الدّعوة على قومهم، يبدأ بهم في الدّعاء إلى أعطياتهم، وقد انتهت الدّعوة إلى بني فلان.

والتّداعي: التّنادي، يقال: تداعى القوم، أي دعا بعضهم بعضًا حتّى يجتمعوا.

والتّدعي والادّعاء: الاعتزاء في الحرب، وهو أن يقول الرّجل: أنا فلان ابن فلان، لأنّهم يتداعون بأسمائهم.

وقولهم: ما بالدّار دُعْويّ، أي أحد، من دعوتُه، أي ليس فيها من يدعو، لا يتكلّم به إلّا مع الجحد.

والدُّعاءة: الأنملة يُدعى بها، كأنّها هي الّتي تدعو كما سمّيت بها كأنّها تسبّ.

والدُّعاء: الرّغبة إلى الله تعالى، دعاه دُعاءً ودَعْوى، ودعوتُ الله له بخير وعليه بشرّ، وجمع الدُّعاء: أدعية.

والدِّعاية: الدّعوة، ومنه كتاب رسول الله صلّى الله عليه وآله إلى هرقل: «فإنّي أدعوك بدعاية الإسلام».

والدُّعاة: قوم يدعون إلى بيعة هدًى أو ضلالة، واحدهم: داعٍ.

ورجل داعية: يدعو النّاس إلى بدعة أو دين.

والدّاعية: صريخ الخيل في الحروب، لدعائه من يستصرخه، يقال: أجيبوا داعية الخيل.

ودعا الميّت: ندبه، كأنّه ناداه، ودعت الحمامة: بحت، ومنه التّدعّي، وهو تطريب النّائحة في نياحتها على ميّتها إذا ندبت.

ودعاه إلى الأمير: ساقه، وهو من هذا الباب، لأنّه يدعوه ثمّ يسوقه إليه.

(١) نهج البلاغة: الخطبة ٣٩

و دَعَانا غَيْثٌ وقع ببلد فأمرَع أي كان ذلك سببًا لانتجاعنا إيّاه.

و ما الّذي دعاك إلى هذا الأمر، أي ما الّذي جرّك إليه واضطرّك.

و داعية اللّبن: ما يُترك في الضّرع ليَدعو ما بعده يقال: دعّى في الضّرع، أي أبقى فيه داعية اللّبن. و منه حديث النّبيّ ﷺ «دَعْ داعي اللّبن لا تُجهده» أي إذا حلبت فدع في الضّرع بقيّةً من اللّبن.

و الدّعوة و الدِّعوة و المدْعاة و المِدْعاة: ما دعوت إليه من طعام و شراب. يقال: كنّا في مدْعاة فلان، أي في وليمة فلان، أي استدعاه إلى الطّعام، و هو في مدْعاتهم: في دَعْوة عرسهم. و منه كتاب الإمام عليّ ﷺ إلى بعض عمّاله: «دعاك إلى مأدبة فأسرعت إليها»

و تداعت الحيطان: إذا سقط واحد و آخر بعده، فكأنّ الأوّل دَعا الثّاني، و داعيها من جوانبها هدمناها عليهم.

و تداعت الدّار: تصدّعت نواحيها. و هو من قولهم: تداعى الكثيب، أي هيل فانهال. و منه حديث النّبيّ ﷺ «كمثل الجسد إذا اشتكى بعضه تداعى سائره بالسّهر و الحُمّى».

و تداعى الثّوب: أخلق. و يقال للرّجل: إذا أحلقت ثيابه: قد دَعَتْ ثيابك، أي احتجت أن تلبس غيرها من الثّياب. و منه حديث الإمام عليّ ﷺ: «كم أداريكم كما تُدارى البكار العَمِدة و الثّياب المتداعية»، أي الثّياب المُخلولقة

و تداعت إبل فلان فهي متداعية، أي تحطّمت هزالًا.

و تداعت السّحابة بالبرق و الرّعد من كلّ جانب: أرعدت و برقت من كلّ جهة.

و تداعى عليه العدوّ من كلّ جانب: أقبل. و تداعت القبائل على بني فلان: تألّبوا و دعا بعضهم بعضًا إلى التّناصر، و منه حديث النّبيّ ﷺ «تداعت عليكم الأمم»

و الدّعوى: اسم من ادّعيتُ الشّيء، أي زعمته لي حقًّا كان أو باطلًا، يقال: دَعا يدْعُو دَعْوة و دُعاء، و ادّعى يدّعي ادّعاءً و دَعْوى. و لي في هذا الأمر دَعْوى و دَعاوى و دَعاوة و دِعاوة

و يقال أيضًا: فلان يدّعي بكرم فعاله، أي يخبر عن نفسه بذلك. و منه قول الإمام عليّ ﷺ «هلك من ادّعى و خاب من افترى»[٢]

و المداعي: المساعي و المكارم. يقال: إنّه لذو مَداع و مَساع.

و فلان في خير ما ادّعى: ما تمنّى، و ادّع عليّ ما شئت: تمنّ.

و دعاه الله بما يكره: أنزله به، و دواعي الدّهر صروفه.

و دعوته بزيد و دعوتُه زيدًا: سمّيته به

(١) نهج البلاغة: الكتاب: ٤٥.

(١) نهج البلاغة: الخطبة: ١٦.

والدِّعْوة: الحلف، يقال: دِعْوة بني فلان في بني فلان.

والدَّعوة في الطّعام، والدِّعوة في النّسب، يقال: بينهم دِعْوة، أي قرابة وإخاء.

والدِّعْوة: ادّعاء الولد الدَّعيّ غير أبيه، يقال: دعيٌّ بيّن الدِّعْوة والدِّعاوة.

والمُدّعى: المتّهم في نسبه، وهو الدّعيّ.

والدَّعيّ: المتبنّى الّذي تبنّاه رجل فدعاه ابنه ونسبُه إلى غيره، ومنه قول الإمام الحسين عليه السلام في يوم عاشوراء: «ألا وإنّ الدَّعيّ ابن الدَّعيّ قد ركز بين اثنتين: السِّلّة والذِّلّة، وهيهات منّا الذِّلّة»، يريد بها عبيد الله بن زياد؛ روى الكلبيّ أنّ عبّادًا استلحقه زياد كما استلحق معاوية زيادًا، كلاهما بدعوة.

والتّداعي: التّحاجي، لأنّ المتحاجين يدعو بعضهم بعضًا إلى المغالبة في الأحاجي، يقال: بينهم أُدْعيّة يتداعون بها وأُحْجيّة يتحاجون بها، والأُدْعيّة والأُدْعُوّة: ما يتداعون به.

والمُداعاة: المحاجاة، يقال: داعاه، أي حاجاه وفاطنه.

٢ ـ ويستعمل المعاصرون لفظ «الدِّعاية» في الدَّعوة إلى مذهب أو رأي، والتّرغيب في شراء سلعة أو نحوها بالكتابة أو الخطابة، عبر وسائل الإعلام السّمعيّة والبصريّة، ويُجمَع على دِعايات، ويُطلَق عليه في الفارسيّة لفظ «تبليغات».

وأصل الدِّعاية: «دِعاوة»، من قولهم: لي في هذا الأمر دَعْوى ودَعاوَى ودَعاوة ودِعاوة، فقلبت الواو ياءً، وأُلحق بما ورد على وزن «فِعالة» من المصادر المعتلّة اليائيّة، نحو رِعاية ودِراية وولاية ونحوها، لأنّ أغلب المصادر المعتلّة من «فِعالة» يائيّة، ونظير ما حُمل على الياء من وزن «فِعالة» الواويّ: شِكاية وإنابة ونحوهما.

ولم يرد لفظ الدِّعاية إلّا في الحديث: «أدعوك بدعاية الإسلام»، أي بدعوته، ويريد بها كلمة الشّهادة الّتي يُدعى إليها أهل الملل الكافرة ـ كما قال المدينيّ ـ أو كلمة الشّهادة ـ كما قال ابن الأثير ـ ولكنّهما روياه أيضًا برواية: «أدعوك بداعية الإسلام»، وفسّراه بأنّه مصدر بمعنى الدَّعوة، كالعافية والعاقبة.

٣ ـ وجوّز العدنانيّ لمن يقول: دعاه إلى النّزول وللنّزول، واستشهد بثلاث آيات تعدّت أفعالها باللّام، ولكنّ ما ادّعاه مقصور على السّماع، فلا يجوز القياس عليه، لأنّه غير مطّرد في اللّغة، وقد فُسّرت اللّام في هذه الآيات بـ«إلى»، وفاقًا للأصل.

الاستعمال القرآنيّ

وقد جاء منها مجرّدًا: «الماضي» معلومًا ٢٥ مرّة، ومجهولًا ٥ مرّات، و«المضارع» معلومًا ٩٩ مرّة، ومجهولًا ٨ مرّات، و«الأمر» ٣١ مرّة، و«اسم الفاعل» ٧ مرّات، و«المصدر» (دُعاء) ٢٠ مرّة، و(دعوة) ٦ مرّات، و(دَعْوَى) ٤ مرّات، و(أدعياء) جمع دعيّ مرّتين، ومزيدًا من الافتعال «المضارع» ٣ مرّات، في ٢١٦٠ آية.

ويلاحظ أوّلًا: أنّها حسب المورد تتمحور حول

ثمانية عشر محورًا، والدّعاء في كثير منها بمعنى الدّعوة، أي دعوة شخص إلى شيء، مثل دعاء الله والأنبياء النّاس إلى الدّين، ونحن ننبّه عليه في مواضعها، وفي أكثرها جاءت بمعناها المعروف، وهو دعاء شخص طلبًا منه، مثل دعاء آدم وزوجته الله في ﴿فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللّٰهَ رَبَّهُمَا﴾ الأعراف: ١٨٩، والمحوران السّابع والثّامن كلاهما في الدّعوة إلى الله وإلى الإيمان والإسلام وغيرهما.

المحور الأوّل: دعاء الله النّاس في الدّنيا ـ وهو بمعنى الدّعوة ـ في ٣ آيات، وفي كلّ منها بحوث:

(١) ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتّٰى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللّٰهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ البقرة: ٢٢١

١ ـ فرّق الله فيها بعد النّهي عن نكاح المشركات والمشركين، والتّرغيب إلى نكاح المؤمنة والمؤمن ـ بين الأمرين بأنّ هؤلاء المشركات والمشركين يدعونكم إلى النّار، أي إلى عمل يدخلكم النّار، والله يدعو إلى الجنّة والمغفرة، أي إلى عمل يدخلكم الجنّة ويمحو ذنوبكم فتشملكم المغفرة، فهي نظير قوله: ﴿وَيَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ﴾ المؤمن: ٤١

٢ ـ وقد سأل الفخر الرّازيّ ـ كعادته ـ كيف يدعون إلى النّار، وربّما لم يؤمنوا بالنّار أصلًا؟ وكيف يدعون إلى النّار مع أنّ احتمال المحبّة حاصل من الجانبين، فربّما يصير الكافر مسلمًا بسبب الألفة والمحبّة دون العكس، وأجاب عنهما بوجوه، فلاحظ.

٣ ـ وذكر في ﴿وَاللّٰهُ يَدْعُوا﴾ قولين: أولياء الله يدعون إلى الجنّة، كما أنّ أعداء الله يدعون إلى النّار أو أنّ الله ـ لمّا بيّن هذه الأحكام ـ يدعو من تمسّك بها إلى الجنّة.

وعندنا أنّ هذه الأسئلة والأجوبة من قبيل توضيح الواضحات، وأنّ نصّ الآية لا غبار عليها وقد تكرّرت في النّصوص أبحاث أخرى من هذا القبيل، فلاحظ.

(٢) ﴿وَاللّٰهُ يَدْعُوا إِلٰى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلٰى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ يونس: ٢٥

(٣) ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللّٰهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلٰى أَجَلٍ مُسَمًّى...﴾ إبراهيم: ١٠

١ ـ وقد جاء في (٢ و ٣) أيضًا ما جاء في (١) من الدّعوة إلى الجنّة والمغفرة: فإنّ ﴿دَارِ السَّلَامِ﴾ في (٢) هي الجنّة، وغفران الذّنوب في (٣) هو نفس «المغفرة بإذنه» والدّعاء في هذه الثّلاث من الله، فإنّ الأحكام موجّهة إلى النّاس في هذه الحياة، ونتيجتها في الآخرة.

٢ ـ و ﴿دَارِ السَّلَامِ﴾ في (٢) ـ كما قلنا ـ هي الجنّة، لأنّ القاطنين فيها في سلامة تامّة من كلّ سوء، إلّا أنّ الزّجّاج قال: «السّلام هو الله جلّ وعزّ، فالله يدعو إلى داره، وداره الجنّة. ويجوز ـ والله أعلم ـ أن يكون ﴿دَارِ السَّلَامِ﴾ الدّار الّتي يُسلم من الآفات».

والّذي عليه أوّلاً «إنّ السّلام هو الله» مأخوذ من قوله تعالى: ﴿هُوَ اللهُ الَّذِي لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ﴾ الحشر: ٢٣، فإنّ ﴿السَّلَامُ﴾ جاء فيها رديفًا لسائر صفات الله كـ﴿الْقُدُّوسُ﴾ و﴿الْمُهَيْمِنُ﴾ وغيرها.

وقد جاء ﴿دَارُ السَّلَامِ﴾ وأُريد به الجنّة في ﴿لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ الأنعام: ١٢٧، كما جاء بمعنى التحيّة في ﴿وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ﴾ يونس، و﴿خَالِدِينَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ﴾ إبراهيم: ٢٣، كما جاء في باب أنّه يُسلَّم فيها على مؤمنين، مثل: ﴿وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ﴾ الأعراف: ٤٦، وغيرها، لاحظ «س ل م: السلام».

وقال ابن عطيّة: «إضافة السّلام إلى الله إضافة ملك إلى مالك».

٣ـ المضارع فيها ﴿يَدْعُوا﴾ يفيد الاستمرار، أي إنّ الله دائمًا يدعو النّاس إلى دار السّلام. قال الشّربينيّ: «أي يُعلّق دعاءه على سبيل التجدّد والاستمرار بالمدعوّين». كما أنّ حذف معمول ﴿يَدْعُوا﴾ للتعميم، أي يدعو كلّ النّاس.

٤ـ قوله بعدها: ﴿وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ بيان لما هو وسيلة دعوته إلى دار السّلام، وهو هدايته من يشاء إلى صراط مستقيم.

كما قال القُشيريّ: «دعاهم إلى دار السّلام، وفي الحقيقة دعاهم إلى ما يوجب لهم الوصول إلى دار السّلام، وهو اعتناق أوامره والانتهاء عن زواجره.

والدّعاء من حيث التكليف، وتخصيص الهداية لأهلها من حيث التشريف. ويقال: الدّعاء تكليف والهداية تعريف، فالتكليف على العموم والتعريف على الخصوص».

وقال الميبديّ: «﴿وَاللهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ﴾ ببعث الرّسل ونصب الأدلّة».

وقال الزّمخشريّ: «ومعناه يدعو العباد كلّهم إلى دار السّلام ولا يدخلها إلّا المهديّون».

وقال ابن عطيّة: «نصّت هذه الآية أنّ الدّعاء إلى الشّرع عامّ في كلّ بشر، والهداية الّتي هي الإرشاد مختصّة بمن قدّر إيمانه».

٥ـ وقد ربط القرطبيّ ـ وكذا غيره ـ بين هذه الآية وما قبلها، وهي ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ﴾ فقال: «لمّا ذكر وصف هذه الدّار ـ وهي دار الدّنيا ـ وصف الآخرة فقال: إنّ الله لا يدعوكم إلى جمع الدّنيا بل يدعوكم إلى الطّاعة، لتصيروا إلى دار السّلام، أي إلى الجنّة».

وقال أبو السّعود: «ترغيب للنّاس في الحياة الأخرويّة الباقية إثر ترغيبهم عن الحياة الدّنيا الفانية».

وقال البُرُوسَويّ ـ ونحوه الخطيب ـ: «﴿يَدْعُوا﴾ النّاس جميعًا على لسان رسوله ﷺ وعلى ألسنة ورثته الكُمّل الّذين اتّبعوه قولًا وفعلًا وحالًا من الدّار الّتي أوّلها البكاء، وأوسطها العناء، وآخرها الفناء ﴿إِلَى دَارِ السَّلَامِ﴾ أي إلى دار السّلامة من كلّ مكروه وآفة وهي الجنّة أوّلها العطاء، وأوسطها الرّضاء،

وآخرها «لِقاء...»

وقال المراغيّ «أي دلك الإنشار لمتاع الدّنيا والغرور بها، هو ما يدعو إليه الشّيطان، فيوقع متّبعيه في جهنّم دار النّكال والوبال، والله يدعو عباده إلى دار السّلام، إذ يأمرهم بما يوصل إليها».

وقد شدّد ابن عاشور العلاقة بين الآيتين، فقال: الجملة ـ أي ﴿وَاللهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ﴾ ـ معطوفة على جملة ﴿كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ﴾ يونس: ٢٤، أي نفصّل الآيات الّتي منها آية حالة الدّنيا وتقضّيها ويدعو إلى دار السّلام دار الخلد» وأضاف: أنّ كلّا من هاتين الجملتين مستقلّتان، وهذا عدل عن الإضمار إلى الإظهار، فقال: ﴿وَاللهُ يَدْعُوا...﴾ دون «ندعو» وعندنا أنّها من قبيل عطف آية على آية لاجملة على جملة، فلاحظ

٦ ـ وقد نبّه الطّباطبائيّ هنا على نكات

أ ـ فقال في «الدّعاء»: «أعمّ من النّداء، فإنّ النّداء يختصّ بباب اللّفظ والصّوت، والدّعاء يكون باللّفظ والإشارة وغيرهما، والنّداء إنّما يكون بالجهر ولا يقيّد به الدّعاء».

ب ـ قسّم الدّعاء إلى تكوينيّ وتشريعيّ، والتّكوينيّ إيجاد ما يريده لشيء، كأنّه يدعوه إلى ما يريده، قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ﴾ الإسراء: ٥٢، والتّشريعيّ وهو تكليف النّاس بما يريده من دين بلسان أنبيائه

ج ـ فرّق بين دعاء الله العبد ـ وهو ما ذكر ـ وبين دعاء العبد لربّه، وهو عطف رحمته وعنايته إلى نفسه، بنصب نفسه في مقام العبوديّة والمملوكيّة، ولذا كانت العبادة في الحقيقة دعاء، لأنّ العبد ينصب فيها نفسه في مقام المملوكيّة والاتّصال بمولاه بالتّبعيّة والذّلّة، ليعطفه بمولويّته وربوبيّته إلى نفسه، وهو الدّعاء

وإليه أشار بقوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ مؤمن: ٦٠، حيث عبّر أوّلًا بالدّعاء ثمّ بدّله ثانيًا العبادة

والآية (٣) من تتمّة آيات قبلها جاء فيها دعوة الرّسل، وإباء أقوامهم عن قبولها، وآخرها ﴿جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ﴾ إبراهيم: ٩، وبعدها ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ﴾.

١ ـ ضمير الفاعل في ﴿يَدْعُوكُمْ﴾ راجع إلى ﴿اللهِ﴾ واختلف المفسّرون فيما يدعوهم إليه لفظًا لامعنى، فقالوا: يدعوكم إلى توحيده وطاعته إلى التّوبة، أو إلى عبادته، إلى الإيمان لينفعكم لا ليضرّكم، إلى طاعته بالرّسل والكتب، إلى الإيمان ببعثه، إلى الإيمان بإرساله إيّانا، لأنّا ندعوكم إليه من تلقاء أنفسنا كما يوهمه قولكم: ﴿مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ﴾، ونحوها.

٢ ـ حكى البروسويّ عن «التّأويلات النّجميّة»

﴿يَدْعُوكُمْ﴾ من المكوّنات إلى الكون لا لحاجته إليكم بل لحاجتكم إليه»

وقال القُشَيْرِيّ: «ليس العجب ممّن تكلّف لسيّده المشاقّ وتحمّل ما لا يطاق، وإلّا يهرب من خدمة أو يجنح إلى راحة، إنّما العجب من سيّد عزيز كريم يدعو عبده ليغفر له وقد أخطأ، ويعامله بالإحسان وقد جفا»

٣ـ وقد نبّه ابن عاشور هنا ـ كعادته ـ على نكات أدبيّة

أ ـ جملة ﴿يَدْعُوكُمْ﴾ حال من اسم الجلالة، أي يدعوكم أن تنبذوا الكفر ليغفر لكم ما أسلفتم من الشّرك، ويدفع عنكم عذاب الاستئصال فيؤخّركم في الحياة إلى أجل معتاد

ب ـ الدّعاء حقيقة النّداء، فأطلق على الأمر والإرشاد مجازًا، لأنّ الآمر ينادي المأمور

ج ـ ويُعدّى فعل «الدّعاء» إلى الشّيء المدعوّ إليه بحرف «إلى» غالبًا نحو ﴿وَيَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ﴾ المؤمن ٤١

وقد يُعدّى بلام التّعليل داخلة على ما جُعل سببًا للدّعوة كقوله: ﴿وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ﴾ نوح ٧ ومثل هذه الآية ﴿يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾ إبراهيم ١٠

وقد يُعدّى إلى المدعوّ إليه باللّام تنزيلًا للشّيء الّذي يُدعى إلى الوصول إليه منزلة الشّيء الّذي لأجله يُدعى، واستشهد بشعر

محور النّبيّ: دعاء الأنبياء: آدم عليه السلام آية واحدة، وفيها بحوث:

٤ ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ الأعراف ١٨٩

١ ـ الظّاهر أنّ هذه أوّل دعاء دعا بشر الله: أوّل أبوين هما آدم وزوجته، دعوا الله أن يجعل ما حمّلته زوجه صالحًا، ليكونا له شاكرين فقد بدأ الدّعاء بصلاح الولد مقرونًا بالشّكر لله تعالى على إعطائهم إيّاهما ولدًا صالحًا، فنعم الدّعاء، ونعم العطاء، ونعم الجزاء!

٢ ـ قال أبو حيّان ـ وتبعه الآلوسيّ ـ: «ومتعلّق الدّعاء محذوف يدلّ عليه جملة جواب القسم أي دعوا الله ورغبا إليه في أن يؤتيهما صالحًا، ثمّ أقسما على أنّهما يكونان من الشّاكرين إن آتاهما صالحًا...».

٣ ـ ظاهرها أنّ الدّاعيين هما آدم وحوّاء، لا كلّ أبوين ـ كما حسبه ابن عاشور وناقش فيه ـ فلاحظ. ولكن ينبغي لكلّ أبوين أن يدعوا بمثله. قال فضل الله: «واستجاب الله بدعائهما، دعاء كلّ أب وأمّ، لأنّ القضيّة ليست قضيّة آدم وحوّاء أو إنسانين معيّنين، بل هي قضيّة النّوع الإنسانيّ كلّه، الّذي يعيش هذا الجوّ النّفسيّ أمام حالة الخوف، وإن لم يعبّر عن ذلك بالكلمات»

٤ ـ وقال أيضًا «ولدًا ﴿صالِحًا﴾ سالمًا من كلّ عيب أو تشويه أو نقص في بدن وعقل».

نوح ﷺ خمس آيات، و فيها بُحُوثٌ

(٥١ ـ ٨) ﴿قَالَ رَبِّ اِنّي دَعَوْتُ قَوْمي لَيْلًا وَنَهارًا * فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعائي اِلّا فِرارًا * وَاِنّي كُلَّما دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا اَصابِعَهُمْ في اذانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيابَهُمْ وَاَصَرُّوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبارًا * ثُمَّ اِنّي دَعَوْتُهُمْ جِهارًا﴾ نوح ٥ ـ ٨

(٩) ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنا وَقالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ * فَدَعا رَبَّهُ اَنّي مَغْلُوبٌ فَانْتَصِرْ﴾

القمر ٩، ١٠

١ ـ لقد كان دعاء آدم و حوّاء ـ و هو أوّل دعاء في القرآن صدر من البشر كما سبق ـ دعاءً حسنًا مُجْرِيًا بالشكر، و كان بلفظ واحد. و أمّا الدّعاء الثّاني ـ الّذي حكاه القرآن عن نوح النّبيّ ﷺ ـ فجاء فيها خمس مرّات بلفظ الدّعاء، أو ما اشتُقّ منه، دمًّا في سورتين، إحداهما سورة نوح، و كلّها ذمّ لقومه و دعاء عليهم، مع استجابة دعائه عليهم بالغرق. و الأخرى سورة القمر، و هي ذمّ للأقوام السّابقة لمكذّبة دعوة أنبيائهم بَدْءً بقوم نوح، و استدامة بعذاب الغرق إلى الآية ١٦ ﴿فَكَيْفَ كانَ عَذابي وَنُذُرِ﴾

٢ ـ سياق الآيات الخمس ذكر العذاب، إلّا أنّ الدّعاء في الأربع الأولى بمعنى دعوة قومه إلى دينه دون دعاء الله تعالى، كما في الأخيرة ﴿فَدَعا رَبَّهُ﴾ والغرض منها الاستنصار عليهم من الله، و هذا شرٌّ لهم. كما أنّ الغرض من الثّالثة ﴿وَاِنّي كُلَّما دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ﴾ الاستغفار و هذا خير لهم

٣ ـ لقد كرّر نوح دعوة قومه فيها أربع مرّات: ليلًا و نهارًا و جهارًا و سرًّا، واكتفى بدعاء الله مرّة واحدة بلفظ ﴿فَدَعا رَبَّهُ﴾ تنبيهًا على رحمة الله من ناحية، و على شقاوتهم و شدّة عنادهم من ناحية أخرى. كما قال: ﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعائي اِلّا فِرارًا﴾ و ﴿جَعَلُوا اَصابِعَهُمْ في اذانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيابَهُمْ وَاَصَرُّوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبارًا﴾.

٤ ـ قال الفخر الرّازيّ: «فلمّا دعاهم عاملوه بأشياء. [و ذكر الأربع: جعل أصابعهم في آذانهم، و استغشاء ثيابهم، و الإصرار على ضلالتهم، و استكبارهم استكبارًا عظيمًا]

٥ ـ دلّت الآيات من صدر سورة نوح أنّه بدأ دعوته لقومه إنذارًا و تبشيرًا لهم و لطفًا بهم، و وعدهم الاستغفار لهم ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ اِلى اَجَلٍ مُسَمًّى اِنَّ اَجَلَ اللهِ اِذا جاءَ لا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾. كما كرّر وعد الاستغفار لهم بعدها ﴿وَاِنّي كُلَّما دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ﴾ لكنّه واجه إنكارهم بما ذكر من الوجوه الشّاقّة الخبيثة. و قال القرطبيّ: «﴿وَاِنّي كُلَّما دَعَوْتُهُمْ﴾ أي إلى سبب المغفرة، و هي الإيمان بك والطّاعة لك».

و قال أبو حيّان: «ثمّ كرّر صفة دعائه بيانًا و توكيدًا، لمّا ذكر شمول دعائه عموم الأوقات، و عموم حالات الدّعاء، و ﴿كُلَّما دَعَوْتُهُمْ﴾ يدلّ على تكرّر الدّعوات. فلم يبيّن حالة دعائه أوّلًا، و ظاهره أن يكون دعاؤه إسرارًا، لأنّه يكون ألطف بهم و لعلّهم يقبلون منه كحال من ينصح في السّرّ، فإنّه جدير أن يُقبل منه، فلمّا لم يُجْدِ له الإسرار، انتقل إلى أشدّ منه،

وهو دعاؤهم جهارًا صفتًا بالدّعاء إلى الله لا يحاشي أحدًا، فلمّا لم يُجْدِ عاد إلى الإعلان وإلى الإسرار»

٦ ـ وقال البُرُوسويّ في ﴿وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ﴾ نقلًا عن «التّأويلات النّجميّة»: «كلّما دعوتهم بلسان الأمر مجرّدًا عن انضمام الإرادة الموجبة لوقوع المأمور، فإنّ الأمر إذا كان مجرّدًا عن الإرادة لا يجب أن يقع المأمور به، بخلاف ما إذا كان مقرونًا بالإرادة فإنّه لابدّ حينئذ من وقوع المأمور به»

وهذا لا ربط له بالآية، وكأنّه أراد الاحتفاظ باعتقاده الجبر في أفعال العباد.

٧ ـ وقال الخطيب في الآية: «هو بيان للأساليب المختلفة الّتي اتّخذها نوح، ليفتح بدعوته من خلال الحُجُب الصّفيقة الّتي أقامها القوم على أسماعهم وأبصارهم، فهو تارةً يدعوهم جهارًا، صارخًا صُراخ من يتحدّث إلى أصمّ لا يسمع، حتّى يخترق بصراخه العواصف. هذا السّدّ الّذي أقاموه على آذانهم، فلمّا لم ينفع هذا لوسيلة معهم سلك لسانه، وزمّ شفتيه، حتّى إذا اطمأنّ القوم إلى أنّه قد كفّ عن الحديث إليهم، همس إليهم همسًا خافتًا، لا يكاد يُسمع، لعلّ كلمة عابرة تصل إلى أسماعهم من هذه النُّذر الّتي يُنذرهم بها، فهذا إعلان في إسرار»

وقال في ﴿ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا﴾: «يشير إلى أنّ كلّ حال من تلك الأحوال كانت تستغرق وقتًا طويلًا، يقف فيه نوح، حتّى يملّ الوقوف، وحتّى يستيئس من أنّ أحدًا يسمعه، إنّه ينادي أمواتًا، ويهتف بعوالم من الجماد».

٨ ـ وقال الآلوسيّ فيها ـ أي في ﴿وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ﴾ ـ أي إلى الإيمان «متعلّق الفعل محذوف وجُوِّز جعله مُنزّلًا منزلة اللازم، والجملة عطف على ما قبلها، وليس ذلك من عطف المفصّل على المجمل ـ كما تُوهِّم ـ حتّى يقال: إنّه نوع من الحكاية لما حُكي»

وقال ابن عاشور: «وحُذف متعلّق ﴿دَعَوْتُهُمْ﴾ لدلالة ما تقدّم عليه، من قوله: ﴿أَنِ اعْبُدُوا اللهَ﴾ نوح ٣، والتقدير كلّما دعوتهم إلى عبادتك وتقواك وطاعتي فيما أمرتهم به». وهذا أقرب إلى الصّواب ممّا قبله.

٩ ـ ولقد جاء اسم نوح في القرآن ٤٣ مرّة كما جاءت قصّته في غير سورتي هود ونوح مرّات أيضًا ولكن ليس فيها دعاء الله إلّا مرّتين، بغير لفظ الدعاء في سورة نوح: ٢١، ﴿قَالَ نُوحٌ رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي...﴾، و٢٦، ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا﴾. ومرّتين في سورة هود: ٤٥، ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾، و٤٧، ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ﴾ ومرّة في الأنبياء: ٧٦، ﴿وَنُوحًا إِذْ نَادَى مِنْ قَبْلُ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ﴾، ومرّة في الصّافّات: ٧٥، ﴿وَلَقَدْ نَادَانَا نُوحٌ فَلَنِعْمَ الْمُجِيبُونَ﴾. وقد جاء استجابة الله دعاءه عليهم بالغرق مرّات، مصرّحًا بالإجابة في هاتين الآيتين: ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ﴾، و﴿فَلَنِعْمَ الْمُجِيبُونَ﴾. إبراهيم ﷺ ثلاث آيات وفيها بحوث.

(١٠) و(١١) ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى

الْكِبَرِ إسْمعيلَ وَإسْحٰقَ إنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعاءِ * رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلٰوةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنا وَتَقَبَّلْ دُعاءِ﴾

إبراهيم: ٣٩، ٤٠

(١٢) ﴿قالَ [إبراهيم خطابًا لأبيه] سَلامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إنَّهُ كانَ بِي حَفِيًّا * وَأَعْتَزِلُكُمْ وَما تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ وَأَدْعُوا رَبِّي عَسىٰ أَلّا أَكُونَ بِدُعاءِ رَبِّي شَقِيًّا﴾ مريم ٤٧، ٤٨

١ ـ الأوليان من دعاء إبراهيم ـ وجاء فيهما وفي ٣ أيضًا لفظ الدّعاء ـ وهما من جملة ما سأل إبراهيم ربّه في السّورة الّتي سمّيت باسمه ابتداءً من ٣٥ ﴿وَإذْ قالَ إبْراهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنامَ﴾ إلى ٤١، ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسابُ﴾

وقد دعا الله فيها لأمن بلده «مكّة»، ولبنيه وذرّيّته ليجتنبوا الأصنام، وليقيموا الصّلاة، وليجعل أفئدة من النّاس تهوي إليهم، وليرزقهم من الثّمرات وليغفر الله له ولبنيه وللمؤمنين يوم الحساب.

٢ ـ فهذه أدعية حسنة مرغوب فيها، ليس فيها طلب العذاب على أحد، بل فيها اعتراف بأنّ الله استجاب دعاءه بقوله ﴿إنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعاءِ﴾ إجابة لقوله ﴿وَتَقَبَّلْ دُعاءِ﴾

٣ ـ وقوله ﴿إنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعاءِ﴾ لا يختصّ بدعائه، بل يعمّ دعاء كلّ من يدعوه، كما قال الطّبريّ «سميع لدعائي، ودعاء غيري، وجميع ما نطق به ناطق لا يخفى عليه شيء»

٤ ـ وقد فرّق الطُّوسيّ بين دعاء الله ودعاء العبد بقوله: «وما دعا الله عزّ وجلّ إليه فقد أمر به ورغّب فيه، وما دعا العبد به ربّه فالعبد راغب فيه. ولذلك لا يجوز أن يدعو الإنسان بعصيه ولا عقابه، ويجوز أن يدعو على غيره به». وقال: «والدّعاء طلب الفعل من المدعوّ وصيغته صيغة الأمر، إلّا أنّ الدّعاء لمن فوقك، والأمر لمن دونك».

٥ ـ اختلفت القراءة في (١١) ﴿وَتَقَبَّلْ دُعاءِ﴾ على ثلاث: (دعاء ربّنا) بغير ياء، و(دعائي) بياء ساكنة في الوصل، وأثبتها بعضهم دون الوقف في الوصل، وبعضهم بغير ياء في وصل ولا وقف. وقد احتجّ الطّبرسيّ لهذه القراءات، فلاحظ

٦ ـ وأمّا (١٢) فهي خطاب من إبراهيم لأبيه حين دعاه إلى التوحيد فأنكره، وقال له ﴿قالَ أَراغِبٌ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يا إبْراهِيمُ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا﴾ فقال لأبيه ـ قبال وعيده إيّاه بالرّجم ـ ﴿سَلامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي...﴾، وهذا أدبه مع أبيه إذ سلّم عليه ووعده بأن يستغفر له ربّه، وقد وفى بوعده، كما دلّ عليه قوله تعالى ﴿وَما كانَ اسْتِغْفارُ إبْراهِيمَ لِأَبِيهِ إلّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَها إيّاهُ فَلَمّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إنَّ إبْراهِيمَ لَأَوّاهٌ حَلِيمٌ﴾ التّوبة ١١٤

دعاء يوسف ﷺ ربّه وحده

١٣ ﴿قالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إلَيَّ مِمّا يَدْعُونَنِي إلَيْهِ وَإلّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجاهِلِينَ * فَاسْتَجابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ يوسف ٣٣، ٣٤

وفيها بُحوثٌ:

١ ـ قوله ﴿رَبِّ السِّجْنُ﴾ دعاء من يوسف ربّه إلى طاعته، وقوله ﴿مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾ دعاء منهنّ يوسف إلى عصيانه، ولم يُذكر لفظ الدّعاء في الأوّل، وذُكر في الثّاني إشعارًا بإصرارهنّ وتأكيدهنّ عليه.

٢ ـ سياق السّورة حكاية دعوة امرأة العزيز يوسف إلى نفسها، لكنّ قول يوسف ﴿مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾ يحكي عن دعوة النّساء سوى امرأة العزيز إيّاه أيضًا، لكنّ يدعونه إلى نفسهنّ.

فعن الإمام السّجّاد عليه السلام «إنّ النّسوة لمّا خرجن من عندها، أرسلت كلّ واحدة منهنّ إلى يوسف سرًّا من صاحبتها تسأله الزّيارة»

واحتمل الماورديّ فيه وجهين:

«الأوّل دعته امرأة العزيز فقط، لكن يوسف كنّى عنها بخطاب الجمع إمّا تعظيمًا لشأنها في الخطاب، وإمّا ليعدل عن التّصريح إلى التّعريض.

الثّاني: أنّه أراد بذلك جماعة النّسوة اللّاتي قطّعن أيديهنّ حين شاهدنه، لاستحسانهنّ له واستمالتهنّ لقلبه»

وقال الزّمخشريّ: «وقال ﴿يَدْعُونَنِي﴾ على إسناد الدّعوة إليهنّ جميعًا، لأنّهنّ تنصّحن له وزيّنّ له مطاوعتها، وقلن له: إيّاك وإلقاء نفسك في السّجن والصّغار، فالتجأ إلى ربّه عند ذلك وقال: ربّ نزول السّجن أحبّ إليّ من ركوب المعصية»

وقال الطّبرسيّ: «وفي هذا دلالة على أنّ النّسوة دعونه إلى مثل ما دعته إليه امرأة العزيز... وقيل: إنّهنّ قلن له: أطع مولاتك، واقض حاجتها، فإنّها المظلومة وأنت ظالم. وقيل: إنّهنّ لمّا رأين يوسف، استأذنّ امرأة العزيز بأن تخلو كلّ واحدة منهنّ به، وتدعوه إلى ما أرادته منه إلى طاعتها، فلمّا خلون به، دعته كلّ واحدة منهنّ إلى نفسها، فلذلك قال: ﴿مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾». ونحوها غيرهم.

ولخّص الطّباطبائيّ كلامهم، ثمّ قال: «إنّ الآية ساكتة عن ذلك سوى ما يُستفاد من قوله ﴿وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ﴾ إذ لو لا دعوة منهنّ إلى أنفسهنّ لم يكن معنى ظاهر لصبوه إليهنّ.

والّذي يُشعر به قوله تعالى حكاية عن قوله في جواب رسول الملك يوسف: ٥٠ ـ ٥٢، ﴿قَالَ ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَاسْأَلْهُ مَا بَالُ النِّسْوَةِ اللَّاتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ ـ إلى أن قال ـ قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ [إلى] كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾ أنّهنّ دعونه إلى امرأة العزيز وهو أشركهنّ في القصّة، ثمّ قال: ﴿لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ ولم يقل: لم أخن بالغيب ولا قال: لم أخنه وغيره، فتدبّر فيه» إلى آخر ما قال.

٣ ـ يستفاد من قوله ﴿السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾ أنّ يوسف كان يحبّ حسب غريزته البشريّة ما يدعونه إليه من مقارنتهنّ، وقد صرّح به في ذيلها ﴿أَصْبُ إِلَيْهِنَّ﴾ إلّا أنّ حبّه هذا كان عصيانًا لله، وحبّه للسّجن كان طاعة له، فقد اختار من الحبّين أقربهما إلى الطّاعة، فصيغة التّفضيل ﴿أَحَبُّ﴾ على معناها.

ولكنّ أبا السّعود قال: «وهذا الكلام منه عليه السلام

مبنيّ على ما مرّ من انكشاف الحقائق لديه وبروز كلّ منها بصورتها اللائقة بها، فعقيدة التّفصيل ليست على ما يجاء، إذ ليس له شائبة محبّة لما دعته إليه، وإنّما هو والسّجن شرّان، أهونهما وأقربهما إلى الإيثار السّجن....

دعاء موسى وهارون ومؤمن آل فرعون وبني إسرائيل: إحدى عشرة آية

(١٤) ﴿وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَوةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ * قَالَ قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمَا فَاسْتَقِيمَا وَلَا تَتَّبِعَانِّ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ يونس ٨٨، ٨٩

(١٥) ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا قَبْلَهُمْ قَوْمَ فِرْعَوْنَ وَجَاءَهُمْ رَسُولٌ كَرِيمٌ * أَنْ أَدُّوا إِلَيَّ عِبَادَ اللهِ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ * ... * فَدَعَا رَبَّهُ أَنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ مُجْرِمُونَ * فَأَسْرِ بِعِبَادِي لَيْلًا إِنَّكُمْ مُتَّبَعُونَ﴾ الدّخان ١٧ ـ ٢٣

(١٦) قول فرعون وملائه لموسى وقومه ﴿وَقَالُوا يَا أَيُّهَا السَّاحِرُ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ إِنَّنَا لَمُهْتَدُونَ * فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِذَا هُمْ يَنْكُثُونَ﴾ الزّخرف ٤٩، ٥٠

(١٧) ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾ المؤمن ٢٦

(١٨ ـ ٢٠) قول مؤمن آل فرعون لهم ﴿وَيَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ * تَدْعُونَنِي لِأَكْفُرَ بِاللهِ وَأُشْرِكَ بِهِ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَأَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْغَفَّارِ * لَا جَرَمَ أَنَّمَا تَدْعُونَنِي إِلَيْهِ لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ وَأَنَّ مَرَدَّنَا إِلَى اللهِ وَأَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾ المؤمن: ٤١ ـ ٤٣

(٢١) قول بني إسرائيل لموسى وقوله لهم ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ﴾ البقرة ٦١

(٢٢ ـ ٢٤) ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ * قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ... * قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا... * قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللهُ لَمُهْتَدُونَ﴾ البقرة: ٦٧ ـ ٧٠

وكلّها بمعنى الدّعاء إلّا ثلاث آيات: (١٨ ـ ٢٠)، فجاءت بمعنى الدّعوة. والسّبعة الأولى (١٤ ـ ٢٠) تتحدّث عمّا جرى بين موسى وهارون، ومؤمن آل فرعون من ناحية، وبين فرعون وقومه من ناحية أخرى.

أمّا الأربع الأخرى (٢١ ـ ٢٤) فتتحدّث عمّا جرى بين موسى وبني إسرائيل، وفيها بحوث:

في (١٤): ١ ـ قد بدأ موسى دعاءه بقوله: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ...﴾ فذكر ما آتاه الله من المال والزّينة فرعون وملائه ممّا كان سبباً للإضلال عن سبيل الله، ثمّ دعا

عليهم بالطّمس على أموالهم، والشدّ على قلوبهم عقوبةً لهم، فلا يؤمنوا حتّى يروا العذاب الأليم فاستجاب الله دعاءهما. وهذا شاهد على أنّ هارون شارك موسى في الدّعاء، وفي كلّ أعماله الرّساليّة، كما شهد بها الآيات قبلها. وقال عكرمة وغيره: «كان موسى يدعو، وهارون يؤمّن».

وزاد الزّجّاج: «والمؤمّن على دعاء الدّاعي داع أيضًا، لأنّ قوله: «آمين» تأويله استجب، فهو سائل كسؤال الدّاعي».

وقد اعترف به الطّبريّ قبله أيضًا لكنّه زاد: «وقد زعم بعض أهل العربيّة أنّ العرب تخاطب الواحد خطاب الاثنين، واستشهد بشعر». ونقول: لعلّ ذلك كان عن ضرورة شعريّة.

وقد احتجّ ابن عطيّة على دعائهما نقلًا عن عليّ بن سليمان، بأنّ قول موسى ﴿رَبَّنَا﴾ دالّ على أنّهما دعوا معًا. وقد أطالوا الكلام في ذلك، فلاحظ.

واحتجّ عليه أبو حيّان بقراءة الرّبيع (دعوتيكما)، وعلى أنّه قرأ (قد أجبتُ) على أنّه فعل وفاعل.

٢ ـ وقد استوحى فضل الله من الآية أنّ الطّغاة والظّالمين يتوصّلون إلى إضلال النّاس والسّيطرة عليهم بمظاهر الزّينة والمال والجاه الّتي تبهر الأبصار وتعمي العقول، ممّا يقتضي معالجة هذه المؤثّرات بمختلف أساليب التّوعية، وقد اكتشف موسى هذه الحالة السّيّئة من فرعون وقومه، فدعا الله عليهم بسلب هذه الموهبات عنهم، فأجاب الله دعوته. وقد أطال في بيانه، فلاحظ.

٣ ـ واستنتاجًا من ذلك قال: «وذلك هو أسلوب التّربية القرآنيّة الّذي يوحي بأنّ من الضّروريّ متابعة الإيحاء بالدّعوة إلى الله بالحذر من الانحراف، بعيدًا عن أيّة حالة ذاتيّة، ممّا يمكن للنّاس أن يجعلوه مانعًا عن توجيه النّصح، من عظمة الشّخصيّة، وضخم الموقع، لأنّ المسألة لا تتّصل بمستوى الذّات، بل ترتبط بضخامة التّحدّيات الّتي قد تزلزل الإنسان، وقد تهوي به إلى مكان سحيق».

٤ ـ ثمّ بحث عن «قصّة العصمة الّتي تمنع النّبيّ عن الانحراف»، فلاحظ.

وفي (١٥): ١ ـ جاء فيها ﴿رَسُولٌ كَرِيمٌ﴾ توصيفًا من الله لموسى، و﴿رَسُولٌ أَمِينٌ﴾ تعبيرًا عن لسان موسى لنفسه فالجمع بين الوصفين، ﴿رَسُولٌ كَرِيمٌ﴾ و﴿رَسُولٌ أَمِينٌ﴾ من قبل الله ورسوله، يُقرّب الوصول إلى تسليمهم، ويُرجّي إجابتهم الله ورسوله، ولكنّهم كانوا ـ كما قال موسى ـ ﴿قَوْمٌ مُجْرِمُونَ﴾ فلم يستسلموا ولم يقبلوا دعوته، بل أصبح موسى معرّضًا لإساءتهم بقوله لهم: ﴿وَأَنْ لَا تَعْلُوا عَلَى اللهِ إِنِّي آتِيكُمْ بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ * وَإِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ أَنْ تَرْجُمُونِ * وَإِنْ لَمْ تُؤْمِنُوا لِي فَاعْتَزِلُونِ﴾.

٢ ـ وجاء التّعبير عن موسى توصيفًا بهما مرّتين، وعن فرعون وملئه أيضًا التّعبير مرّتين بـ﴿قَوْمَ فِرْعَوْنَ﴾ و﴿قَوْمٌ مُجْرِمُونَ﴾، فهذا نوع قران وشاكلة في الآية. وزاد ثالثة إعلامًا بعدائهم ﴿إِنَّهُمْ جُنْدٌ مُغْرَقُونَ﴾ الدّخان: ٢٤، ورابعة ﴿وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى أَنِ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * قَوْمَ فِرْعَوْنَ أَلَا

يَتَّقُونَ﴾ الشعراء: ١٠، ١١، وقد وصفهم الله مرّتين أخريين بوصف «مجرمين» في صدر قصّة موسى وفرعون في سورة يونس: ٧٥، ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَى وَهَارُونَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَائِهِ بِآيَاتِنَا فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُجْرِمِينَ﴾، والآية ٨٢، ﴿وَيُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾.

٣ ـ وقال الفخر الرّازيّ ـ وقبله ابن عطيّة ـ «الفاء في ﴿فَدَعَا﴾ تدلّ على أنّه متّصل بمحذوف قبله، التّأويل أنّهم كفروا ولم يؤمنوا فدعا موسى ربّه بأنّ هؤلاء قوم مجرمون». ونحوه ابن عاشور، لا أنّه قال: «فالتقدير فلم يستجيبوا له فيما أمرهم، أو فأصرّوا على أذاه وعدم متاركته فدعا ربّه، وهذا التّقرير الثّاني أليق بقوله ﴿أَنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ مُجْرِمُونَ﴾، وهذا كالتّعقيب الّذي في قوله تعالى: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ﴾ الشعراء: ٦٣

وفي (١٦ و ١٧) جاء على لسان فرعون وملئه خطابًا لقومه، وصفًا لموسى ﴿يَا أَيُّهَا السَّاحِرُ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ﴾ و﴿ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ﴾ فعمل الأمر في الأولى بصيغة الحاضر، وفي الثّانية بصيغة الغائب، وكلاهما بمعنى الدّعاء، والدّاعي فيهما هو موسى والمدعوّ هو الله تعالى.

وفي (١٨ ـ ٢٠) جاء بلسان مؤمن آل فرعون ﴿أَدْعُوكُمْ﴾ مرّتين، و﴿تَدْعُونَنِي﴾ خطابًا إلى فرعون وقومه ثلاث مرّات، والمؤمن يدعوهم تارة إلى النّجاة، وتارةً إلى العزيز الغفّار، وهؤلاء يدعونه تارةً إلى النّار، وتارةً إلى الكفر بالله والشّرك به، وتارةً إلى كلّ ذلك. ومن ذلك يُعلم أنّ دعوتهم كانت أشدّ وآكد من دعوته، لكنّه حكم جزمًا بكذب دعوتهم وبطلانها ﴿لَا جَرَمَ أَنَّمَا تَدْعُونَنِي إِلَيْهِ لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ﴾، إذ ليس لآلهتهم الّتي كانوا يعبدونها دعوة أصلًا، لأنّها جمادات لا يشعرون، إلّا أن يُريد بها فرعون الّذي كان يدّعي أنّه إلههم، فكانت له دعوة كاذبة.

٢ ـ قالوا في ﴿مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ﴾: النّجاة: الإيمان بالله، ما فيه خلاصكم من توحيد الله، وإخلاص العبادة له، والإقرار بموسى، النّجاة من عذاب الله وعقوبته بالإيمان به واتّباع رسوله موسى، وتصديقه فيما جاء به من عند ربّه.

٣ ـ قالوا في ﴿لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ﴾: لا ينفع ولا يضرّ. وقال الضّحّاك ـ ونحوه غيره ـ: «معناه ليس لهذه الأصنام استجابة دعاء أحد في الدّنيا ولا في الآخرة»، وهو بعيد.

وعن الثّعلبيّ: «دعوة ينتفع بها». وقال قتادة: «دعوة مستجابة». وقيل: «إنّ الأوثان لم تأمر بعبادتها في الدّنيا، ولم تدّع الرّبوبيّة، وفي الآخرة تتبرّأ من عابديها». وكلّها تفسير باللّازم.

٤ ـ وقال الطّوسيّ: «﴿تَدْعُونَنِي﴾ أنتم ﴿إِلَى النَّارِ﴾ لأنّهم إذ دعوا إلى عبادة غير الله الّتي يستحقّ بها النّار، فكأنّهم دعوا إلى النّار، لأنّ من دعا إلى سبب الشّيء فقد دعا إليه، ومن صرف عن سبب الشّيء فقد صرف عنه...».

٥ ـ قال الزّمخشريّ: «فإن قلت: لم كرّر نداء قومه ولم جاء بالواو في النّداء الثّالث دون الثّاني؟ ـ ومراده بالتّكرار قوله في ٣٨ ﴿يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ...﴾ وفي ٣٩: ﴿يَا قَوْمِ إِنَّمَا هٰذِهِ الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا...﴾ وفي ٤١ ﴿وَيَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجٰوةِ...﴾ ـ

قلت: أمّا تكرير النّداء ففيه زيادة تنبيه لهم وإيقاظ عن سنة الغفلة.

وفيه أنّهم قومه وعشيرته وهم فيما يوبقهم وهو يعلم وجه خلاصهم ونصيحتهم عليه واجبة، فهو يتحزّن لهم ويتلطّف بهم، ويستدعي بذلك أن لا يتّهموه، فإنّ سرورهم سروره وغمّهم غمّه، وينزلوا على تنصيحه لهم كما كرّر إبراهيم ﷺ في نصيحة أبيه: ﴿يَا أَبَتِ...﴾ مريم ٤٢ ـ ٤٥.

وأمّا المجيء بالواو العاطفة، فلأنّ الثّاني داخل على كلام هو بيان للمجمل وتفسير له، فأعطى الدّاخل عليه حكمه في امتناع دخول الواو، وأمّا الثّالث فداخل على كلام ليس بتلك المثابة»

٦ ـ يظهر من ابن عطيّة وجود الخلاف في أنّ هذه المقالة ﴿وَيَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ﴾ لموسى أو لمؤمن آل فرعون، فلاحظ.

٧ ـ قال الطّبرسيّ في «﴿وَيَا قَوْمِ مَا لِي﴾ كما يقول الرّجل: ما لي أراك حزينًا، معناه ما لك. ومعناه أخبروني عنكم كيف هذه الحال؟»

٨ ـ وقال أبو حيّان: «بدأ أوّلًا بجملة اسميّة وهو استفهام المتضمّن التّعجّب من حالتهم، وختم أيضًا بجملة اسميّة، ليكون أبلغ في توكيد الأخبار وجاء في حقّهم ﴿وَتَدْعُونَنِي﴾ بالجملة الفعليّة الّتي لا تقتضي توكيدًا، إذ دعوتهم باطلة لا ثبوت لها، فلا تؤكّد»

ولاحظ سائر النّصوص ففيها زيادة بيان للآيات.

وفي (٢١) جاء فيها ما سأل بنو إسرائيل موسى ـ وهم في سيناء ـ من أنواع ما تنبت الأرض بعد ما منّ الله عليهم، واستخلصهم من شرور فرعون وقومه في أرض مصر، وآتاهم المنّ والسّلوى.

وهذا يكشف عن دناءة طبعهم، وحرمانهم من التّوفيق لشكر الله على تلك النّعمة العظمى، واستبدالهم الطّعام الأدنى بالّذي هو خير، ومع ذلك كلّه وعدهم موسى ـ إذا دخلوا الأرض المقدّسة ـ ما سألوه فقال لهم ﴿اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ﴾

وفي (٢٢ ـ ٢٤) جاء فيها حديث ذبح البقرة بين موسى وقومه، وقد كرّروا فيها قولهم لموسى ﴿ادْعُ لَنَا رَبَّكَ﴾ ثلاث مرّات، ممّا يدلّ على سوء فهمهم، أو سوء نيّتهم، وسوء أدبهم لنبيّهم موسى ﷺ.

دعاء زكريّا آية واحدة

٢٥: ﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ آل عمران ٣٨

وفيها بحوث:

١ ـ ﴿هُنَالِكَ﴾ فيها إشارة إلى ما قبلها في آيات ٣٥ ـ ٣٧ من قول امرأة عمران ـ لما في بطنها، وكانت مريم ـ ﴿رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ إلى ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا﴾ فقد

بعثت هذه القصة العجيبة زكريا يدعو هذا الدعاء، فاستجاب الله دعاءه وبشره بيحيى، كما جاء في الآيات بعدها ٣٩ ـ ٤١ إلى قوله ﴿وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾.

٢ ـ فقد رأى زكريا عجازًا في مريم كما قال ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا...﴾، وكان هو كبيرًا في السن وكانت امرأته عاقرًا، ومع ذلك دعا ربه وسأله ذرية طيبة، فلما بشره الله بيحيى، نبه أنه ليس له أن يسأل الله مثل هذا السؤال، فتعجب من هذه البشارة وقال: ﴿رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ...﴾.

٣ ـ ويستنبط من هذه الآيات في سورة آل عمران، من: ٣٥، إلى ما بعدها، مما جاء بشأن ولادة عيسى ﷺ بلا أب، أن قصص زكريا، ومريم، وعيسى بعضها من بعض في أنها خارجة عن مسير الطبيعة، وقد أشار الله إلى ذلك بقوله في خاتمتها: ٤٤: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ﴾

دعاء نبينا محمد ﷺ ٨ آيات:

(٢٦) ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ يوسف

(٢٧) ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا * وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ فَضْلًا كَبِيرًا﴾

الأحزاب: ٤٥ ـ ٤٧

(٢٨) ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا﴾ الجن: ١٩

(٢٩) ﴿قُلْ إِنَّمَا أَدْعُو رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا﴾

الجن: ٢٠

(٣٠) ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...﴾ النحل: ١٢٥

(٣١) ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِي الْأَمْرِ وَادْعُ إِلَى رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَى هُدًى مُسْتَقِيمٍ﴾ الحج: ٦٧

(٣٢) ﴿وَلَا يَصُدُّنَّكَ عَنْ آيَاتِ اللَّهِ بَعْدَ إِذْ أُنْزِلَتْ إِلَيْكَ وَادْعُ إِلَى رَبِّكَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾

القصص: ٨٧

(٣٣) ﴿فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ...﴾ الشورى: ١٥

وكلها بمعنى الدعوة إلى الله، إلا ٢٨، و٢٩، فبمعنى دعاء الله، وفيها بحوث:

١ ـ وقد جاء في الأوليين «الدعاء» بصيغتين ﴿أَدْعُو إِلَى اللَّهِ﴾ و﴿وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ﴾، وقيدت أولاهما بـ ﴿عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ وهي بلسان النبي، لأن صدرها ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي﴾ والأخرى قيدت بـ ﴿بِإِذْنِهِ﴾ ـ أي بإذن الله ـ وهي بلسان الله، لأن صدرها ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ﴾.

٢ ـ وقد أمر النبي ﷺ في الأولى ـ وهي مكية خطابًا إلى المشركين ـ بأن يبين سبيله بأنه ومن تبعه يدعون إلى الله على بصيرة، وأن يقول لهم ﴿وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾

أمّا في الثانية ـ وهي مدنيّة خطاب إلى المؤمنين ـ وفيها خطب الله نبيّه بإكرام بالغ وشامل لمناصبه ﷺ، وهي خمسة ﴿شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * وَدَاعِيًا إِلَى اللهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾، وهي بمنزلة التفسير والتفصيل لما أجمله في الأولى بقوله ﴿هٰذِهِ سَبِيلِي﴾ فحصّ الإجمال بالمشركين والتفصيل بالمؤمنين وهذا التقسيم وقع في موقعه، فإنّ المشركين يكفيهم بأن يؤمنوا بأنّه نبيّ يدعوهم إلى الله، ولا يعنيهم أزيد من ذلك، بل ربّما تقع موقع السّخرية منهم أمّا المؤمنون فقد وقفوا على أعماله وأخلاقه صُبحًا وحربًا مع الأعداء ـ وقد نزلت سورة الأحزاب بعد غزوة خندق ـ وقد آمنوا به كنبيّ فيستحقّون بل ربّما يتشوّقون إلى معرفته بتمام أوصافه ومناصبه والكلام في هذه الأوصاف يأتي إن شاء الله في «ر س ل»: «أَرْسَلْنَاكَ»، والكلام هنا ينحصر في الدّعوة إلى الله

٣ ـ وقد بيّن النّبيّ سبيله ـ وهو التوحيد الخالص على بصيرة ـ قبالًا لسبيل المشركين ـ وهو الشرك بالله المختلط عن عَمًى وجَهْل وضلالة. فقد فرّق بين السّبيلين بأحسن بيان. قال الطّبريّ: «﴿سَبِيلِي﴾ وطريقتي ودعوتي، ﴿أَدْعُو إِلَى اللهِ﴾ وحده لا شريك له». وقال الطّوسيّ «﴿أَدْعُوا﴾ النّاس إلى توحيد الله وإلى طاعته، واتّباع سبيله على معرفة منّي بذلك، وحجّة معي إليه، ومن تابعني على ذلك. فهو يدعو النّاس إلى مثل ما أدعو إليه من التوحيد وخلع الأنداد والعمل بشرع الإسلام» لاحظ. س ب ل «سبيلي»

٤ ـ قالوا في ﴿دَاعِيًا إِلَى اللهِ بِإِذْنِهِ﴾: داعيًا إلى توحيد الله وطاعته، داعيًا إلى الإقرار بوحدانيّته وامتثال أوامره ونواهيه، إلى الإقرار به وبوحدانيّته وسائر ما يجب الإيمان به من صفاته وأفعاله، ونحوها وهي تفسير باللّوازم، كما أشار إليه الطّباطبائيّ حيث قال: «دعوته إلى الله هي دعوته النّاس إلى الإيمان بالله وحده، ولازمه الإيمان بدين الله».

٥ ـ قال البروسويّ «وفيه إشارة إلى أنّ نبيّنا ﷺ مختصّ برتبة دعوة الخلق إلى الله من بين سائر الأنبياء والمرسلين، فإنّهم كانوا مأمورين بدعوة الخلق إلى الجنّة. وأيضًا دعا إلى الله لا إلى نفسه، فإنّه افتخر بالعبوديّة ولم يفتخر بالرّبوبيّة، فيصحّ له بذلك الدّعوة إلى سيّده، فمن أجاب دعوته صارت الدّعوة له ﴿سِرَاجًا مُنِيرًا﴾ يدلّه على سبيل الرّشد، ويُبصره عيوب النّفس وعيبها».

وصدر كلامه من أنّ نبيّنا اختصّ بالدّعوة إلى الله، وسائر الأنبياء كانوا مأمورين بالدّعوة إلى الجنّة، لا يوافق الكتاب والسّنّة، وإجماع المسلمين، وأهل الكتاب، فإنّ دعوته ودعوتهم كانتا عامّة لكلّ ما ذُكر

٦ ـ قال أبو السّعود في ﴿بِإِذْنِهِ﴾ «بتيسيره. أطلق عليه مجازًا لما أنّه من أسبابه وقيّد به الدّعوة إيذانًا بأنّها أمر صعب المنال، وخَطْبٌ في غاية الإعضال لا يتأتّى إلّا بإمداد من جناب قدسه كيف لا وهو صرف للوجوه عن القِبَل المعبودة، وإدخال للأعناق في قلادة غير معهودة؟!»

وقال الطّباطبائيّ: «و تقييد المدعوّ بدون الله يجعلها مساوقة لبعثه»

٧ ـ و قال الفخر الرّازيّ: «لم يقل: و شاهدًا و مبشّرًا بإذنه، و قال: ﴿وَدَاعِيًا بِإِذْنِهِ﴾ و ذلك لأنّ من يقول عن مَلِك: إنّه مبلّغ لدنيا لا غيره، لا يحتاج فيه إلى إذن منه، فإنّه وصفه بما فيه، وكذلك إذا قال: من يُطعه يَسعَد و من يعصه يشقى يكون مبشّرًا و نذيرًا و لا يحتاج إلى إذن من مَلِك في ذلك. و أمّا إذا قال: تعالوا إلى سماطه، واحضروا على خوانه يحتاج فيه إلى إذنه. فقال تعالى: ﴿وَدَاعِيًا إِلَى اللهِ بِإِذْنِهِ﴾

و وجه آخر، و هو أنّ النّبيّ يقول: إنّي أدعو إلى الله، و الوليّ يدعو إلى الله، و الأوّل لا إذن له فيه من أحد، و الثّاني: مأذون من جهة النّبيّ كما قال: ﴿قُلْ هٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنِي﴾ يوسف: ١٠٨.

و قال عليه الصّلاة و السّلام: «رحم الله عبدًا سمع مقالتي فأدّاها كما سمعها»، و النّبيّ ﷺ هو المأذون من الله في الدّعاء إليه من غير واسطة».

٨ ـ و قال ابن عاشور: «و الدّاعي إلى الله هو الّذي يدعو النّاس إلى ترك عبادة غير الله، و يدعوهم إلى اتّباع ما يأمرهم به الله. و أصل الدّعاء إلى فلان: أنّه دعاه إلى الحضور عنده، يقال: ادعُ فلانًا إليّ. و لمّا عُلم أنّ الله تعالى منزّه عن جهة يحضرها النّاس عنده، تعيّن أنّ معنى الدّعاء إليه: الدّعاء إلى ترك الاعتراف بغيره، كما يقولون: «أبو مسلم الخراسانيّ يدعو إلى الرّضى من آل البيت» فشمل هذا الوصف أصول الاعتقاد في شريعة الإسلام ممّا يتعلّق بصفات الله، لأنّ دعوة الله دعوة إلى معرفته، و ما يتعلّق بصفات الدّعاة إليه من الأنبياء و الرّسل و الكتب المنزلة عليهم»

٩ ـ و قد جعل مكارم الشّيرازيّ الدّعوة إلى الله مرحلة بعد البشارة و الإنذار و في هذا القول و ما قبله نظر

١٠ ـ و قد ضمّ في (٢٩) إلى دعاء ربّه نفي الشّرك ﴿وَلَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا﴾ و لاحظ البحث في باقي الآيات (٢٨ ـ ٣٣) موادّ ما فيها من الكلمات مثل بيت، سبيل، شكّ، يصدّونك، اسْتَمْ

المحور الثّالث: دعاء الإنسان ربّه إذا مسّه الضّرّ ٦ آيات:

(٣٤) ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرٍّ مَسَّهُ﴾ يونس: ١٢

(٣٥) ﴿وَإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ﴾ الرّوم: ٣٣

(٣٦) ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُوا إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ وَجَعَلَ لِلّٰهِ أَنْدَادًا...﴾ الزّمر: ٨

(٣٧) ﴿فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا...﴾ الزّمر: ٤٩

و ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ رَحْمَةً مِنَّا مِنْ بَعْدِ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ هٰذَا لِي...﴾ فصّلت: ٥٠

لاحظ: م س س: «مسّ»، و: ض ر ر: «ضرّ».

المحور الرّابع دعاء الله مخلصين له الدّين ٦ مرّات

(٣٨) ﴿فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدّين...﴾ العنكبوت ٦٥

(٣٩) ﴿وإذا غشيهم موج كالظّلل دعوا الله مخلصين له الدّين...﴾ لقمان ٣٢

(٤٠) ﴿... وادعوه مخلصين له الدّين كما بدأكم تعودون﴾ الأعراف ٢٩

(٤١) ﴿فادعوا الله مخلصين له الدّين ولو كره الكافرون﴾ المؤمن ١٤

(٤٢) ﴿هو الحيّ لا إله إلّا هو فادعوه مخلصين له الدّين الحمد لله ربّ العالمين﴾ المؤمن ٦٥

و(٤٣) ﴿... دعوا الله مخلصين له الدّين لئن أنجيتنا من هذه لنكوننّ من الشّاكرين﴾ يونس ٢٢

وقد جاء فيها الدّعاء مخلصين له الدّين، وجاء في عدّة آيات أخرى العبادة مخلصين له الدّين، مثل ﴿قل الله أعبد مخلصًا له ديني﴾ الزّمر ١٤، ودعاء الله عبادة له

لاحظ خ ل ص «مخلصين»، و د ي ن «الدّين»

المحور الخامس دعاء الله من قبل المؤمنين من الأمم اثنتا عشرة آية

(٤٤) ﴿أولئك الّذين يدعون يبتغون إلى ربّهم الوسيلة أيّهم أقرب﴾ الإسراء ٥٧

(٤٥) ﴿إنّهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغبًا ورهبًا...﴾ الأنبياء ٩٠

(٤٦) ﴿إنّا كنّا من قبل ندعوه إنّه هو البرّ الرّحيم﴾ الطّور ٢٨

(٤٧) ﴿ادعوا ربّكم تضرّعًا وخفية إنّه لا يحبّ المعتدين﴾ الأعراف ٥٥

(٤٨) ﴿قل من ينجّيكم من ظلمات البرّ والبحر تدعونه تضرّعًا وخفية﴾ الأنعام ٦٣

(٤٩) ﴿ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها وادعوه خوفًا وطمعًا﴾ الأعراف ٥٦

(٥٠) ﴿ولا تطرد الّذين يدعون ربّهم بالغداة والعشيّ يريدون وجهه﴾ الأنعام ٥٢

(٥١) ﴿واصبر نفسك مع الّذين يدعون ربّهم بالغداة والعشيّ يريدون وجهه﴾ الكهف ٢٨

(٥٢) ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾ الأعراف ١٨٠

(٥٣) ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرّحمن أيًّا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى...﴾ الإسراء ١١٠

(٥٤ و٥٥) ﴿إنّ الّذين آمنوا وعملوا الصّالحات يهديهم ربّهم بإيمانهم تجري من تحتهم الأنهار في جنّات النّعيم * دعواهم فيها سبحانك اللّهمّ وتحيّتهم فيها سلام وآخر دعواهم أن الحمد لله ربّ العالمين﴾ يونس ٩، ١٠

ويلاحظ أنّ دعاء الله في هذه كلّها من قبل المؤمنين وكلّ واحدة منها مقرونة بقيد يختلف عن غيرها

ففي (٤٤) ﴿أولئك الّذين يدعون يبتغون إلى ربّهم الوسيلة﴾ وفي (٤٥) ﴿ويدعوننا رغبًا ورهبًا﴾ وفي (٤٦) ﴿ندعوه إنّه هو البرّ الرّحيم﴾ وفي (٤٧) و(٤٨) ﴿ادعوا ربّكم تضرّعًا وخفية﴾، و﴿تدعونه تضرّعًا وخفية﴾، وفي (٤٩) ﴿وادعوه

خوفاً و طمعاً ﴾، و في (٥٠ و ٥١) ﴿و يدعون ربّهم بالغدوة والعشيّ﴾، و في (٥٢ و ٥٣) ﴿و لله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾، و ﴿قل ادعوا الله او ادعوا الرّحمن أيّاً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾، و في (٥٤ و ٥٥) ﴿دعويهم فيها سبحانك﴾، و ﴿و آخر دعويهم ان الحمد لله ربّ العالمين﴾.

و كلّ من هذه القيود مضمّاً إلى ﴿مخلصين له الدّين﴾ تعدّ من طرق دعاء الله المعولة عنده، فلاحظ موادّ تلك القيود في هذا المعجم

المحور السّادس: الدّعاء بالخير و الشرّ ٤ آيات

(٥٦ ـ ٥٨) ﴿لا يسئم الانسان من دعاء الخير و ان مسّه الشرّ فيؤس قنوط * و لئن اذقناه رحمة منّا من بعد ضرّاء مسّته ليقولنّ هذا لي و ما اظنّ السّاعة قائمة و لئن رجعت الى ربّي انّ لي عنده للحسنى فلننبّئنّ الّذين كفروا بما عملوا و لنذيقنّهم من عذاب غليظ * و اذا انعمنا على الانسان اعرض و نا بجانبه و اذا مسّه الشرّ فذو دعاء عريض﴾ فصّلت ٤٩ ـ ٥١

(٥٩) ﴿و يدع الانسان بالشرّ دعاءه بالخير و كان الانسان عجولاً﴾ الإسراء ١١

لاحظ: خ ي ر «الخير» و ش ر ر «الشرّ»

المحور السّابع: الدّعوة إلى الله و إلى الإيمان به ٢٣ آية

(٦٠) ﴿و من احسن قولاً ممّن دعا الى الله و عمل صالحاً و قال انّني من المسلمين﴾ فصّلت ٣٣

(٦١) ﴿قل هذه سبيلي ادعوا الى الله...﴾ يوسف ١٠٨

(٦٢) ﴿قل انّما امرت ان اعبد الله و لا اشرك به اليه ادعوا و اليه مآب﴾ الرّعد ٣٦

(٦٣) ﴿تدعونني لاكفر بالله و اشرك به ما ليس لي به علم و انا ادعوكم الى العزيز الغفّار﴾ المؤمن ٤٢

(٦٤) ﴿و اذا دعوا الى الله و رسوله ليحكم بينهم اذا فريق منهم معرضون﴾ النّور ٤٨

(٦٥) ﴿انّما كان قول المؤمنين اذا دعوا الى الله و رسوله ليحكم بينهم ان يقولوا سمعنا و اطعنا و اولئك هم المفلحون﴾ النّور ٥١

(٦٦) ﴿لكلّ امّة جعلنا منسكاً هم ناسكوه فلا ينازعنّك في الامر و ادع الى ربّك انّك لعلى هدى مستقيم﴾ الحجّ ٦٧

(٦٧) ﴿كبر على المشركين ما تدعوهم اليه الله يجتبي اليه من يشاء و يهدي اليه من ينيب﴾ الشورى ١٣

(٦٨) ﴿الم يأتكم نبؤا الّذين من قبلكم قوم نوح و عاد و ثمود و الّذين من بعدهم لا يعلمهم الّا الله جاءتهم رسلهم بالبيّنات فردّوا ايديهم في افواههم و قالوا انّا كفرنا بما ارسلتم به و انّا لفي شكّ ممّا تدعوننا اليه مريب﴾ ابراهيم ٩

(٦٩) ﴿و قالوا قلوبنا في اكنّة ممّا تدعونا اليه و في آذاننا وقر و من بيننا و بينك حجاب فاعمل انّنا عاملون﴾ فصّلت ٥

لاحظ في هذا المحور و ما بعده: الله، ربّ، الإيمان و

الإسلام وغيرها ممّا ذكر فيهما

المحور الثامن: الدعوة إلى الإيمان والإسلام والكتاب والهدى والنجاة والخير والغفران والإنفاق وغيرها

(٧٠) ﴿إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَى أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَيكُمْ﴾ آل عمران ١٥٣

(٧١) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ الأنفال ٢٤

(٧٢) ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ الحديد ٨

(٧٣) ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ﴾ المؤمن ١٠

(٧٤) ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَى إِلَى الْإِسْلَامِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ الصّفّ ٧

(٧٥) ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ آل عمران ٢٣

(٧٦) ﴿... وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا﴾ الكهف ٥٧

(٧٧) ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَتَّبِعُوكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ﴾ الأعراف ١٩٣

(٧٨) ﴿وَيَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ﴾ المؤمن ٤١

(٧٩) ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ آل عمران ١٠٤

(٨٠) ﴿هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تُدْعَوْنَ لِتُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخَلُ﴾ محمّد ٣٨

(٨١) ﴿وَإِنَّكَ لَتَدْعُوهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ المؤمنون ٧٣

(٨٢) ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ مَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ * فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ﴾ محمّد ٣٤، ٣٥

المحور التاسع: دعوة الجنّ إلى داعي الله إيمان

(٨٣ و ٨٤) ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ ... * يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ... * وَمَنْ لَا يُجِبْ دَاعِيَ اللَّهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الْأَرْضِ وَلَيْسَ لَهُ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءُ﴾ الأحقاف ٢٩_٣٢

لاحظ: ج ن ن: «الجنّ».

المحور العاشر: إجابة الدعاء ١٣ آيات

(٨٥) ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ البقرة ١٨٦

(٨٦) ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ﴾ النّمل ٦٢

(٨٧) ﴿وَقالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ داخِرِينَ﴾ المؤمن: ٦٠

لاحظ: ج و ب: «أُجيبُ و يُجيبُ و استَجب»

و (١١ و ٢٥): ﴿إنَّك سميعُ الدُّعاءِ﴾ و ﴿إنَّ ربّي لَسميعُ الدُّعاءِ﴾ لاحظ: س م ع: «سميعُ الدُّعاء»

المحور الحادي عشر: دعاء غير الله مع الله، و من دون الله، و دعاء الشركاء، والولد فله ٤٨ آيه

(٨٨) ﴿فَلا تَدْعُ مَعَ اللهِ إِلٰهًا آخَرَ فَتَكُونَ مِنَ الْمُعَذَّبِينَ﴾ الشعراء: ٢١٣

(٨٩) ﴿وَلا تَدْعُ مَعَ اللهِ إِلٰهًا آخَرَ لا إِلٰهَ إِلّا هُوَ﴾ القصص: ٨٨

(٩٠) ﴿وَالَّذِينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللهِ إِلٰهًا آخَرَ...﴾ الفرقان: ٦٨

(٩١) ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللهِ إِلٰهًا آخَرَ لا بُرْهانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّما حِسابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ﴾ المؤمنون: ١١٧

(٩٢) ﴿وَلا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللهِ ما لا يَنْفَعُكَ وَلا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا مِنَ الظّالِمِينَ﴾ يونس: ١٠٦

(٩٣ و ٩٤) ﴿يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللهِ ما لا يَضُرُّهُ وَما لا يَنْفَعُهُ ذٰلِكَ هُوَ الضَّلالُ الْبَعِيدُ * يَدْعُوا لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ لَبِئْسَ الْمَوْلىٰ وَلَبِئْسَ الْعَشِيرُ﴾ الحج: ١٢، ١٣

(٩٥) ﴿وَإِذا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلّا إِيّاهُ﴾ الإسراء: ٦٧

(٩٦) ﴿قُلْ أَنَدْعُوا مِنْ دُونِ اللهِ ما لا يَنْفَعُنا وَلا يَضُرُّنا وَنُرَدُّ عَلىٰ أَعْقابِنا بَعْدَ إِذْ هَدانَا...﴾ الأنعام: ٧١

(٩٧) ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلا تَحْوِيلًا﴾ الإسراء: ٥٦

(٩٨) ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ لا يَمْلِكُونَ مِثْقالَ ذَرَّةٍ فِي السَّماواتِ وَلا فِي الْأَرْضِ وَما لَهُمْ فِيهِما مِنْ شِرْكٍ وَما لَهُ...﴾ سبأ: ٢٢

(٩٩) ﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلّا كَباسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى الْماءِ لِيَبْلُغَ فاهُ وَما هُوَ بِبالِغِهِ وَما دُعاءُ الْكافِرِينَ إِلّا فِي ضَلالٍ﴾ الرعد: ١٤

(١٠٠ و ١٠١) ﴿قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتاكُمْ عَذابُ اللهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السّاعَةُ أَغَيْرَ اللهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ * بَلْ إِيّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ ما تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شاءَ وَتَنْسَوْنَ ما تُشْرِكُونَ﴾ الأنعام: ٤٠، ٤١

(١٠٢) ﴿إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلّا إِناثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلّا شَيْطانًا مَرِيدًا﴾ النساء: ١١٧

(١٠٣) ﴿قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ﴾ الأنعام: ٥٦

(١٠٤) ﴿حَتّىٰ إِذا جاءَتْهُمْ رُسُلُنا يَتَوَفَّوْنَهُمْ قالُوا أَيْنَ ما كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ﴾ الأعراف: ٣٧

(١٠٥) ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ عِبادٌ أَمْثالُكُمْ﴾ الأعراف: ١٩٤

(١٠٦) ﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لا يَسْتَطِيعُونَ

نصركم ولا أنفسهم ينصرون ﴾ الأعراف ١٩٧

(١٠٧) ﴿ إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ﴾ الحج ٧٣

(١٠٨ و١٠٩) ﴿ والذين تدعون من دونه ما يملكون من قطمير * إن تدعوهم لا يسمعوا دعاءكم ولو سمعوا ما استجابوا لكم ﴾ فاطر ١٣، ١٤

(١١٠) ﴿ قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره ﴾ الزمر ٣٨

(١١١) ﴿ قل إني نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله لما جاءني البينات من ربي وأمرت أن أسلم لرب العالمين ﴾ المؤمن ٦٦

(١١٢) ﴿ قل أرأيتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الأرض ﴾ الأحقاف ٤

(١١٣) ﴿ وربطنا على قلوبهم إذ قاموا فقالوا ربنا رب السموات والأرض لن ندعو من دونه إلها لقد قلنا إذا شططا ﴾ الكهف ١٤

(١١٤) ﴿ ومن أضل ممن يدعوا من دون الله من لا يستجيب له إلى يوم القيامة وهم عن دعائهم غافلون ﴾ الأحقاف ٥

(١١٥) ﴿ ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله ﴾ الأنعام ١٠٨

(١١٦) ﴿ فما أغنت عنهم آلهتهم التي يدعون من دون الله من شيء ﴾ هود ١٠١

(١١٧) ﴿ والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون ﴾ النحل ٢٠

(١١٨ و١١٩) ﴿ ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل وأن الله هو العلي الكبير ﴾ الحج ٦٢ ولقمان ٣٠

(١٢٠) ﴿ والله يقضي بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء إن الله هو السميع البصير ﴾ المؤمن ٢٠

(١٢١) ﴿ ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة إلا من شهد بالحق وهم يعلمون ﴾ الزخرف ٨٦

(١٢٢) ﴿ ثم قيل لهم أين ما كنتم تشركون * من دون الله قالوا ضلوا عنا بل لم نكن ندعوا من قبل شيئا كذلك يضل الله الكافرين ﴾ المؤمن ٧٣، ٧٤

(١٢٣) ﴿ ويوم يقول نادوا شركائي الذين زعمتم فدعوهم فلم يستجيبوا ﴾ الكهف ٥٢

(١٢٤) ﴿ وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء ﴾ يونس ٦٦

(١٢٥) ﴿ قل أرأيتم شركاءكم الذين تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الأرض ﴾ فاطر ٤٠

(١٢٦) ﴿ وقيل ادعوا شركاءكم فدعوهم فلم يستجيبوا لهم ﴾ القصص ٦٤

(١٢٧) ﴿ قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون فلا تنظرون ﴾ الأعراف ١٩٥

(١٢٨) ﴿ أتدعون بعلا وتذرون أحسن الخالقين ﴾ الصافات ١٢٥

(١٢٩) ﴿ قالوا نعبد أصناما فنظل لها عاكفين * قال هل يسمعونكم إذ تدعون * أو ينفعونكم أو يضرون ﴾ الشعراء ٧١-٧٣

(١٣٠) ﴿تكاد السماوات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هدًّا * أن دعوا للرحمن ولدًا * وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولدًا﴾ مريم ٩٠ـ٩٢

لاحظ د و ن: «دون»، و: أ ل هـ «إله»، و: و ل د «ولدًا» و: ب ع ل «بعلًا» و: ص ن م «أصنام».

المحور الثاني عشر: دعاء الكافرين والظالمين والمكذبين ٤ آيات

(١٣١) ﴿قالوا فادعوا وما دعاء الكافرين إلا في ضلال﴾ المؤمن ٥٠

(١٣٢) ﴿ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاءً ونداءً﴾ البقرة ١٧١

(١٣٣) ﴿فما كان دعواهم إذ جاءهم بأسنا إلا أن قالوا إنا كنا ظالمين﴾ الأعراف ٥

(١٣٤) ﴿فما زالت تلك دعواهم حتى جعلناهم حصيدًا خامدين﴾ الأنبياء ١٥

لاحظ ظ ل م: «الظالمين» و: ك ف ر «الكافرين» و: ح ص د «حصيدًا».

المحور الثالث عشر: دعوة الشيطان إلى العذاب آيتان

(١٣٥) ﴿أولو كان الشيطان يدعوهم إلى عذاب السعير﴾ لقمان ٢١

(١٣٦) ﴿إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوًّا إنما يدعو حزبه ليكونوا من أصحاب السعير﴾ فاطر ٦

لاحظ ش ط ن «الشيطان».

المحور الرابع عشر: الدعاء في الآخرة ٧ آيات

(١٣٧) ﴿يوم ندعو كل أناس بإمامهم﴾ الإسراء ٧١

(١٣٨) ﴿يومئذ يتبعون الداعي لا عوج له وخشعت الأصوات للرحمن فلا تسمع إلا همسًا﴾ طه ١٠٨

(١٣٩) ﴿وأنذر الناس يوم يأتيهم العذاب فيقول الذين ظلموا ربنا أخرنا إلى أجل قريب نجب دعوتك ونتبع الرسل﴾ إبراهيم ٤٤

(١٤٠) ﴿ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره ثم إذا دعاكم دعوة من الأرض إذا أنتم تخرجون﴾ الروم ٢٥

(١٤١) ﴿يوم يدعوكم فتستجيبون بحمده وتظنون إن لبثتم إلا قليلًا﴾ الإسراء ٥٢

(١٤٢) ﴿وقال الذين في النار لخزنة جهنم ادعوا ربكم يخفف عنا يومًا من العذاب﴾ المؤمن ٤٩

(١٤٣) ﴿كلا إنها لظى * نزاعة للشوى * تدعو من أدبر وتولى * وجمع فأوعى﴾ المعارج ١٥ـ١٨

المحور الخامس عشر: الدعاء بالثبور ٣ آيات

(١٤٤ و ١٤٥) ﴿وإذا ألقوا منها مكانًا ضيقًا مقرنين دعوا هنالك ثبورًا * لا تدعوا اليوم ثبورًا واحدًا وادعوا ثبورًا كثيرًا﴾ الفرقان ١٣، ١٤

(١٤٦) ﴿وأما من أوتي كتابه وراء ظهره

﴿فسوف يدعوا ثبورًا﴾ الانشقاق ١١

لاحظ ث ب ر «ثبورًا»

المحور السادس عشر: الدعوة إلى النار: آيتان

(١٤٧) ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنْصَرُونَ﴾ القصص ٤١

(١٤٨) ﴿...وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ﴾ البقرة ٢٢١

لاحظ ن و ر «النار»

المحور السابع عشر: دعاء الناس بعضهم بعضًا: ٦ آيات

(١٤٩) ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ يونس ٣٨

(١٥٠) ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ هود ١٣

(١٥١) ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا﴾ النور ٦٣

(١٥٢) ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ﴾ آل عمران ٦١

(١٥٣) ﴿...وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾ البقرة ٢٨٢

(١٥٤) ﴿...وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا﴾ الأحزاب ٥٣

(١٥٥) ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ...﴾ الفتح ١٦

(١٥٦) ﴿فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ...﴾ القصص ٢٥

(١٥٧) ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَى حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى...﴾ فاطر ١٨

(١٥٨) ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ * سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ﴾ العلق ١٧، ١٨

لاحظ المواضيع التي جاءت فيها هذه الآيات، كالاستطاعة والإباء والشهادة وغيرها

المحور الثامن عشر: في الأدعياء: آيتان

(١٥٩) ﴿...وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ * ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ الأحزاب ٤، ٥

(١٦٠) ﴿...لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ الأحزاب ٣٧

١ ـ نزلت هذه الآيات بشأن حلّيّة زواج النّبيّ ﷺ زينب زوجة دعيّه زيد بن حارثة، توسعةً على المؤمنين في أزواج أدعيائهم، بحجّة أنّ دعيّ الرّجل ليس ابنًا له من الصُّلب كما قال: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ﴾، وبهذا جاءت النّصوص. وكذا حديث اشتراء النّبيّ زيدًا في سوق عُكاظ، وكان زيد

بعد ذلك يُسمّى زيد بن محمّد، لأنّ النّبيّ لمّا جاء أبوه ليتّخذه قال «هو حرّ فليذهب كيف يشاء» لكنّ زيدًا لم يفارق النّبيّ، فلاحظ

٢ ـ و الأدعياء جمع دعيّ ـ و هو جمع شاذّ كما قال أبو السّعود ـ و هو الّذي كانوا يتبنّونه في الجاهليّة، و كانوا يُورّثون الأدعياء ميراث الأبناء، فأبطل الله تعالى ذلك، كذا في النّصوص

٣ ـ قال الزّمخشريّ «و الدّعوة بمعنى عارض بالتّسمية لا غير»

و يلاحظ ثانيًا أنّ أكثر هذه الآيات مكّيّة و هي دعوة إلى التّوحيد و النّهي عن الشّرك ابتداءً أو في خلال القصص ـ و أكثرها كما قلنا مرارًا ـ مكّيّة و مثلها آيات في سورة الحجّ المختلف فيها، و هي شاهدة على كونها مكّيّة

بقيت حوالي ٤٠ آية جاءت في سور مدنيّة كالبقرة و آل عمران، و النّساء، و الأنفال، و النّور، و الأحزاب، و الفتح، و الحديد، و هي إمّا تشريع كالآيتين (١) و (١٤٨) ـ و هما من سورة البقرة ـ في نكاح المشركات و المؤمنات، و الآيتين ١٥٩، ١٦٠ ـ و هما من سورة الأحزاب ـ في حكم نكاح الأدعياء، و آيات من سُور أخرى قريبة إلى التّشريع في أحكام الجهاد، أو أهل الكتاب، أو المنافقين، و ضعفاء الإيمان، و نحوها

و جاءت في سورة البقرة آيات بشأن اليهود، و في آل عمران بشأن النّصارى، فلاحظ

و يلاحظ ثالثًا: من نظائر هذه المادّة في القرآن،

الابتهال ﴿ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ آل عمران ٦١

التّمنّي ﴿أَمْ لِلْإِنْسَانِ مَا تَمَنَّى﴾ النّجم ٢٤

الزّعم ﴿لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَ ضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ الأنعام: ٩٤

د ف أ

دِفْءٌ

لفظ واحد، مرّة واحدة في سورة مكّيّة

النّصوص اللّغويّة

الخليل: الدِّفْءُ نقيض حدّة البرد.

والدِّفْءُ ما يُدفئك، وثوب دفيء، أي مُدفِئ.

ورجل دَفِيء بوزن «فَعِل»: قد لبس ما يُدفئه.

ويقال للأحمق: إنّه لدفيء العؤاد.

وادّفيتُ واستدفيتُ أي لبستُ ما يُدفئني

ودَفِئتُ من البرد.

ومطر دفئيّ يكون في الصّيف بعد الرّبيع.

والدَّفَأ، مقصور مهموز، الدَّفْءُ نفسه، إلّا أنّ الدِّفْءَ كأنّه اسم شبه الظِّمْء، والدَّفأ شبه الظّمأ.

وممّا لا همز فيه من هذا الباب: مصدر الأدفى؛ والأنثى دَفْواء من الطّير، وهو ما طال جناحاه من أصول قوادمه وطَرَف ذنبه، أو طالت قوادم ذنبه. [ثمّ استشهد بشعر] (8: 81)

الأمويّ: الدِّفْءُ عند العرب نتاج الإبل، والانتفاع بها. (النّحّاس 4: 54)

أبو زيد: ويقول: رجل أدْفَى، وامرأة دَفْواء، من قوم دُفْي، وهو الّذي يمشي في أحد شقّيه. (228)

كلّ مطرة تجيء وهاتيك الصّيف فهي دفئيّة، مثال عجميّة، وكذلك النّتاج، وأوّل الدّفئيّ وقوع الجبهة، وهي الصّرفة. (الجوهريّ 1: 50)

الأصمعيّ: والمُدْفَأة: الإبل الكثيرة الأوبار والشّحوم. [ثمّ استشهد بشعر] (الجوهريّ 1: 50)

وإذا عظمت الإبل وكثرت قيل: أتانا بمائة من إبل مُدْفِئة.

وإذا كثر وبر النّاقة وكانت جلدة قيل: ناقة

مُدْفَأة [ثمّ استشهد بشعر] بكثر شُعوي" ١١٧،

[نحوه ابن السِّكّيت إلّا أنّه أضاف]

لأنّها تُدفئ بأنفاسها وابن مُدفئات ٦٦١

ثوب ذو دِفْء وذو دفاءة

ويقال: ما عليه دِفْء ولا يقال: ما عليه دَفاءة

ويكون الدِّفْء: السُّخونة

ويقال: اقعُد في دِفْء هذا الحائط، أي في كِنّه

(الأزهري ١٤: ١٩٥)

ابن الأعرابيّ: الدَّفَئيّ والدَّثَئيّ من المطر وقته إذا قاءت الأرض الكمأة وكلّ ميرة حُملت في قُبُل الصّيف فهي دَفَئيّة (الأزهري ١٤: ١٩٤)

ابن السِّكّيت: ونقول: هذه إبل مُدْفِئة إذا كانت كثيرة الأوبار [ثمّ استشهد بشعر]

وهذه إبل مُدْفِئة، أي كثيرة، مَن نام وسطها دَفِئ من أنفاسها (إصلاح المنطق ٣٧٩)

والدَّفَئيّ والدَّثَئيّ من المطر، ووقته إذا قاءت الأرض الكَمْأة، فلم يبق فيها شيء (الإبدال ١٢٥)

يقال: هذا رجل دَفْآن وامرأة دَفْأى ويوم دَفِيء وليلة دَفيئة، وكذلك بيت دَفِيء، وغُرفة دَفيئة، على «فعيل» و«فعيلة». (الأزهريّ ١٤: ١٩٤)

يقال: ما كان الرّجل دَفْآن ولقد دَفِئ، وما كان البيت دفيئًا ولقد دَفُؤ (الأزهريّ ١٤: ١٩٥)

ابن أبي اليمان: والدِّفْء: كلّ ما استدفأت به، واستُكِنّ من جدار أو ثوب، قال الله جلّ وعزّ ﴿والأنعام خلقها لكم فيها دِفْءٌ ومنافع﴾ النّحل: ٥ [ثمّ استشهد بشعر] (٩٧)

ثَعْلَب: والدِّفْء: ما أدفأ من أصواف الغنم وأوبار الإبل (ابن سيده ٩: ٣٨٠)

الزَّجّاجيّ: والدَّفَئيّ: الإبل، سمّيت بذلك، لأنّه يُتّخذ من أوبارها ما يُستدفأ به (١٥٤)

القاليّ: والدَّفَئيّ والدَّثَئيّ مثاله: الدَّفَعيّ من المطر ووقته إذا قاءت الأرض الكمأة فلم يبق فيها شيء (٢: ٣٦)

الأزهَريّ: وقال ابن السِّكّيت: إبل مُدْفاة. قلت: المَدافِئ جمع المُدْفاة [ثمّ استشهد بشعر] فأمّا الإبل المُدْفِئة فهي الكثيرة، لأنّ بعضها يُدفئ بعضًا بأنفاسها (١٤: ١٩٤)

الصّاحب: الدِّفْء: ضدّ حِدّة البرد. والدَّفاء: الشّيء يُدفئك، ثوب دَفيء.

ورجل دَفيء على «فَعِل»: لَبِس ما يُدفئه وأدفأ واستدفأ. ورجل دَفْآن، وامرأة دَفْأى ودَفْآنة.

وثوب ذو دِفْء ودَفاءة، أي يُدفئ لابسه.

والمطر الدَّفَئيّ: يكون في الصّيف بعد الرّبيع

وناقة دَفائيّة: تُلقح

وأدفأت الرّجل: أعطيته عطاءً كثيرًا، والاسم الدِّفْء.

وأدفأت القوم إدفاءً فدَفِئوا، أي جمعتهم حتّى احتشدوا

والدِّفْء: نتاج الإبل وألبانها

وهو في كَنَفه ودِفْئه: عنّي.

وإبل مُدْفأة: كثيرة الأوبار والشّحوم، ومُدْفِئة

كثيرة العدد

والمُدفئة: جماعة من الثمانين إلى المائة (٩، ٣٦٨)

الجوهريّ: الدِّفْء: نتاج الإبل وألبانها، وما يُنتفَع به منها. قال الله تعالى ﴿لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ﴾. وفي الحديث «لنا من دِفْئهم ما سلَّموا بالميثاق»

والدِّفْء أيضًا: السُّخونة. تقول منه: دَفِئ الرَّجل دَفَاءةً، مثل كَرِه كراهةً. وكذلك: دَفِئ دَفَأً، مثل ظَمِئ ظَمَأً. والاسم: الدِّفْءُ بالكسر، وهو الشيء الذي يُدفئك، والجمع الأدفاء.

تقول: ما عليه دِفْء، لأنّه اسم، ولا تقل: ما عليه دَفَاءة، لأنّه مصدر.

وتقول: اقعُد في دِفْء هذا الحائط، أي كِنّه

ورجل دَفِئ -على «فَعِل»- إذا لبس ما يُدفئه. وكذلك رجل دفآن، وامرأة دفأى.

وقد أدْفَأه الثّوب، وتدفّأ هو بالثّوب، واستدفأ به وادّفأ به، وهو «افتعل» أي لبس ما يُدفِئه

ودَفُؤت ليلتنا بالضّمّ، ويوم دفيء على «فعيل»، وليلة دفيئة، وكذلك الثّوب والبيت.

والمُدْفِئة: الإبل الكثيرة، لأنّ بعضها يُدفئ بعضًا بأنفاسها، وقد يُشدّد

والدَّفَئيّ مثال العَجَمِيّ: المطر الذي يكون بعد الرّبيع قبل الصّيف، حين تذهب الكَمْأة فلا يبقى في الأرض منها شيء.

قال الأصمعيّ: دَفَئيّ ودَثَئيّ بالثّاء. (١، ٥٠)

ابن فارس: الدّال والفاء والهمزة أصل واحد يدلّ على خلاف البَرْد. فالدِّفْء: خلاف البَرْد، يقال دَفُؤ يومنا، وهو دَفِيء. قال الكلابيّ: دَفِيء والأوّل أعرف في الأوقات. فأمّا الإنسان فيقال: دَفِئ فهو دفآن وامرأة دفأى. وثوب ذو دِفْء ودَفاء. وما على فلان دِفْء، أي ما يُدفئه. وقد أدفأني كذا. واقعُد في دِفْء هذا الحائط، أي كِنّه

ومن باب الدَّفَئيّ من الأمطار، وهو الذي يجيء صيفًا. والإبل المُدفَأة: الكثيرة، لأنّ بعضها تُدفئ بعضًا بأنفاسها. قال الأمويّ: الدِّفْء عند العرب: نتاج الإبل، وألبانها، والانتفاع بها، وهو قوله جلّ ثناؤه: ﴿لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ﴾ النّحل: ٥، ومن ذلك حديث رسول الله ﷺ «لنا من دِفْئهم وصِرامهم ما سلّموا بالميثاق»

ومن الباب الدَّفَأ: الانحناء.

وفي صفة الدّجّال: «إنّ فيه دَفَأ»، أي انحناء. فإن كان هذا صحيحًا فهو من القياس، لأنّ كلّ ما أدفأ شيئًا فلا بدّ من أن يغشاه ويحنأ عليه (٢، ٢٨٧)

الهرويّ: في الحديث: «لنا من دِفْئهم وصِرامهم» معناه من إبلهم وغنمهم. وقيل: سمّاها دِفْأً، لأنّها يُتّخذ من أوبارها وأصوافها ما يُتدفّأ به

وفي الفرس: الدِّفْء: ما يُستدفأ به من أشعارها وأوبارها وأصوافها. وقد يدفأ الرّجل بالمكان، ودفؤ الزّمان فهو دفيء، ودفئ الرّجل فهو دفآن

وفي الحديث: «أنّه أُتي بأسير يُوعَك[1]، فقال،

(١) يُوعَكُ: يرتعد

أدْفُوه ، فقتلوه: فَوْدُوه».

أراد النبي ﷺ «أدفوه» من الدفء، لأنه لم يكن من لغته الهمز، ولو أراد معنى القتل، لقال دافّوه أو دافُوه. يقال: دافَفتُ الأسير ودافيته، أي أجهزتُ عليه

وفي حديث الدجّال: «فيه دَفاً»: أي انحناء. ورجل أدفأ، وامرأة دفواء. [٢ : ٦٤١]

أبوسَهْل الهَرَوي: وقد دَفُؤ يومُنا بالضمّ والهمز أيضًا، فهو دَفِيء على «فعيل» أيضًا، إذا سخُن. ودفِيء الرّجل بالكسر، فهو دفآن، وامرأة دفأى، على مثال سكر فهو سكران وامرأة سكرَى، إذا زال عنه البرد الّذي يجده وسَخُن. (٨٦)

ابن سيده: الدِّفء والدَّفأ: نقيض حِدّة البرد، والجمع أدفاء.

وقد دفِئ، ودفُؤ، دَفاءة وَدفأ، واستدفأ، وادّفأ. وأدفأه: ألبسه ما يُدفئه.

والدِّفاء: ما استُدفئ به. وحكى اللّحياني أنّه سمع أبا الدّينار يُحدِّث عن أعرابيّة أنّها قالت: الصّلاء والدِّفاء، نصبتْ على الإغراء، أو الأمر.

ورجل دفآن: مُستدفئ، والأنثى دفأى، وجمعهما دِفاء.

والدَّفِئ كالدّفآن، عن ابن الأعرابيّ.

ومنزل دفيء، وبلدة دفيئة، وثوب دفيء، كلّ ذلك على «فعيل» يُدفئك هو نه.

والمَدفأة: الدّار تستدفئ بها من الرّيح.

وأرض مدفأة: ذات دِفء.

وأرى الدَّفَي مقصورٌ لغةً. وفي خبر أبي العارم: «فيها من الأرْطى والنّقار الدّفِئة» كذا حكاه ابن الأعرابيّ مقصورًا.

وإبل مُدفأة ومُدفاة: كثيرة الأوبار، تُدفئها أوبارها. ومُدفِئة ومُدفّئة: كثيرة يُدفئ بعضها بعضًا بأنفاسها.

وقال ثعلب: إبل مُدفاة، مخفّفة الفاء: كثيرة الأوبار. ومُدفئة، مخفّفة الفاء أيضًا، إذا كانت كثيرة يُدفئ بعضها بعضًا.

والدَّفَئيّة: الميرة تُحمل في قُبُل الصّيف، وهي الميرة الثّالثة، لأنّ أوّل الميرة الرّبعيّة، ثمّ الصّيفيّة، ثمّ الدّفئيّة، ثمّ الرّمضيّة، وهي الّتي تأتي حين تحترق الأرض.

والدَّفَئيّ: المطر بعد أن يشتدّ الحرّ. وقال ثعلب: هو إذا قاءت الأرض الكمأة.

والدَّفَئيّ: نتاج الغنم آخر الشّتاء، وقيل: أيّ وقت كان.

والدِّفء: نتاج الإبل، وأوبارها، وألبانها، والانتفاع بها.

وأدفأت الإبل على مئة زادت.

والدَّفَأ: الجنأ كالدَّنَأ. ورجل أدفأ، وامرأة دفْآء. وفي حديث الدّجّال: «فيه دَفَأ» كذا حكاه الهرويّ في «الغريبين» ويذلك فسّره. [واستشهد بالشّعر ثمّ قال:] (٩ : ٣٧٩)

الدَّفْء: السُّخونة، وهي نقيض حِدّة البرد. وما

(٢) في الأصل: أدفئوه، وهو غلط

يُدْفِي».

دفِئ الرَّجل والزَّمان والمكان يَدْفَأُ دفأً ودَفاءً ودفاءةً، ودَفُؤَ

وأدفأ فلانًا ودفَّأه: ألبسه ما يُدْفِئُه

وأدفأه الثوب: أسخنه، فادَّفأ وتدفّأ واستدفأ

والدَّفْآن والدَّفِيء: المستدفِئ، والأنثى دفْأى

وأرض دَفِئة ودفيئة ومَدْفأة: ذات دِفْء.

والدِّفْء: ما استُدْفِئَ به (الإفصاح ٢ ٩٣٥)

الزَّمَخْشَرِيّ: دَفِئ من البَرْد دفأً ودفاءةً وتدفّأ وادّفأ واستدفأ

ودَفُؤ يومُنا ودَفُؤت ليلتنا، وأدفأه من البَرْد، ومكان دَفِيء

وما عليه دِفْء، أي ثوب يُدْفِئُه، ﴿وَلَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ﴾ النّحل: ٥، وهو ما يُستدفأ به من الوَبَر والصّوف والشّعر، لأنه يُتّخذ منها الأكسية والأخبية وغيرها

ورجل دفْآن، وامرأة دفْأى

ومن المجاز إبل مُدْفِئة ومُدْفَأة كثيرة، لأنّ بعضها يُدفئ بعضًا، ومن تحمّلها أدفأته، وقيل تبنى البيوت بأوبارها

وأدفأت فلانًا ودفّأته أجزلت عطاءه وأعطيته دِفأً كثيرًا [واستشهد بالشعر مرتين]

(أساس البلاغة: ١٣١)

النّبيّ ﷺ أُتي بأسير يُوعك، فقال لقوم «اذهبوا به فأدفُوه، فذهبوا به فقتلوه، فوداه رسول الله ﷺ» أراد الإدفاء، من الدِّفْء، فحسبوه الإدفاء بمعنى القتل في لغة أهل اليمن. يقال أدفأتُ الجريح وداففته ودفّفته ودافيته ودوّفته: أجهزت عليه. والأصل أدفئوه، فخفّفه بحذف الهمزة، وهو تخفيف شاذّ، ونظيره لاهَنَاك المرتع، وتخفيفه القياسيّ أن تجعل الهمزة بين بين. (الفائق ١ ٤٢٨)

في حديث وَفْد همدان: «... لنا من دِفْئهم وصِرامهم ما سَلّموا بالميثاق والأمانة».

الدِّفْء اسم ما يُدْفِئ... ويقال: فلان في كَنَفه وذَراه ودِفْئه. وقيل للعطيّة: دِفْء [ثمّ استشهد بشعر]

(الفائق ٣ ٤٢٤)

ابن الأثير: [في حديث النبيّ ﷺ: «أُتي بأسير» نحو الزّمخشريّ وأضاف]

وتخفيفه القياسيّ أن تُجعل الهمزة بين بين، لا أن تُحذف، فارتكب الشذوذ، لأنّ الهمز ليس من لغة قريش. فأمّا «القتل» فيقال فيه: أدفأتُ الجريح، ودافأته، ودَفَوته، وداففته، ودافيته، إذا أجهزت عليه.

(٢ ١٢٣)

الفَيُّوميّ: دفِئ البيت يَدْفَأ، مهموز، من باب «تَعِب»، قالوا: ولا يقال في اسم الفاعل: دافئ، ووزن «كريم»، بل وزان «تَعِب».

ودفِئ الشّخص، فالذّكر دفْآن، والأنثى دفْأى، مثل عطشان وعطشى، إذا لبس ما يُدْفِئه

ودفُؤ اليوم، مثال قرُب.

والدِّفْء وزان حِمْل: خلاف البَرْد (١ ١٩٧)

الفيروزابادي: الدِّفْء بالكسر ويُحرّك: نقيض حدّة البَرْد، كالدَّفاءة؛ جمع أدفاء.

دَفِئَ، كفَرِح وكَرُم، وتَدَفَّأَ واستدفأ وادَّفأ.

وأدْفأه: ألبسه الدِّفاء، لما يُدفئه.

والدَّفْآن: المستدفئ، كالدَّفِئ، وهي الدَّفْأى.

وأرض دَفِئة ودَفيئة ومَدْفَأة.

وإبل مُدْفأة ومُدْفِئة ومَدْفَأة ومُدَفَّأة: كثيرة الأوبار والشحوم.

والدَّفَئيّ: الدَّثَئيّ.

ونِتاج الإبل قُبُل الصيف.

والدِّفْء، بالكسر: نِتاج الإبل، وأوبارها، والانتفاع بها، والعطيّة، ومن الحائط كِنُّه، وما أدْفَأ من الأصواف والأوبار.

وأدفأه: أعطاه كثيرًا، والقوم: اجتمعوا.

والدَّفَأ مُحرَّكةً: الجَنَأ، وهو أدْفأ، وهي دَفْأى.

(١: ٥٦)

الطُّرَيحيّ: [نحو ما قال الجوهريّ والفَيُّوميّ وأضاف:]

وفي الحديث: «وكان ﷺ لا تُدفئه فِراء الحجاز» أي لا تدفعه من البَرْد.

(١: ١٤٤)

مَجْمَعُ اللُّغَة: دَفِئ يَدْفَأ دَفَأً ودَفاءً ودَفاءةً، ودَفُؤ يَدْفُؤ دَفاءةً: سَخُن.

والدِّفْء: اسم لما يُحدث سخانة وحرارة، أو هو نقيض حِدّة البرد، أو هو نِتاج الإبل وأوبارها، وما يُنتفع به منها.

(١: ٤٠٠)

المُصْطَفَويّ: والتّحقيق أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة هو ما يُتّقى به من البرد، وما يَدفع البرد ويوجب الحرارة، من لباس وجدار وحائط وأوبار وأصواف وغيرها.

ومفهوم الدّفع مشترك في الدِّفْء والدَّفْر والدَّفع والدَّفو.

فيقال: دَفِئ، إذا دفع نفسه من البَرْد، وهو دَفِئ ودَفْآن، وتَدَفّأ بالثوب واستدفأ وادّفأ، وأدفأه به، أي ألبسه ما يدفع البَرْد.

والدِّفْء: هو اسم لما يُدفأ به، والجمع: أدْفاء، وإنّه لذو دِفْء.

فظهر أنّ إطلاق الدِّفْء على ما يُنتفع به من الأنعام ليس بوجيه، ويؤيّده ذكر المنافع بعد كلمة الدِّفْء في الآية الكريمة.

[و] أيضًا ليس مفهوم المادّة مطلق ما يقابل البَرْد، وهذا هو الفرق بين هذه المادّة ومادّة الحرارة والسخونة وغيرها.

وأمّا مفهوم الإدفاء فهو للقتل، أي الّذي راجع «لسان العرب» وغيره «المادّة».

(٣: ٢٢٤)

النُّصوص التّفسيريّة

دِفْءٌ

وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ. النّحل: ٥

ابن عبّاس: الإدفاء من الأكسية وغيرها.

(٢٢١)

الثّياب. (الطّبريّ ٧: ٥٥٩)

النّسل. (النّحّاس ٤: ٥٤)

اي لباس ومثله مجاهد (الطّبرسي ٣، ٣٥٠)

مُجاهِد: لباس ينسج

نحوه قَتادة (الطّبري ٧: ٥٦٠)

الحسَن: ما يستدفأ به من أصوافها وأوبارها وأشعارها (الماوَرْدي ٣: ١٧٩)

نحوه ابن قُتَيبة (٢٤١)، والواحديّ (٣: ٥٩) والشِّربيني (٢: ٢١٦)

الكَلْبي: الدّفء صغار أولادها، الّتي لا تُركَب (الماوَرْدي ٣: ١٧٩)

ابن زَيْد: اللُّحُف، الّتي جعلها الله منها (الطّبري ٧: ٥٦٠)

الفَرّاء: ﴿لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ﴾ وهو ما يُنتفع به من أوبارها، وكُتبت بغير همز، لأنّ الهمزة إذا سُكّن ما قبلها حُذفت من الكتاب، وذلك لخفاء الهمزة إذا سُكّنت عليها. فلمّا سُكّن ما قبلها ولم يقدروا على همزها في السّكت، كان سكوتهم كأنّه على الفاء، وكذلك قوله ﴿يُخْرِجُ الْخَبْءَ﴾ النّمل: ٢٥ و﴿النَّشْأَةَ﴾ العنكبوت: ٢٠، و﴿مِلْءُ الْأَرْضِ﴾ آل عمران: ٩١، وعمل في الهمز بما وصف في هذين الحرفين.

وإن كُتبت «الدّفء» في الكلام بواو في الرّفع وياء في الخفض، وألف في النّصب، كان صوابًا، وذلك على ترك الهمز ونقل إعراب الهمزة إلى الحرف الّذي قبلها من ذلك قول العرب: هؤلاء نشءُ صدق، فإذا طرحوا الهمزة قالوا: هؤلاء نشو صدق، ورأيت نشا صدق، ومررت بنشي صدق، وأجود من ذلك حذف

الواو والألف والياء، لأنّ قولهم: يسل أكثر من يسأل، ومسلة أكثر من مسألة، وكذلك «بين المرء وزوجه» إذا تركت الهمزة. (٢: ٩٦)

أبو عُبَيْدَة: أي ما استُدفئ به من أوبارها، و﴿مَنَافِعُ﴾ سوى ذلك. (١: ٣٥٦)

الطّبَري: يقول تعالى ذكره: ومن حججه عليكم أيّها النّاس ما خلق لكم من الأنعام، فسخّرها لكم، وجعل لكم من أصوافها وأوبارها وأشعارها ملابس تدفئون بها. (٧: ٥٥٩)

الزّجّاج: ما يُدفئهم من أوبارها وأصوافها وأكثرها تستعمل الأنعام في الإبل خاصّة، وتكون للإبل والغنم والبقر، فأخبر الله عزّ وجلّ أنّ في الأنعام ما يدفئنا، ولم يقل لكم فيها ما يُكِنّكم ويُدفئكم من البرد، لأنّ ما ستر من الحرّ ستر من البرد، وما ستر من البرد ستر من الحرّ، قال الله عزّ وجلّ في موضع آخر: ﴿سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾ النّحل: ٨١، فعلم أنّها تقي البرد أيضًا، وكذلك إذا قيل: ﴿لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ﴾ علم أنّها تستر من البرد، وتستر من الحرّ. (٣: ١٩٠)

القُمّيّ: حواشي الإبل ويقال: بل هي الإدفاء من البيوت والثّياب، أي ما تستدفئون به ممّا يتّخذ من صوفها ووبرها. (١: ٣٨٢)

النّحّاس: عن ابن عبّاس: النّسل، وعن مُجاهد: لباس يُنسج... وهذا قول حسن، أي ما يُدفئ من أوبارها وغير ذلك. وأحسب مذهب ابن عبّاس أنّ المنافع: النّسل، لا الدّفء، على أنّ الأمويّ قد روى أنّ الدّفء عند العرب نتاج الإبل، والانتفاع بها،

فيكون هدا فيه (٤: ٤٤)

الثعلبيّ: يعني من أوبارها وأصوافها وأشعارها ملابس ولحفًا وقطفًا[1] يستدفئون (٦: ٧)

نحوه البغويّ (٣: ٧١)

الطُّوسيّ: ما استدفأت به [ونقل قول الحسن وأصحابه]

وقال ابن عبّاس: هو اللّباس من الأكسية وغيرها، كأنّه سمّي بالمصدر، ومنه دَفُؤَ يومُنا دفئًا، ونظيره «الكِنّ» (٦: ٣٦١)

المَيْبُديّ: والدِّفء: اسم لما يُدفأ من البرد، يعني ما يستدفئون به من الأكسية والأبنية من أشعارها وأصوافها وأوبارها، فيمنع البرد والحرّ جميعًا، لكن اقتصر على ذكر أحد الضدّين، كقوله: ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾ النّحل: ٨١. (٥: ٣٥٦)

الزّمخشريّ: والدِّفْء: اسم ما يُدفأ به كما أنّ المِلْءَ اسم ما يُملأ به، وهو الدِّفاء من لباس معمول من صوف أو وَبَر أو شعر. وقرئ: (دِفٌ) بطرح الهمزة وإلقاء حركتها على الفاء. (٢: ٤٠٦)

نحوه النّسفيّ (٢: ٢٨)، والنّيسابوريّ (١٤: ١٤٧)، والقاسميّ (١٠: ٣٧٧٩)

ابن عطيّة: والدِّفْء: السّخانة وذهاب البرد بالأكسية ونحوها، وذكر النّحّاس عن الأمويّ أنّه قال: الدِّفْء في لغة بعضهم: نتاج الإبل

وقد قال ابن عبّاس: نسل كلّ شيء، وقد قال ابن سيده: الدِّفْء: نتاج الإبل وأوبارها والانتفاع بها، والمعنى الأوّل هو الصّحيح، وقرأ الزُّهْريّ وأبو جعفر (دُفٌّ) بضمّ الفاء وشدّها وتنوينها (٣: ٣٧٩)

نحوه ابن الجوزيّ (٤: ٤٣٠)

الطَّبْرِسيّ: قيل: ما يُستدفأ به ممّا يُعمل من صوفها ووَبَرها وشعرها، عن الحسن. فيدخل فيه الأكسية، واللُّحُف، والملبوسات، وغيرها

وقيل: إنّ معناه وخلق الأنعام لكم، أي لمنافعكم، ثمّ ابتدأ وأخبر وقال: ﴿فِيهَا دِفْءٌ﴾، عن الحسن، وجماعة (٣: ٣٥٠)

الفَخْر الرّازيّ: أنّه تعالى لمّا ذكر أنّه خلق الأنعام للمكلّفين أتبعه بتعديد تلك المنافع، واعلم أنّ منافع النّعم منها ضروريّة، ومنها غير ضروريّة، والله تعالى بدأ بذكر المنافع الضّروريّة

فالمنفعة الأولى: قوله: ﴿لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ﴾ وقد ذكر هذا المعنى في آية أخرى فقال: ﴿وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا﴾ النّحل: ٨٠، والدِّفء عند أهل اللّغة ما يُستدفأ به من الأكسية (١٩: ٢٢٧)

نحوه الخازن (٤: ٦٦)

العُكْبَريّ: ﴿وَلَكُمْ﴾ فيها وجهان

أحدهما: هي متعلّقة بـ﴿خَلَقَ﴾ فيكون ﴿فِيهَا دِفْءٌ﴾ جملة في موضع الحال من الضّمير المنصوب

والثّاني: يتعلّق بمحذوف، فـ﴿دِفْءٌ﴾ مبتدأ، والخبر ﴿لَكُمْ﴾

وفي ﴿فِيهَا﴾ وجهان.

---

(١) الظّاهر قُطُف كما في القرطبيّ، لأنّ القطف سيّئ. (١٠: ٦٩)

أحدهما: هو ظرف للاستقرار في ﴿لَكُمْ﴾.

والثّاني: هو حال من ﴿دِفْءٌ﴾

ويجوز أن يكون ﴿لَكُمْ﴾ حالاً من ﴿دِفْءٌ﴾ و﴿فِيهَا﴾ الخبر. ويجوز أن يرتفع ﴿دِفْءٌ﴾ بـ﴿لَكُمْ﴾ أو بـ﴿فِيهَا﴾، والجملة كلّها حال من الضّمير المنصوب.

ويُقرأ (دُفٌ) بضمّ الفاء من غير همز، ووجهه أنّه ألقى حركة الهمزة على الفاء وحذفها. (٢: ٧٨٩)

القُرطُبيّ: الدِّفء: السّخانة [ثمّ قال نحو الثّعلبيّ] (١: ٦٩)

مثله الشّوكانيّ. (٣: ١٨٦)

البَيضاويّ: ما يُدفأ به فيقي البَرد. (١: ٥٤٩)

أبو حَيّان: والأظهر أن يكون ﴿لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ﴾ استئنافًا لذكر ما ينتفع بها من جهتها، و﴿دِفْءٌ﴾ مبتدأ وخبره ﴿لَكُمْ﴾، ويتعلّق ﴿فِيهَا﴾ بما في ﴿لَكُمْ﴾ من معنى الاستقرار.

وجوّز أبو البقاء أن يكون ﴿فِيهَا﴾ حالاً من ﴿دِفْءٌ﴾، إذ لو تأخّر لكان صفة. وجوّز أيضًا أن يكون ﴿لَكُمْ﴾ حالاً من ﴿دِفْءٌ﴾ و﴿فِيهَا﴾ الخبر. وهذا لا يجوز، لأنّ الحال إذا كان العامل فيها معنًى فلا يجوز تقديمها على الجملة بأسرها، لا يجوز: قائمًا في الدّار زيد، فإن تأخّرت الحال عن الجملة جازت بلا خلاف، أو توسّطت فأجاز ذلك الأخفش، ومنعه الجمهور.

وأجاز أيضًا أن يرتفع ﴿دِفْءٌ﴾ بـ﴿لَكُمْ﴾ أو بـ﴿فِيهَا﴾، والجملة كلّها حال من الضّمير المنصوب. انتهى. ولا تسمّى جملة، لأنّ التّقدير: خلقها لكم فيها دفء، أو خلقها لكم كائنًا فيها دفء، وهذا من قبيل المفرد، لا من قبيل الجملة.

وجوّزوا أن يكون ﴿لَكُمْ﴾ متعلّقًا بـ﴿خَلَقَهَا﴾، و﴿فِيهَا دِفْءٌ﴾ استئناف لذكر منافع الأنعام. ويؤيّد كون ﴿لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ﴾ يظهر فيه الاستئناف مقابلته بقوله: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ﴾، فقابل المنفعة الضّروريّة بالمنفعة غير الضّروريّة...

وقرأ الزُّهريّ وأبو جعفر (دُفٌّ) بضمّ الفاء وشدّها وتنوينها، ووجهه أنّه نقل الحركة من الهمزة إلى الفاء بعد حذفها، ثمّ شدّد الفاء إجراءً للوصل مجرى الوقف، إذ يجوز تشديدها في الوقف. وقرأ زيد بن عليّ (دُفٌ) بنقل الحركة، وحذف الهمزة دون تشديد الفاء. وقال صاحب «اللّوامح»: الزُّهريّ (دُفٌ) بضمّ الفاء من غير همز، والفاء محرّكة بحركة الهمزة المحذوفة. ومنهم من يُعوّض من هذه الهمزة فيُشدّد الفاء، وهو أحد وجهي حمزة بن حبيب وقفًا.

وأفرد منفعة الأكل بالذّكر، كما أفرد منفعة الدِّفء، لأنّهما من أعظم المنافع. (٥: ٤٧٤)

نحوه السّمين. (٤: ٣١٣)

أبو السُّعود: وقوله تعالى: ﴿لَكُمْ﴾ إمّا متعلّق بـ﴿خَلَقَهَا﴾، وقوله: ﴿فِيهَا﴾ خبر مقدّم، وقوله: ﴿دِفْءٌ﴾ مبتدأ، وهو ما يُدفأ به فيقي من البَرد، والجملة حال من المفعول، أو الظّرف الأوّل خبر للمبتدإ المذكور، و﴿فِيهَا﴾ حال من ﴿دِفْءٌ﴾، إذ لو تأخّر لكان صفة. (٤: ٤٢)

البُروسَوِيّ: و «الدِّفْء» نقيض حدّة البرد، في معنى السُّخونة والحرارة، ثمّ سمّي به كلّ ما يدفأ به في يُسخّن به من لباس معمول من صوف الغنم أو وبر الإبل أو شعر المعز هذا، وأمّا الفَرْو فلا بأس به بعد الدّباغة من أيّ صنف كان. (٥: ٧)

شُبَّر: ﴿لَكُمْ﴾ لانتفاع، وبيّنه بقوله ﴿فِيهَا دِفْءٌ﴾ [أي] ما يُستدفأ به من البَرْد من لباس ونحوه. (٣: ٣٩٩)

الآلُوسيّ: [نحو أبي حيّان إلّا أنّه قال:]

والمراد به ما يعمّ اللّباس والبيت الّذي يتّخذ من أوبارها وأصوافها [ثمّ ذكر قولي ابن عبّاس إلّا أنّه النّتاج، والنّسل واستظهر الأوّل] (١٤: ٩٨)

عِزّة دَرْوَزَة: ما تستدفئون به. والمتبادر أنّ القصد من الجملة الإشارة إلى شعر الأنعام وصوفها ووبرها الّذي تُصنع منه الثّياب الّتي تبعث الدّفء في الأجسام. (٦: ٥٦)

ابن عاشور: و «الدِّفْء» بكسر الدّال اسم لما يتدفّأ به كالدّفء والمِلْء، وهو الثّياب المنسوجة من أوبار الأنعام وأصوافها وأشعارها، تتّخذ منها الخيام والملابس.

فلمّا كانت تلك مادّة النّسج جعل المنسوج كأنّه مظروف في الأنعام، وخصّ الدّفء بالذّكر من بين عموم المنافع للعناية به.

وعطف ﴿وَمَنَافِعُ﴾ على ﴿دِفْءٌ﴾ من عطف العامّ على الخاصّ لأنّ أمر الدّفء قلّما تستحضره الخواطر. (١٣: ٨٣)

مَغْنِيّة: ما يدفأ به، والمراد به هنا ما يتّخذ من جلود الأنعام وأصوافها للثّياب والفرش. (٤: ٤٩٧)

الطَّباطَبائيّ: وكأنّ المراد بـ «الدّفء» ما يحصل من جلودها وأصوافها وأوبارها من الحرارة للاتّقاء من البرد، أو المراد بـ «الدّفء» ما يُدفأ به. (١٢: ٢١١)

المُصْطَفَويّ: كلمة ﴿لَكُمْ﴾ متعلّق بقوله ﴿خَلَقَهَا﴾، فإنّ المقام للامتنان وبيان نعمائه تعالى له. وإن كان خبرًا عن الدّفء، لا يحتاج إلى ذكر كلمة ﴿خَلَقَهَا﴾ في المورد ولا يستفاد سلطة الإنسان وحكومته عليها كيفما يشاء.

وذكر كلمات ﴿مَنَافِعُ﴾، ﴿مِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾، و﴿وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ﴾ يدلّ على أنّ المفهوم من الدّفء ليس مفهوم المنافع ولا ما يؤكل منها، كما قال بعض: إنّ الدّفء هو ما يدفع البَرْد ويُتّقى به عنه من صوف ووبر وشعر وجلد.

فالأنعام خلقها الله تعالى لتأمين معاش الإنسان من طعامه وملبسه وحمل أثقاله وسفره وتجارته وهذه عمدة ما يحتاج إليه الإنسان في حياته.

﴿إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ وهذه النّعم من آثار رأفته ورحمته. (٣: ٢٢٥)

فضل الله: تتّقون به البرد، ممّا تلبسونه أو تتدثّرون به، أو تجلسون عليه، من جلودها وأصوافها وأوبارها، الّتي تمنحكم مقدارًا من الحرارة، تبعد عنكم الإحساس بالبرد. (١٣: ١٩٦)

مكارم الشّيرازيّ: وقد أشارت الآية إلى ثلاث فوائد أوّلًا: «الدّفء» ويشمل كلّ ما يُتغطّى به

بالاستفادة من وَبَرِها وجلودها، كاللّباس والأغطية والأخبية والأخبية. (٨ /١٢٣)

الأصول اللّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة: الدِّفْء: السّخونة، والجمع أدفاء، يقال: ما عليه دِفْء، أي ما يُدفئه، والقُعُد في دِفْء هذا الحائط، أي كِنِّه، وهو ما يردّ البَرْد. وقد دفِئَ الرّجل من البرد يدفأ دَفَأً ودَفاءً، فهو دَفِئٌ ودفآن، وهي دفأى، وجمعهما دِفاء، مثل عطشان وعطشى وعِطاش. ودفُؤَ يَدْفُؤُ دَفاءةً، وتدفّأ وادّفأ واستدفأ كذلك، يقال: تدفّأتُ وادّفأتُ واستدفأتُ بِبِستُ ما يُدفِئني.

وأدفاه اللِّبسة ما يُدفئه، وأدفأه الثّوب، وتدفّأ هو بالثّوب واستدفأ به، وادّفأ به، وثوب ذو دَفْء ودَفاءة.

والدِّفاء: ما استُدفئ به، كالثّوب والمغزل والكِنّ، يقال: ثوب دَفِيء، ومغزل دَفِيء، وما كان البيت دفيئًا، ولقد دفُؤ، وغرفة دفيئة، وبلدة دفيئة، ويوم دَفِيء، وليلة دفيئة، وقد دفُؤت ليلتنا.

والدَّفْأة: الذَّرا تستدفئ به من الرّيح، وأرض مَدْفأة: ذات دِفْء.

والدِّفْء: نتاج الإبل وأوبارها وألبانها وما ينتفع به منها، لأنّه يُتّخذ من أوبارها وأصوافها ما يُستدفأ به. يقال: إبل مُدفَأة ومُدْفِأة، أي كثيرة الأوبار والشّحوم يُدفئها أوبارها، وإبل مُدْفِئة ومُدَفّئة كثيرة، يُدفئ بعضها بعضًا بأنفاسها، وفي الحديث: «لنا من دِفْئهم وصِرامهم ما سلّموا بالميثاق»، أي من إبلهم وغنمهم.

والدَّفَئيّ: نتاج الغنم آخر الشّتاء.

والدَّفَئيّ أيضًا: المطر الّذي يكون بعد الرّبيع قبل الصّيف حين تذهب الكمأة.

والدَّفَئيّة: الميرة تحمل في قُبُل الصّيف.

والدِّفْء: العطيّة، لأنّ الوشائج تستجرّها وتُدفئ، وأدفأتُ الرّجل إدفاءً: أعطيته عطاءً كثيرًا.

وأدفأتُ القوم: جمعتهم حتّى اجتمعوا، لأنّ أنفاسهم تُدفئهم عند اجتماعهم، وأدفأت الإبل على مائة: زادت.

٢ ـ وحذف الهمزة في لغة أهل اليمن للتّخفيف مثل: دَفِيتُ واستدفيتُ، أي لبستُ ما يُدفيني. وفيه الحديث: «أنّه أُتي إلى رسول الله ﷺ بأسير يُرعَد، فقال لقوم: اذهبوا فأدفوه، فذهبوا به فقتلوه، فوداه» وكان يريد الإدفاء، أي الدِّفء من البرد، فخفّفه بحذف الهمزة، فحسبوه الإدفاء بمعنى القتل. يقال منه: دفوتُ الجريحَ ودافيتُه وأدفيتُه، أي أجهزتُ عليه.

وأمّا الدَّفَأ بمعنى الجَنأ، فهو على لغة من يهمز، يقال: رجل أدفأ وامرأة دفأى، وفلان فيه دَفَأ، أي انحناء. وأصله الدَّفا، يقال منه: رجل أدفى، أي منه انحناء، وفي صفة الدّجّال: «فيه دَفًا»، أي انحناء.

وأُبدلت الفاء ثاءً في الدّثَئيّ والدّفَئيّ، أي نتاج الغنم في الصّيف، ومن المطر الّذي يأتي بعد اشتداد الحرّ، وهو إبدال مشهور في اللّغة، إذ تتعاقب الفاء والثّاء في طائفة كبيرة من الألفاظ.

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها اسم المصدر (دِفْءٌ) مرّة في آية

﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ النحل: ٥

هذه من جملة آيات هذه السّورة من ٣: ﴿خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ...﴾ إلى ١٦ ﴿وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾، ذكر الله فيها ما خلق للإنسان من النّعم، بدءً بخلق السّماوات والأرض ثمّ خلق الإنسان من نطفة، ثمّ خلق الأنعام، وفصّل ما فيها من المنافع للإنسان إلى الآية رقم ٨، ثمّ إنزال الماء من السّماء ومنافعه إلى ١٣، ثمّ البحر ومنافعها، ثمّ ما في الأرض من الجبال، والأنهار والسُّبُل، ثمّ العلامات والنّجم والاهتداء بها، وختمها بقوله في ١٧ و ١٨: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ * وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.

فنرى أنّه تعالى قد خصّ الأنعام بأربع آيات: ٥ ـ ٨: ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ * وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ * وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ * وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾

وذكر فيها كثيرًا من منافعها تصريحًا بهذا اللّفظ ﴿وَمَنَافِعُ﴾ في الآية الأولى، وبدء بـ﴿دِفْءٌ﴾، ثمّ الأكل، ثمّ الجمال حين الإراحة والسّرح، ثمّ حمل الأثقال إلى بلد لم يكونوا بالغيه إلّا بشقّ الأنفس وقرن بها ﴿إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ اهتمامًا بها، ثمّ ذكر جملة من الأنعام بأسمائها: الخيل والبغال والحمير للرّكوب والزّينة، وختمها بـ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾. الظّاهر في أنّ ما يخلقه فيما بعد يكون من جنس ما يركبون، فلعلّه إخبار عمّا حدث في عصرنا من المراكب البرّيّة، والبحريّة، والفضائيّة أو ما سبقها بين الأعوام من الوسائل، والعربات المختلفة للرّكوب وحمل الأثقال، فإنّها وإن كانت من صُنع البشر إلّا أنّها بإلهام وتوجيه من الله تعالى، كما أنّ سفينة نوح كانت بوحي الله وبأعينه تعالى. ونحن نعلم أنّ الكتاب والخطّ من صُنع النّاس، ولكنّ الله اعتبره من تعليمه في: ﴿وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللهُ﴾ البقرة ٢٨٢، وفي ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ العلق ٣ ـ ٥ لاحظ ع ل م: «علم»، و ن ع م: «الانعام».

وقال الفخر الرّازيّ: «... واعلم أنّ منافع النّعم منها ضروريّة، ومنها غير ضروريّة، والله تعالى بدأ بذكر المنافع الضّروريّة، فالمنفعة الأولى قوله ﴿لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ﴾، وقد ذكر هذا المعنى في آية أخرى فقال: ﴿وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا﴾ النّحل: ٨٠.»

وقال ابن عاشور: «وخصّ الدّفء بالذّكر من بين عموم المنافع للعناية به». وفيها بحوث:

١ ـ قدّم الفعل فيها ﴿خَلَقَ﴾ على معموله في ﴿خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ...﴾، و﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾، وعكس في «الأنعام»، فقدّم المعمول في الآية على

﴿خَلَقَ﴾، فقال: ﴿وَالْأَنْعامَ خَلَقَها لَكُمْ﴾، ولا نرى له وجهًا سوى الاهتمام الكبير بهذا المخلوق من بين ما خلق، ولاسيّما أنّ العرب ـ ولعلّ كثيرًا من الأقوام ـ كانت تعيش وتشتغل بالأنعام، ولم تكن وسيلة لمعيشتها سواها.

٢ ـ جاء خلق السّماوات والأرض، وخلق الإنسان خبرًا عن الغائب من دون خطاب إلى النّاس، أمّا «الأنعام» فجاءت خلال خطابات متوالية لهم: ﴿لَكُمْ﴾ مرّتين، ﴿تَأْكُلُونَ﴾، ﴿تَسْرَحُونَ﴾، ﴿أَثْقالَكُمْ﴾، ﴿لَمْ تَكُونُوا﴾، ﴿رَبَّكُمْ﴾، ﴿لِتَرْكَبُوها﴾، ﴿ما لا تَعْلَمُونَ﴾.

ولا شكّ أنّ هذه الخطابات المكرّرة تسع مرّات، إضافة إلى أصل الخطاب بدل الغيبة، شواهد واضحة على عظمة نعمة خلق الأنعام.

وقال المصطفويّ: «فالأنعام خلقها الله تعالى لتأمين معاش الإنسان: من طعامه، وملبسه، وحمل أثقاله، وسفره، وتجارته. وهذه عمدة ما يحتاج إليه الإنسان في حياته».

٣ ـ ويضاف إلى ذلك أنّ الله وصف نفسه خلالها بقوله: ﴿إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُفٌ رَحِيمٌ﴾ في جملة مؤكّدة بـ(إنّ) و(اللام)، وبالتّعبير عن نفسه بـ﴿رَبَّكُمْ﴾، وبوصفه نفسه بـ﴿رَؤُفٌ رَحِيمٌ﴾ الدّالّة على نهاية لطفه بالنّاس في خلق الأنعام لهم.

٤ ـ قدّم ذكر نعمة خلق الأنعام على ما هو أهمّ منها في نفس الأمر، وهو إنزال الماء من السّماء للشّرب، وإنبات الزّرع والشّجر، ومن كلّ الثّمرات به في الآيتين: ١٠ و ١١، تقديمًا لما هو أهمّ عند النّاس ـ وهو خلق الأنعام ـ على غيره ـ وإن كان أهمّ في الواقع ـ اعتبارًا بنظر النّاس، وبما يحبّون ويهتمّون به، ويرون أنّه ملاك حياتهم، وعماد معيشتهم وبيئتهم.

وفي هذا السّبيل أكّد الله مرّتين جمال الأنعام، وزينتها عند أربابها تقويًا لعواطفهم.

٥ ـ وبعد تخصيص الأنعام بأربع آيات، اكتفى في ما جاء بعدها ممّا خلق بأقلّ منها: بآيتين في ماء السّماء، وبواحدة في غيره، فلاحظ.

٦ ـ قالوا في ﴿دِفْءٌ﴾ إنّه مصدر أو اسم ـ ولعلّه كما اخترناه في «الأصول»: بحث اسم مصدر ـ وقالوا في معناه: ما يستدفأ به من أصواف الأنعام، وأوبارها، وأشعارها، ما يتّخذ منه من أوبارها، الإدفاء من الأكسية وغيرها، الثّياب، لباس ينسج، النّتج الّتي جعلها الله منها، حواشي الإبل، والإدفاء من البيوت والثّياب، ما استدفأت به، هو اللّباس من الأكسية وغيرها، كأنّه سمّي بالمصدر، ومنه دفؤ يومنا دفأً، ونظيره: «الكنّ»، اسم لما يدفئ من البرد والحرّ، استدفأه: سخانة، وذهاب البرد بالأكسية ونحوها، اسم لما يدفئ من البرد.

وقال الفخر الرّازيّ: «الدّفء عند أهل اللّغة ما يستدفأ به من الأكسية». وقال ابن عاشور: «الدّفء بكسر الدّال: اسم ما يتدفّأ به كالملء والحمل، وهو الثّياب المنسوجة من أوبار الأنعام، وأصوافها، وأشعارها تتّخذ منها الخيام والملابس، فممّا كانت

تلك مادّة النّسج جمع المنسوج كأنّه مظروف في الأنعام».

و قال المُصْطفوي: «ذكر كتاب ﴿مَنَافِعُ﴾، و ﴿مِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾، و ﴿تَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ﴾، يدلّ على أنّ المفهوم من الدّفء ليس مطلق المنافع، و لا ما يؤكل منها، كما قال بعض».

و هذه كلّها راجعة إلى المصدر و الاسم المأخوذ منه. و حكى ابن عطيّة عن ابن عبّاس أنّه قال: «نسل كلّ شيء»، و عن الأمويّ في لغة بعضهم: تناسل الإبل، و عن ابن سيده: نتاج الإبل، و أوبارها، و الانتفاع بها. ثمّ قال ابن عطيّة: «و المعنى الأوّل هو الصّحيح». و قال النّحّاس: «و أحسب مذهب ابن عبّاس أنّه المنافع النّسل، لا الدّفء» و لابن عبّاس قول آخر حكاه الطُّوسيّ: «إنّه اللّباس من الأكسية و غيرها».

و عندنا أنّ سياق الآية هو ما بدأنا به، و قد عُطف عليه ﴿مَنَافِعُ﴾، و ﴿مِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾، و ما بعده من منافعها، و هذا لا يناسب النّسل.

٧ ـ حكى الزّمخشريّ و غيره أنّه قُرئ (دِفٌ) بطرح الهمزة و إلقاء حركتها على الفاء. و حكى ابن عطيّة و أبو حيّان أنّ الزُّهريّ و أبو جعفر قرءا (دُفٌّ) بضمّ الفاء و شدّها و تنوينها. و قال أبو حيّان: «و وجهه أنّه نقل الحركة من الهمزة إلى الفاء بعد حذفها، ثمّ شدّد الفاء إجراءً للوصل مجرى الوقف؛ إذ يجوز تشديدها في الوقف ـ ثمّ قال ـ قرأ زيد بن عليّ (دَفٌ) بنقل الحركة و حذف الهمزة دون تشديد الفاء، و هو أحد وجهي حمزة بن حبيب وقفًا».

و قال الفرّاء: «كُتبت بغير همز، لأنّ الهمزة إذا سُكّن ما قبلها حُذفت من الكتاب، و ذلك لخفاء الهمزة إذا سُكت عليها، فلمّا سُكّن ما قبلها و لم يقدروا على همزها في السّكت، كان سكوتهم كأنّه على الفاء. و كذلك قوله: ﴿يُخْرِجُ الْخَبْءَ﴾ النّمل: ٢٥ ﴿النَّشْأَةَ﴾ العنكبوت: ٢٠، ﴿مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا﴾ آل عمران: ٩١، و عمل في الهمز ما وجدت في هذين الحرفين.

و إن كُتبت «الدِّفء» في الكلام بواو في الرّفع، و ياء في الخفض، و ألف في النّصب، كان صوابًا...».

٨ ـ و قال المَشْهديّ ـ و نحوه الزّجّاج قبله ـ: «إنّ الدّفء اسم لما يدفئ من البَرْد، يعني ما يستدفئون به من الأكسية... فيمنع البرد و الحرّ جميعًا، لكن اقتصر على ذكر أحد الضّدّين كقوله: ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾ النّحل: ٨١».

و عندنا أنّ هذا صحيح لو اختصر «الدِّفء» لغةً بالبَرْد، أمّا لو عمّ البرد و الحرّ، كما ذكره بعضهم ـ فلا.

٩ ـ و قالوا في إعرابها: ﴿لَكُمْ﴾ متعلّق بـ ﴿خَلَقَهَا﴾ أي خلقها لمنافعكم، ثمّ ابتدأ و أخبر و قال: ﴿فِيهَا دِفْءٌ﴾ و هي جملة مبتدء و هو ﴿دِفْءٌ﴾ و خبر و هو ﴿فِيهَا﴾ في موضع الحال من الضّمير المنصوب في ﴿خَلَقَهَا﴾ أو ﴿لَكُمْ﴾ متعلّق بمحذوف، و هو خبر و ﴿دِفْءٌ﴾ مبتدء، أي ثابت لكم فيها دفء. و هذا يوافق سياق ما بعدها ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ﴾. و لكنّ المُصْطفويّ رجّح الأوّل و قال: «فإنّ المقام للامتنان و بيان نعمائه تعالى له، و إن كان خبرًا

عن الدِّفء لايحتاج إلى ذكر كلمة ﴿خلقها﴾ في المورد ولا يستفاد سُلطة الإنسان وحكومته عليها كيفما شاء الله. وقد أطال العُكْبَريّ وأبوحيّان وغيرهما الكلام في إعرابها، فلاحظ.

ويلاحظ ثانيًا أنّ هذه الآية كغيرها ممّا جاء في السوَر المكّيّة سياقها التوحيد، ونفي الشرك، وهو من أكبر ما اهتمّ به القرآن في مكّة كالبعث والرّسالة، وقد تصدّرت بها هذه السورة ﴿أتى أمرُ الله فلا تستعجلوه سُبحانهُ وتعالى عمّا يُشركون * يُنزّلُ الملئكة بالرُّوح من أمره على من يشاءُ من عبادِه أن أنذروا أنّه لا إله إلّا أنا فاتّقون﴾.

وثلاث من نظائر هذه المادّة في القرآن:

الحرّ ﴿وقالوا لا تنفروا في الحرِّ قل نارُ جهنّم أشدُّ حرًّا﴾ التوبة: ٨١

الوهج ﴿وَجَعلْنا سِراجًا وهّاجًا﴾ النبأ: ١٣

العصيب ﴿وقال هذا يومٌ عصيبٌ﴾ هود: ٧٧

دفع

٦ ألفاظ، ١٠ مرّات: ٤ مكّيّة، ٦ مدنيّة

في ٨ سور: ٤ مكّيّة، ٤ مدنيّة

دفعتم ١ ـ ١ دفع ٢ ـ ٢

ادفع ٢ ٢ دافع ٢ ٢

ادفعوا ٢ ـ ٢ يدافع ١ ـ ١

النُّصوص اللُّغويّة

الخليل دفعتُ عنه كذا وكذا دفعًا ومَدفعًا، أي منعتُ.

ودافع الله عنك المكروه دفاعًا، وهو أحسن من دفع.

والدُّفعة انتهاء جماعة قوم إلى موضع بمرّة.

وأمّا الدُّفعة فما دُفع من إناء أو سقاء فانصبّ بمرّة.

وكذلك دُفَعُ المطر ونحوه.

والدُّفّاع طحمة الموج والسّيل.

والدُّفّاع: الشّيء العظيم الّذي يدفع بعضه بعضًا.

والدّافعة التّلعة تدفع في تلعة أخرى من مسايل الماء إذا جرى في صبب وحدور، فتراه يتردّد في مواضع فانبسط شيئًا، أو استدار، ثمّ دفع في أخرى أسفل من ذلك، فكلّ واحد من ذلك دافعة، وجمعه دوافع، وما بين الدّافعتين مذنب.

والاندفاع: المضيّ في الأمر كائنًا ما كان. وأمّا قول الشّاعر

أيّها الصُّلصُل المُغِذّ إلى المد

فع من نهر معقل فالمدار

فيقال: أراد بالمَدفَع موضعًا، ويقال: بل المدفع مذنب الدّافعة الأخرى، لأنّها تدفع إلى الدّافعة الأخرى.

والمُدفَع: الرّجل المحقور الّذي لا يُقرى الضّيف، ولا يُعدي إن احتُدي، أي طُلب إليه.

وإذا هاب أبو الصّبيّ فهو يشيم وهو مُدفَّع أي يُدفَع ويُحقَر

وفلان سيّد قومه غير مدافَع، أي غير مُزاحَم فيه، ولا مَدفوعٍ عنه. وهذا طريق يدفع إلى مكان كذا، أي ينتهي إليه

ودُفِع فلان إلى فلان: انتهى إليه

وقولهم: غشِيَنا سحابة فدفَعْناها إلى بني فلان، أي انصرفتْ بهم عنّا

والدّافع: النّاقة الّتي تدفع اللّبن على رأس ولدها، إنّما يكثر اللّبن في ضرعها حين تريد أن تضع، وكذلك الشّاة مُدفِع والمصدر الدَّفعة

ورأيت عليه دُفَعًا، أي دُفْعةً دُفْعةً [ثمّ استشهد بالشّعر ٥ مرّات]

(... ٢: ٤٥)

ابن شُمَيْل: الدّوافع: أسافل الميث حيث تدفع في الأودية، أسفل كلّ ميثاء دافعة. (الأزهريّ ٢: ٢٢٦)

يقال: دفعتْ بلبنها وبالولد، إذا كان ولدها في بطنها، فإذا سحّت فلا يقال: دفعت. (الأزهريّ ٢: ٢٢٨)

مدفع الوادي: حيث يَدفَع السّيل، وهو أسفله حيث يتفرّق ماؤه. (الأزهريّ ٢: ٢٢٨)

أبو عمرو الشّيبانيّ: دفعه فدرنأه، ودفوره، إلى الفناء. (١: ٢٤٤)

المَدافع: مجاري الماء. (الأزهريّ ٢: ٢٢٨)

الدُّفّاع: الكثير من النّاس ومن السّيل، ومن جَرْي الفرس إذا تدافع جريُه، وفرس دفّاع [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ٢: ٢٢٨)

أبو عُبَيْدَة: قوم يجعلون المُفكِه والدّافع سواء، يقولون: هي دافع بولد، وإن شئت قلت: هي دافع بلبن، وإن شئت قلت: هي دافع بضَرْعها، وإن شئت قلت: هي دافع، وتسكت [ثمّ استشهد بشعر]

(الأزهريّ ٢: ٢٢٧)

أبو زَيْد: يقال: دافَعَ الرّجل أمر كذا وكذا، إذا أولع به واهتمّ فيه.

ويقال: دافع فلان فلانًا في حاجته، إذا ماطله فيها، فسم بعضها. (الأزهريّ ٢: ٢٢٨)

الأصمعيّ: بعير مُدَفَّع كالمُقْرَم الّذي يُودَع للفحلة فلا يُركب ولا يُحمَل عليه، هو الّذي إذا أُتي به ليُحمَل عليه قيل: ادفَع هذا، أي دَعْه إبقاء عليه [ثمّ استشهد بشعر وقال:]

ويقال: جاء دُفّاع من الرّجال والنّساء، إذا ازدحموا فركب بعضهم بعضًا

الدّوافع: مدافع الماء إلى الميث، والميث تدفع إلى الوادي الأعظم. (الأزهريّ ٢: ٢٢٨)

أبو حاتم: إنّ العرب تقول: أحسن الله عنك الدِّفاع والمدافعة، مثل: ناولتُك الشّيء.

(النّحّاس ١: ٢٥٦)

الدِّيْنَوَريّ: ودفع الرّجل قوسه يدفعها: سوّاها، ويعني الرّجل الرّجل، فإذا رأى قوسه قد تغيّرت، قال: ما لك لا تدفع قوسك؟ أي ما لك لا تعدّلها هذا العمل. (ابن سيده ٢: ٢٢)

الحَرْبيّ: تَدافَعَ: مشى، استوى ودخل بعضه في بعض. (٢: ٤٠٨)

ابن دُرَيْد: الدَّفعة: ما دفعته بيدك، و الدُّفعة: من المطر لا غير (١: ٢٦٧)

والدَّفع: دَفعُك الشيء عن نفسك، و كلّ شيء أزلته عنك فقد دفعته.

و الضَّيف المُدفَّع: الّذي يتدافعه الحيّ فيُحيله هذا على هذا

و تدافع السَّيل: تراكب بعضه على بعض

و دفَع الدّم: خروج بعضه في إثر بعض

و تدافع القوم مدافعةً و دفاعًا، إذا تدارؤوا

و يقال: دافعتُ فلانًا حقّه، إذا مطَله

و رجل مدفَّع، إذا دُفع عن نسبه

ودُفّاع السَّيل: تراكُم بعضه على بعض

و قد سمَّت العرب دفاعًا و دافعًا و مُدافعًا (٢: ٢٧٨)

القاليّ: و قوله: يَدْفَع عنها بعضها عن بعض، أي هي مستوية حِسان كلّها، ليست فيها واحدة تبينها فتَسبق إليها العين، و لكن إذا قيل هذه أحسن، قيل لا هذه، فيدفع بعضها عن بعض العين أن تبينها (١: ٨١)

الدّوافع: جمع دافعة، و هي الّتي تدفع الماء. (٢: ٣٢١)

الأزهَريّ: .. [و قيل]: المدافع المجاري و المسايل [ثمّ استشهد بشعر] (٢: ٢٢٦)

الصّاحب: [نحو الخليل إلّا أنّه قال:]

دفع الله المكروه عنك، و دفع، جميعًا

والدّافعة: التَّلعة ومذنبها المَدفع وإذا ضخم صرع الناقة أو الشاة قبل نتاجها فهي دافع و مِدفاع، و قد دفعتْ

والنّعجة تسمّى دفاع، لأنّها تُدافع فحيدها من هاهنا وهاهنا ضخمًا

والمُدفَّع: المحقور لا يُعدى إن اجتُدي. ومن الإبل: الشّحم العظيم إذا مشى تدفّع. وقيل: الّذي يُؤتى به ليُحمل عليه فيقال: ادفعه شفقةً عليه

وحكى الجاحظ: الدّفّاع: الّذي إذا وُضع في القصعة عظمٌ ممّا يليه نحّاه حتّى يصير مكانه قطعة لحم (١: ٤٢٧)

نحوه الصَّغانيّ. (٤: ٢٤٩)

الجَوهَريّ: دفعتُ إلى فلان شيئًا، ودفعتُ الرّجل فاندفع

واندفع الفرس، أي أسرع في سيره، واندفعوا في الحديث

والمُدافعة: المماطلة. ودافع عنه ودفَع بمعنى. تقول منه: دافع الله عنك السّوء دفاعًا

واستدفعتُ الله الأسواء، أي طلبت منه أن يدفعها عنّي

وتدافع القوم، أي دفع بعضهم بعضًا

والدُّفعة من المطر وغيره بالضّمّ، مثل الدُّفقة

والدَّفعة بالفتح: المرّة الواحدة.

والمُدفَّع بالتّشديد: الفقير والذّليل، لأنّ كلًّا يدفعه عن نفسه

والدّافع: الشّاة أو النّاقة الّتي تدفع اللِّبأ في ضرعها قُبيل النّتاج. يقال: دفعت الشّاة، إذا أضرعت على

رأس الولد

و المدفع واحد مَدافع المياه الّتي تجري فيها

والمِدفع بالكسر الدَّفوع ومنه قولها «لا ابل قصير مِدفَع».

و الدُّفّاع بالضمّ والتشديد السّيل المعظم (٣، ٨، ١٢)

ابن فارس: الدّال والفاء والعين أصل واحد مشهور، يدلّ على تنحية الشّيء. يقال دفعتُ الشّيء أدفعُه دفعًا ودافع الله عنه السّوء دفاعًا والمُدفّع الفقير، لأنّ هذا يدافعه عند سؤاله إلى ذلك

والدُّفعة من المطر والدّم وغيره وأمّا الدُّفّاع فالسّيل العظيم، وكلّ ذلك مشتقّ من أنّ بعضه يدفع بعضًا

والمُدفَّع الصّير الكريم، وهو الّذي كلّما جيء به ليُحمَل عليه آخر وجيء بغيره إكرامًا له [واستشهد بالشّعر ٣ مرّات] (٢: ٢٨٨)

الثّعالبيّ: تفصيل ضروب من الجماعات... فإذا ازدحموا يركب بعضهم بعضًا، فهم دُفّاع (٢٢٥)

ابن سيده: الدّفع: الإزالة بقوّة، دفعه يدفعه دفعًا ودِفاعًا ودافعه ودفّعه فاندفع، وتدفّع وتدافع

وتدافعوا الشّيء: دفعه كلّ واحد منهم عن نفسه

ورجل دفّاع ومِدفع: شديد الدّفع

ورُكن مِدفع: قويّ

ودفع عنه الشّرّ، على المثل. ومن كلامهم: ادفع الشّرّ ولو إصبعًا، حكاه سيبويه

والدُّفعة: انتهاء جماعة القوم إلى موضع بمرّة

والدُّفعة: ما دُفع من سقاء أو إناء فانصبّ بمرّة.

وكذلك دُفَع المطر ونحوه

وتدفّع السّيل واندفع: دفع بعضه بعضًا

والدُّفّاع: طحمة السّيل والموج

والدُّفّاع: كثرة الماء وشدّته

والدُّفّاع أيضًا الشّيء العظيم يُدفَع به عظيم مثله. على المثل

والدّافعة: التّلعة من مسايل الماء تُدفَع في تلعة أخرى

والمدفّع والمتدافع: المحقور الّذي لا يُضيَّف إن استضاف، ولا يُجدى إن استجدى، وقيل: هو الضّيف الّذي يتدافعه الحيّ

والمُدفَّع: المدفوع عن نسبه

والدّافع والمِدفاع: النّاقة تدفع اللّبن على رأس ولدها لكثرته، وإنّما يكثر اللّبن في ضرعها حين تريد أن تضع، وكذلك الشّاة

والدَّفوع من النّوق: الّتي تدفع برجلها عند الحلب

والاندفاع: المضيّ في الأمر

والمدافعة: المزاحمة

ودفع إلى المكان ودُفع، كلاهما انتهى

وعُيّيتُنا سحابة ثمّ دُفعناها إلى غيرنا، أي نُحّيت عنّا، وأراد دُفعتْ، أي دُفعتْ عنّا

ودافع ودفّاع ومُدافع: أسماء. [واستشهد بالشّعر ٤ مرّات] (٢: ٢٢)

الدَّفوع: القوس الشّديدة الدّفع للسّهم، وهي

قوس دَفوع. (الإفصاح ١: ٦٠٤)

دفع العَدُوّ يدفعه دَفْعًا، ودفعه نحّاه.

ودافع عنه مدافعةً ودِفاعًا: حامى عنه

وتدافعوا في الحرب: دفع بعضهم بعضًا

(الإفصاح ١: ٦٢٦)

الدّفع الإزالة بقوّة دفَعه يدفعُه دَفْعًا، ودفّعه ودافعه فاندفع وتدفّع (الإفصاح ١: ٦٤٩)

ناقة دَفوع تدفع برجلها عند الحَلْب، وقد دفعت تدفع دفعًا (الإفصاح ٢: ٧٢٥)

الطُّوسيّ: أصل الدّفع الصّرف عن الشّيء، دفع دَفْعًا، ودفع مدافعةً ودفاعًا، واندفع اندفاعًا، وتدافع تدافُعًا، وتدفّع تدفُّعًا، ودفّعه تدفيعًا، واستدفع استدفاعًا

والضّيف المدفَّع، لتدافع الحيّ به لاحتقاره

والدُّفّاع: السّيل، لتدافع بعضه على بعض

والدّفعة اندفاع الشّيء جملة

ورجل مُدفّع أي عن نسبه. (٢: ٣٠٦)

الرّاغب: الدّفع، إذا عُدّي بـ«إلى» اقتضى معنى الإنالة، نحو قوله تعالى: ﴿فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ النّساء: ٦، وإذا عُدّي بـ«عن» اقتضى معنى الحماية نحو ﴿إِنَّ اللهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ الحجّ: ٣٨، وقال: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ﴾ الحجّ: ٤٠، وقوله: ﴿لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ * مِنَ اللهِ ذِي الْمَعَارِجِ﴾ المعارج: ٢، ٣، أي حام.

والمُدفّع الّذي يدفعه كلّ أحد

والدُّفعة من المطر، والدُّفّاع من السّيل. (١٧٠)

الزّمخشريّ: دفعته عنّي، ودفعتُ في صدره

ودفع الله عنك المكروه

ودافع الله عنك أحسن الدِّفاع

واستدفعَ الله تعالى الأسواء.

ودفع إليه مالًا

ودفعته فاندفع

ورجل دَفوع ودفّاع ومِدفع، وهو يندفع عن مكرم

ودفّعته فتدفّع

وجاؤوا دفعة

وأعطاه المال دُفعة أي بمرّة

وانصبّت دُفعة من مطر

ورأيت عليه دمًا دُفعًا

وسال الوادي بدُفّاع وهو السّيل العظيم

ومن المجاز: فلان مُدفَع مُدفّع، وهو الفقير الّذي يدفعه كلّ أحد عن نفسه

وبعير مُدفّع كريم على أهله إذا قرب للحمل رُدّ ضنًّا به

وهذا طريق يدفع إلى مكان كذا أي ينتهي إليه

ودفع فلان إلى فلان: انتهى إليه

ودفعت إلى أمر كذا، وأنا مدفوع إليه مضطرّ

وغشيتنا سحابة فدفعتها إلى بني فلان، إذا انصرفت عنّا إليهم

وجاء في دُفّاع من النّاس: الكثير.

واندفع في الأمر مضى فيه

واندفع الفرس أسرع في سيره

ودفعت الناقة على رأس ولدها، إذا عظُم ضرعها وهي حامل

وناقة دافع، فإذا كان ذلك بعد النتاج فهي حافل

وتدافع السّيل

وهذا قول مندفع [واستشهد بالشّعر ٤ مرّات]

(أساس البلاغة ١٣٢)

«دفع من عرفات الحق» أي ابتدأ السّير من عرفات، وحقيقته دفع نفسه منها ونحّاها [إلى إلى هان]

«خالد رضي الله عنه لمّا أخذ الرّاية يوم مؤتة دافع بالنّاس وحاشى بهم»، وروي «رافع»

«دافع» من الدّفع، بمعنى التّنحية. و«رافع» من قولهم: رفع الشّيء، إذا أخذه وأحرزه و«حاشى» من الحشية، والمعنى أنّه نحّى المسلمين عن القتال وصدّهم عنه، وحاذر عليهم منه وكأنّ مجيء هذه الأفعال على «فاعل» فائدته أنّه ظاهر غيره على ذلك، مبالغةً في الإبقاء عليهم. (الفائق ١: ٤٢٩)

نحوه المديني (١: ٦٦٤)، وابن الأثير (٢: ١٢٤).

الفيّوميّ: دفعته دفعًا نحّيته، فاندفع

ودفعتُ عنه الأذى ودافعتُ عنه، مثل: حاميتُ

ودافعته عن حقّه ماطلته

وتدافع القوم: دفع بعضهم بعضًا

ودفعتُ القول: رددتُه بالحجّة

ودفعتُ الوديعة إلى صاحبها رددتها إليه

ودفعتُ عن الموضع رحلتُ عنه

دفع القوم جاءوا بمرّة.

ودُفِعتُ إلى كذا، بالبناء للمفعول، انتهيت إليه

والدّفعة بالفتح المرّة، وبالضّمّ اسم لما يُدفع بمرّة يقال: دفعتُ من الإناء دَفعةً بالفتح بمعنى المصدر، وجمعها دفعات، مثل سَجْدة وسَجَدات، وفي الإناء دُفعة بالضّمّ، أي مقدار يُدفع

قال ابن فارس: والدُّفعة من المطر والدّم وغيره، مثل الدُّفعة، والجمع دُفَع ودُفَعات، مثل غُرفة وغُرَف وغُرُفات في وجوهها (١: ١٩٦).

الفيروزاباديّ: دفعه، وإليه، وعنه الأذى، كـ«منع»، دفعًا ومدفعًا

والدّفعة المرّة، وبالضّمّ: الدُّفعة من المطر، جمعه دُفَع، كصُرَد، وما انصبّ من سقاء أو إناء بمرّة

وكمقعد: عيب، ومِذْنَب[1] الدّافعة، لأنّها تدفع فيه إلى الدّافعة الأخرى، وواحد مَدافع المياه الّتي تجري فيها

وكمِنبر المدفوع وكمُعظّم الحقير الكريم، والمُهان، ضدّ، والرّجل المحقور، والّذي دُفع عن نسبه، وضيف يتدافعه الحيّ يُحيله كلّ على الآخر

وناقة دافع ودافعة ومِدفاع: تدفع اللِّبأ في ضرعها قُبيل النّتاج

---

(١) وعند الخليل واللّسان وكتب اللّغة «مِذْنَب» بكسر ميم.

والمَدَافِع: أسافل الميث حيث تَدْفَع فيه الأودية

أسفل كلّ مَيْثَاء دافعة

والدُّفَّاع من الماء: ما وقع في القصعة عظيمًا ممّا يصبه

نحّاه حتّى تصير مكانه لُجّة

وبالضمّ: طَحْمَة الموج والسّيل، والشّيء العظيم

يُدْفَع به مثله

واندفع في الحديث: أفاض، والفرس: أسرع في

سيره، ومُطاوع دفعه.

والمُدافعة: المماطلة، والدَّفْع ومنه ﴿إنّ الله يُدافِعُ

عن الّذين آمنُوا﴾ الحجّ ٣٨

ودِفاع: معرفة علم للنّحة

وسيّد غير مُدافَع: بصحيح لقاء، غير مُزاحَم

واستدفع الله الأسواء: طلب منه أن يدفعها عنه

وتدافعوا في الحرب: دفع بعضهم بعضًا (٣ ٢١)

الطُّرَيحي: [ذكر نحو الفيّومي وأضاف:]

والسّلاح مدفوع عنه في حديث الأئمّة، أي

لا يصيبه ضرر من شيء. (٤ ٣٢٥)

الجزائري: الرّدّ والدّفع هما بمعنًى في اللّغة

وفرّق بعضهم بينهما بأنّ الدّفع قد يكون إلى جهة

القُدّام والخلف، والرّدّ لا يكون إلّا من جهة الخلف

ويدلّ عليه قوله تعالى ﴿وَإنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذابٌ غَيْرُ

مَرْدُودٍ﴾ هود: ٧٦، فإنّه لا معقّب لحكمه (١٠٦)

العَدْناني: المِدْفَع

ويُطلقون على آلة الحرب المعروفة الّتي تُرمَى بها

القذائف اسم المَدْفَع، وعلى السّاحة الّتي توضع فيها

تلك الآلة الّتي تُطلَق منها قذائف الرّصاص والحديد.

اسم ساحة المدفع والصّواب: هو المِدْفَع، وساحة

المِدْفَع، كما تقول المعجمات الّتي أُلّفت بعد عام

١٨٥٠م، لأنّ كلمة «مِدْفَع» لآلة الحرب هذه،

استُعملت أوّل مرّة في مصر عام ١٨٥٠م، وسُمّيت

كذلك، لأنّها آلة تدفع القذائف. ومن أوزان اسم الآلة

مِفْعَل لا مَفْعَل

ومن تلك المعجمات الحديثة الّتي ذكرت أنّ

المِدْفَع هو من آلات الحرب: المدّ، ومحيط المحيط،

ودوزي، والرّائد الدّرّيّة، وبادجر، والمتن،

والوسيط

وقد ذكر محيط المحيط أنّ العامّة تفتح ميم

«المِدْفَع».

ويُجمع المِدْفَع على مَدافع

أمّا المَدْفَع فمن معانيه

أ- مجرى المياه

ب- مَدْفَع الوادي: أسفله حيث يُدفَع السّيل

(٢٢٣)

مجمع اللّغة: ١- دفعه يَدْفَعه دفعًا: ردّه بقوّة أو

نحّاه

٢- ودفع إليه كذا: أعطاه إيّاه.

٣- ودفع عن حُرْمته أو بدله: حماها

٤- دافع عن حُرْمته: صرف عنها الشّرّ والأذى

بعدو

ودافع الله عن أوليائه: كفاهم شرّ أعدائهم

ونجّاهم (١ ٤)

محمّد إسماعيل إبراهيم: دفعه دفعًا: نحّاه وأبعده

بعوة

دفع القول: ردّه و أبطله بالبرهان و الحجّة

و دفع ما عليه من الدّين: أدّاه

و دفع عنه الأذى: حماه و منعه منه

دفع عن جاره: حامى عنه و انتصر له (١: ١٨٩)

المُصْطَفَويّ: و التحقيق أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة: هو المنع بقاءً أو استدامةً، فإنّ المنع هو ناظر إلى جهة أصل الموجود و تحقّق شيء في مقابل المقتضي و السّبب، و الدّفع ناظر إلى جهة إدامة الشّيء و بقائه.

و التنحية يلاحظ فيه الإبعاد و بالنسبة إلى جانب معيّن، و قد سبق في الدّرء اختلاف مفاهيم المنع و الدّفع و الدّرء و الرّدّ و لكف، فراجع.

و هذا المفهوم يضاف إليه معاني الجهات و الحروف المختصّة فتتغيّر خصوصيّات المعنى، و لكنّ الأصل محفوظ فيها، فيقال: دفعته، أي منعته، و دافعته، أي أدمت المنع و استدفعته، أي طلبت منه أن يمنع، و دفعت إليه، أي رددته إليه، و دفعت عنه، أي ماطلته، و دفعت به.

و أمّا الفقير و الدّليل و السّيل و انتشاء و النّاقة و المطر و غيرها كلّها من مصاديق الأصل، و لابدّ أن يلاحظ فيها خصوصيّة المفهوم، و لا يصحّ أن تستعمل فيها مطلقة من غير أن يلاحظ فيها القيد المزبور، فالمعنى الحقيقيّ فيها هو جهة المنع، محفوظًا فيه قيد النّظر إلى البقاء. [ثمّ ذكر الآيات و قال:]

فظهر لطف التّعبير بالمادّة في هذه الموارد، دون الرّدّ أو المنع أو التّنحية أو الإبعاد و نظائرها. (٣: ٢٢٦)

النُّصوص التّفسيريّة

ادْفَعْ

١ ـ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ اَحْسَنُ السَّيِّئَةَ نَحْنُ اَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ. المؤمنون: ٩٦

ابن عبّاس: يقول: ادفع بلا إله إلّا الله كلمة الشّرك، عن أبي جهل و أصحابه. (٢٩٠)

أنس بن مالك: قول الرّجل لأخيه ما ليس فيه، يقول: إن كنت كاذبًا فأنا أسأل الله أن يغفر لك، و إن كنت صادقًا فأنا أسأل الله أن يغفر لي.

(الدّرّ المنثور ٦: ١١٣)

مُجاهِد: أعرض عن أذاهم إيّاك.

مثله السّلام، تسلّم عليه إذا لقيته.

(الطّبريّ ٩: ٢٤١)

الضّحّاك: ادفع الفحش بالسّلام.

مثله عطاء. (الماورديّ ٤: ٦٦)

الحسن: و الله لا يصيبها صاحبها حتّى يكظم غيظه، و يصفح عمّا يكره. (الطّبريّ ٩: ٢٤١)

بالإغضاء و الصّفح عن إساءة المسيء.

(الماورديّ ٤: ٦٦)

قَتادة: سلّم عليه إذا لقيته. (ابن قُتَيْبَة: ٢٩٩)

الكَلْبيّ: ادفع الشّرك بالتّوحيد.

(ابن الجَوْزيّ ٥: ٤٨٩)

الإمام الصّادق عليه السّلام: ما أكل رسول الله صلّى الله عليه و آله متّكئًا منذ بعثه الله عزّ و جلّ، إلى أن قبضه، تواضعًا لله عزّ و جلّ، و ما رأى ركبتيه جليسه في مجلس قطّ، و لا صافح رجلًا قطّ، فنزع يده من يده حتّى يكون

الرّجل هو الّذي ينزع يده، ولا كان ﷺ بسيّئة قطّ، وقد قال الله تعالى: ﴿ادْفَعْ...﴾ فصل وما منع سائلًا قطّ، إن كان عنده أعطى وإلّا قال: يأتي الله به، ولا أعطى على الله عزّ وجلّ شيئًا قطّ إلّا أجازه الله، إنّه كان ليُعطي الجنّة، فيجيز الله عزّ وجلّ ذلك له

(البخاريّ ٧: ٣٩)،

ابن قُتَيْبَة: أي بالحسنى من القول. (٢٩٩)

الطَّبَريّ: يقول تعالى ذكره لنبيّه: ادفع يا محمّد بالخلّة الّتي هي أحسن، وذلك الإغضاء والصّفح عن جهلة المشركين، والصّبر على أذاهم، وذلك أمره إيّاه قبل أمره بحربهم، وعنى بالسّيّئة أذى المشركين إيّاه وتكذيبهم له فيما أتاهم به من عند الله، يقول له تعالى ذكره: اصبر على ما تلقى منهم في ذات الله. (٩: ٤٤١)

الرُّمّانيّ: ادفع المنكر بالموعظة. (الماوَرْديّ ٤: ٦٦)

الثّعلبيّ: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي﴾ يعني بالخلّة الّتي هي أحسن ﴿السَّيِّئَةَ﴾ أذاهم وجفاهم، يقول: أعرض عن أذاهم واصفح عنهم، نسختها آية القتال. (٧: ٥٥)

نحوه الواحديّ (٣: ٢٩٧)، والبغويّ (٣: ٣٧٣)، والخازن (٤: ٣٥)، والقاسميّ (١٢: ٤٤١٦)

الماوَرْديّ: فيه خمسة أقاويل:

أحدها: [قول الحسن]

الثّاني: [قول الضّحّاك]

الثّالث: [قول الرُّمّانيّ]

الرّابع: معناه ادفع السّيّئة بالحسنة، هذا قول ابن شجرة.

الخامس: معناه: قابل أعداءك بالنّصيحة

وأولياءك بالموعظة، وهذا وإن كان خطابًا له عليه السّلام فالمراد به جميع الأمّة. (٤: ٦٦)

الطُّوسيّ: أمر الله تعالى نبيّه ﷺ أن يدفع السّيّئة من إساءة الكفّار إليه بالّتي هي أحسن منها، ومعنى ذلك: أنّهم إذا ذكروا المنكر من القول من الشّرك ذُكرت الحجّة في مقابلته، وذُكرت الموعظة الّتي تصرف عنه إلى ضدّه من الحقّ، على وجه التّلطّف في الدّعاء إليه، والحثّ عليه، كقول القائل: هذا لا يجوز، وهذا خطأ، وعدول عن الحسن.

وأحسن منه أن يُوصل بذكر الحجّة والموعظة كما بيّنّا.

وقيل: هو خطاب للنّبيّ ﷺ، والمراد به الأمّة، والمعنى: دفع الأفعال السّيّئة بالأفعال الحسنة الّتي ذكرناها. (٧: ٣٩٢)

القُشَيْريّ: الهمزة في ﴿أَحْسَنُ﴾ يجوز ألّا تكون للمبالغة، ويكون المعنى: ادفع بالحسن السّيّئة. وأن يكون للمبالغة، فتكون المكافأة جائزةً، والعفو عنها -في الحُسن- أشدّ مبالغةً.

ويقال: ادفع الجفاء بالوفاء، وجُرْم أهل العصيان بحكم الإحسان.

ويقال: ادفع ما هو حظّك إذا حصل ما هو حقّ له.

ويقال: اسلُكْ مسلك الكرم، ولا تجنح إلى طريقة المكافأة.

ويقال: الأحسن: ما أشار إليه القلب، والسّيّئة: ما تدعو إليه النّفس.

ويقال: الأحسن: ما كان بإشارة الحقيقة،

و السّيّئة: ما كان بوساوس الشّيطان.

و يقال: الأحسن: نور الحقائق، و السّيّئة ظلمة الخلائق. (٤: ٢٥٩)

المَيْبُديّ: أي ادفع بالخَصلة الّتي هي أحسن الخصال و هي الحلم و الصّفح و الإغضاء عن جهلهم و الصّبر على أذاهم، و قوله: ﴿السَّيِّئَةَ﴾ يعني أذاهم إيّاك و تكذيبهم لك، و كان هذا قبل نزول آية القتال.

أمره ربّ العزّة بالعفو و الصّفح في مقابل القول و العمل القبيحين منهم، و الصّبر على أذاهم، ﴿وَ اهْجُرْهُمْ هَجْراً جَمِيلاً﴾ المزّمّل: ١٠، ثمّ نسخ بآية القتال.

و قيل: معناه: عظهم برفق و لين، و لا تعظهم بشدّة و عنف، كما قال في موضع آخر: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ﴾ سبأ: ٤٦، و قال موسى في دعوته فرعون: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلاً لَيِّناً﴾ طه: ٤٤.

و قيل: ﴿بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾: لا إله إلّا اللّه، و ﴿السَّيِّئَةَ﴾: الشّرك. (٦: ٤٦٦)

أمر اللّه الكريم العظيم الحكيم جلّ جلاله و تقدّست أسماؤه المصطفى في هذه الآية بمكارم الأخلاق و محاسن العادات، و قال: الْقَ المسيئين بوجه طلق، و لسان ذلق، و قلب لين، و خلق رضيّ، و غضّ طرفك عن المريب، و أحسن إلى من أساء إليك من مسلمين... (٦: ٤٧٤)

الزّمَخشريّ: هو أبلغ من أن يقال: بالحسنة السّيّئة، لما فيه من التّفضيل، كأنّه قال: ادفع بالحسنى السّيّئة و المعنى: الصّفح عن إساءتهم و مقابلتها بما أمكن من الإحسان، حتّى إذا اجتمع الصّفح و الإحسان و بذل الاستطاعة فيه، كانت حسنة مضاعفة بإزاء سيّئة، و هذه قضيّة قوله: ﴿بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾.

و قيل: هي منسوخة بآية السّيف. و قيل: محكمة، لأنّ المداراة محثوث عليها ما لم تؤدّ إلى ثلم دين و إزراء مروءة. (٣: ٤١)

نحوه ملخّصًا الشّربينيّ (٢: ٥٩٠)، و الكاشانيّ (٣: ٤٠٩)، و شبّر (٤: ٢٩٠).

ابن عطيّة: و قوله: ﴿ادْفَعْ﴾ أمر بالصّفح و مكارم الأخلاق، و ما كان منها لهذا فهو حكم باق في الأمّة أبدًا، و ما فيها من معنى موادعة الكفّار و ترك التّعرّض لهم و الصّفح عن أمورهم فمنسوخ بالقتال، و قوله: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ﴾ يقتضي أنّها آية موادعة. (٤: ١٥٥)

مثله القُرطبيّ. (١٢: ١٤٧)

الطَّبْرِسيّ: أي ادفع بالإغضاء و الصّفح إساءة المسيء، عن مجاهد و الحسن، و هذا قبل الأمر بالقتال.

و قيل: معناه: ادفع باطلهم ببيان الحجج على ألطف الوجوه و أوضحها و أقربها إلى الإجابة و القبول. (٤: ١١٧)

أبو الفُتوح: قال اللّه تعالى لرسوله: ادرأ السّيّئة بما هو أحسن، أي ردّ خصومة الكافرين بأجمل وجه، فادفع باطلهم ببيان الحجّة و الموعظة فتصرفهم باللّطف عمّا يعملون و يقولون. (١٤: ٥٠)

ابن الجَوْزي: [نحو الماوَرْدي ثمّ أضاف]
وذكر بعض المفسّرين أنّ هذا منسوخ بآية السّيف (٥، ٤٨٨)

الفَخْر الرّازيّ: المراد منه أنّ الأولى به ﷺ أن يعامل به الكفّار، فأمر باحتمال ما يكون منهم من التّكذيب وضروب الأذى، وأن يدفعه بالكلام الجميل كالسّلام وبيان الأدلّة على أحسن الوجوه، وبيّن له أنّه أعلم بحالهم منه ﷺ وأنّه سبحانه لمّا لم يقطع نعمه عنهم، فينبغي أن يكون هو ﷺ مواظبًا على هذه الطّريقة [ثمّ نقل قول الزّمخشريّ]
(٢٣، ١١٨)

ابن عَرَبي: أي إذا قابلك أحد بسيّئة فتثبّت في مقام القلب، وانظر أيّ الحسنات أحسن في مقابلتها لتقمع بها نفس صاحبك وتكسر، فترجع عن السّيّئة وتندم. ولا تدع نفسك تظهر وتقابله بمثلها، فتزداد حدّة نفسه وسَوْرتها وتزيد في السّيّئة فإنّك إن قابلته بأحسن الحسنات ملكت نفسك، وغلبت شيطانك، وثبّت قلبك، واستقمت على ما أمرك الله به، وحصّلت على فضيلة الحلم، وتمكّنت على مقتضى العلم، واستقررت في طاعة الرّحمان ومعصية الشّيطان، وأضفت إلى حسنتك إصلاح نفس صاحبك، وملكتها إن كان فيه أدنى مسكة، وقوّمتها وسدّدتها، وتلك حسنة أخرى لك، فكنت حائزًا للحسنيين وإن عكست كنت جامعًا للسّوأيين.
﴿نَحْنُ اَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ﴾ أي كِلِ المسيء إلى علم الله، واعلم أنّ الله عالم به، فيجازيه عنك إن كان مستحقًّا للعقوبة، وهو أقدر منك عليه، أو يعفو عنه إن أمكن رجوعه، وعلم صلاحه بالعفو عنه (٢، ١٢٩)

البَيْضاويّ: وهو الصّفح عنها والإحسان في مقابلتها، لكن بحيث لم يؤدّ إلى وهن في الدّين.
(٢، ١١٤)

النَّيسابوريّ: نحو الزّمخشريّ إلّا أنّه قال: [أو نقول: المكافأة حسنة ولكنّ العفو أحسن]
وقيل: هي منسوخة بآية السّيف، والأولى أن يقال: هي محكمة، لأنّ المداراة مستحبّة ما لم تؤدّ إلى محذور.
(١٨، ٣٧)

ابن جُزَيّ: ... والأظهر أنّه أمر بالصّفح والاحتمال وحُسن الخُلق، وهو محكم غير منسوخ، وإنّما نسخ ما يقتضيه من مسالمة الكفّار. (٣، ٥٦)

أبو حَيّان: أمره تعالى بحسن الأخلاق، و﴿بِالَّتى هِىَ اَحْسَنُ﴾ شهادة أن لا إله إلّا الله، و﴿السَّيِّئَةَ﴾ الشّرك... والأجود العموم في الحسنى وفيما يسوء، و﴿بِالَّتى هِىَ اَحْسَنُ﴾ أبلغ من الحسنة للمبالغة الدّالّ عليها أفعل التّفضيل، وجاء في صلة (الّتي) ليدلّ على معرفة السّامع للحالة الّتي هي أحسن (٦، ٤٢٠)

ابن كثير: ثمّ قال تعالى مرشدًا له إلى التّرياق النّافع في مخالطة النّاس وهو الإحسان إلى من يسيء إليه، ليستجلب خاطره، فتعود عداوته صداقة وبغضه محبّة، فقال تعالى: ﴿اِدْفَعْ...﴾ وهذا كما قال في الآية الأخرى: ﴿اِدْفَعْ بِالَّتى هِىَ اَحْسَنُ فَاِذَا الَّذى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَاَنَّهُ وَلِىٌّ حَميمٌ * وَمَا يُلَقّيهَا اِلَّا الَّذينَ صَبَرُوا﴾ فصّلت: ٣٤، ٣٥، أي وما يُلهم هذه الوصيّة

أو هذه الخصلة أو الحسنة ﴿إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا﴾ أي على أذى النّاس، فعاملوهم بالجميل مع صدور الأذى منهم. ﴿وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ فصّلت: ٣٥ أي في الدّنيا والآخرة. (٥: ٣٦)

أبو السُّعود: [نحو الزّمخشريّ وأضاف:]

وتقديم الجارّ والمجرور على المعمول في الموضعين للاهتمام. (٤: ٤٣)

البُرُوسَويّ: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي﴾ بالطّريقة الّتي ﴿هِيَ أَحْسَنُ﴾، أي أحسن طرق الدّفع من الحلم والصّفح ﴿السَّيِّئَةَ﴾ الّتي تأتيك منهم من الأذى والمكروه، وهو مفعول ﴿ادْفَعْ﴾ و﴿السَّيِّئَةَ﴾ الفعلة القبيحة، وهو صفة الحسنة.

قال بعضهم: استعمل معهم ما جعله الله عليه من الأخلاق الكريمة والشّفقة والرّحمة، فإنّك أعظم خطرًا من أن يؤثّر فيك ما يُظهرونه من أنواع المخالفات.

وفي «التّأويلات النّجميّة»: يعني مكافأة السّيّئة جائزة لكن العفو عنها أحسن.

ويقال: ادفع بالوفاء الجفاء. ويقال: الأحسن ما أشار إليه القلب بالمعافاة، والسّيّئة ما تدعو إليه النّفس للمكافأة. (٦: ١٠٤)

الشَّوْكانيّ: يقول: أعرض عن أذاهم بذلك. [ثمّ ذكر بعض الأقوال] (٣: ٦٢١)

الآلوسيّ: أي ادفع بالحسنة الّتي هي أحسن الحسنات الّتي يُدفع بها السّيّئة، بأن تُحسن إلى المسيء في مقابلتها ما استطعت، ودون هذا في الحُسن أن يُحسَن إليه في الجملة، ودونه أن يُصفَح عن إساءته فقط. وفي ذلك من الحثّ له ﷺ إلى ما يليق بشأنه الكريم من حسن الأخلاق ما لا يخفى. وهو أبلغ من ادفع بالحسنة السّيّئة لمكان ﴿أَحْسَنُ﴾ والمفاضلة فيه على حقيقتها على ما ذكرنا، وهو وجه حسن في الآية.

وجوّز أن تعتبر المفاضلة بين الحسنة والسّيّئة على معنى أنّ الحسنة في باب الحسنات أزيد به من السّيّئة في باب السّيّئات، ويُطّرد هذا في كلّ مفاضلة بين ضدّين، كقولهم: العسل أحلى من الخلّ، فإنّهم يعنون أنّه في الأصناف الحلوة أميز من الخلّ في الأصناف الحامضة. ومن هذا القبيل ما يُحكى عن أشعب الطّامع أنّه قال: «نشأت أنا والأعمش في حجر فلان، فما زال يعلو وأسفل حتّى استوينا». فإنّه عنى «استواءهما» في بلوغ كلّ منهما الغاية، حيث بلغ هو الغاية في التّدلّي والأعمش الغاية في التّعلّي. وعلى الوجهين لا يتعيّن هذ الأحسن، وكذا السّيّئة. [إلى أن قال:]

والآية قيل: منسوخة بآية السّيف، وقيل: هي محكمة، لأنّ الدّفع المذكور مطلوب ما لم يؤدّ إلى ثلم الدّين والإزراء بالمروءة. (١٨: ٦١)

المَراغيّ: [نحو الطّبريّ ثمّ قال:]

ونحو الآية قوله: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ فصّلت: ٣٤. (١٨: ٥٤)

عِزّة دَرْوَزَة: وفي جملة ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ توكيد للمبدإ القرآنيّ المحكم في صدد الدّعوة إلى سبيل الله، وفي صدد معاملة النّاس بصورة عامّة، على ما

شرحناه في مناسبات سابقة شرحًا يُغني عن التّكرار (٦: ٢١٥)

سيّد قُطْب: [ذكر أساليب معاملة الرّسول ﷺ أعداءه: سلمًا وقتالًا إلى أن قال:]

أمّا حين نزول هذه السّورة ـ سورة المؤمنون وهي مكّيّة ـ فكان منهج الدّعوة دفع السّيّئة بالّتي هي أحسن، والصّبر حتّى يأتي أمر الله، وتفويض الأمر له. (٤: ٢٤٧٩)

ابن عاشور: لـمّا أنبأ الله رسوله عليه الصّلاة والسّلام، بما يلمح له بأنّه مُنجزٌ وعيدَه من الّذين كذّبوه، فعلم الرّسول والمسلمون أنّ الله ضمن لهم النّصر، أعقب ذلك بأن أمرَه بأن يدفع مكذّبيه بالّتي هي أحسن، وأن لا يضيق بتكذيبهم صدره، فذلك دفع السّيّئة بالحسنة، كما هو أدب الإسلام [إلى أن قال:]

و ﴿بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ مراد بها الحسنة الكاملة، فاسم التّفضيل للمبالغة، مثل قوله: ﴿السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ﴾ يوسف: ٣٣.

والتّخلّق بهذه الآية هو أنّ المؤمن الكامل ينبغي له أن يفوّض أمر المعتدين عليه إلى الله، فهو يتولّى الانتصار لمن توكّل عليه، وأنّه إن قابل السّيّئة بالحسنة كان انتصار الله أشفى لصدره وأرسخ في نصره، وماذا تبلغ قدرة المخلوق تجاه قدرة الخالق، وهو الّذي هزم الأحزاب بلا جيوش ولا فيالق؟

وهكذا كان خُلُق النّبيّ ﷺ فقد كان لا ينتقم لنفسه، وكان يدعو ربّه. (١٨: ٩٧)

مَغْنِيَّة: ما هو الدّفاع بالأحسن؟ هل هو الصّبر على الأذى والسّكوت عن المؤذي، كما قال كثير من المفسّرين؟

إنّ الدّفاع يختلف باختلاف الموارد، فقد يكون استعمال القوّة والعنف لردع المعتدي دفاعًا بالأحسن، وذلك إذا كان المعتدى عليه يملك القوّة لردعه، وكان السّكوت عن المسيء يُغريه بالإساءة والعدوان. قال الإمام عليّ ﷺ: «الوفاء لأهل الغدر غدرٌ، والغدر بأهل الغدر وفاء». وقد يكون السّكوت عن المعتدي والصّبر على أذاه دفعًا بالأحسن إذا أدّى الإغضاء عنه إلى ندمه وتوبته من إساءته، أو كان المعتدى عليه عاجزًا عن الرّدع، فإنّ المقاومة والحال هذه هي الحماقة بعينها... لا تُجدي شيئًا من تمادي المعتدي في غيّه، وغير ذلك من ردود الفعل. ومن أجل هذا صبر رسول الله ﷺ على الأذى، وهو في مكّة، لعجزه عن الرّدع، وأدّب المعتدين بعد هجرته إلى المدينة، لأنّه كان يملك القوّة الرّادعة. (٥: ٣٨٧)

الطَّباطَبائيّ: أي ادفع السّيّئة الّتي تتوجّه إليك منهم بالحسنة، واختر للدّفع من الحسنات أحسنها، وهو دفع السّيّئة بالحسنة الّتي هي أحسن، مثل أنّه لو أساءوا إليك بالإيذاء أحسن إليهم بغاية ما استطعت من الإحسان، ثمّ ببعض الإحسان في الجملة، ولو لم يمكنك ذلك فبالصّفح عنهم. (١٥: ٦٥)

عبد الكريم الخطيب: وإذا كانت حاجة النّبيّ هي النّصر على هؤلاء المتطاولين عليه، المعاندين له، فإنّ ذلك يُهوّن كثيرًا من الأذى الّذي يلقاه منهم، حيث يكون بصره متعلّقًا بيوم النّصر الموعود، غير

ملتفت إلى ما يصادفه على يومه من مشقّة وعناء.

ومن هنا كانت دعوة النّبيّ إلى لقاء إساءة قومه بالإحسان دعوة تلتقي مع مشاعره، الّتي استروحت أنسام الرّضاء في ظلّ هذا الموعد الكريم بالنّصر المبين لدعوته، وطلوع شمسها على كلّ أفق. فإنّ كلّ صعب يهون، وكلّ بلاء يحتمل، إذا كانت العاقبة نجاحًا، ونصرًا محقّقًا. (٩: ١١٧٤)

جعفر شرف الدّين: وقوله تعالى: ﴿بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾، أي الحسنى إرادة التّفضيل، ومن أجل ذلك لا يتحقّق إحكام المعنى لو يقال: ادفع بالحسنة السّيّئة. (٦: ٦٦)

المُصْطَفَويّ: أي ادفع السّيّئات الّتي يكسبونها ويُبْدُون عملها بالّتي هي أحسن، وبدّل بالحسنات. فتدلّ الآية الكريمة على إدامتهم بالسّيّئات، وعلى أنّ دفعها بالحسنات يفيد إزالة الإدامة، وأمّا بالنّسبة إلى ما مضى فله حكم آخر. (٣: ٢٢٧)

فضل الله: دفع السّيّئات بالّتي هي أحسن

إنّه الرّسول، والدّاعي، والشّاهد، ولذلك فإنّ عليه أن لا يتجمّد من كلّ ما يقومون به من أعمال غير مسؤولة، ومن أوضاع متشنّجة، بل يواجه المسألة من المواقع الرّساليّة الّتي تحاول الانفتاح على الآخرين بالأسلوب الأفضل الّذي يفتح القلوب على الرّسالة، من ناحية الكلمة والجوّ والحركة والبسمة وإشراقة الرّوح، لئلّا يكون للنّاس حجّة على الله وعلى الرّسل.

فتلك هي مهمّتك، وذلك هو دورك ومسؤوليّتك فليست القصّة قصّة صراع يتسابق فيه المتصارعون ليغلب أحدهم الآخر، أو يهزمه أو يُسقطه أو يُحطّمه، بل هي قصّة هداية ينطلق فيها الرّساليّون، ليفتح أحدهم قلب الآخر، وعقله وروحه وضميره وحياته على الحقّ النّازل من الله، ولذلك لابدّ من أن لا تخضع الموقف لردّ الفعل الّذي يقابل السّيّئة بالسّيّئة، لتكون التّهمة في مواجهة التّهمة، والشّتيمة في مقابل الشّتيمة، وما إلى ذلك، لأنّ ذلك سوف يزيد الموقف تعقيدًا، ويؤدّي إلى ابتعاد المواقع عن بعضها البعض، وانغلاق القلوب عن وحي الرّسالة، ولذا كان لابدّ من مقابلة السّيّئة بالحسنة، لتكون الكلمة الحلوة في مواجهة الكلمة المرّة، ولتكون الأسلوب الطّيّب في مواجهة الأسلوب الخبيث، والقلب المفتوح في مواجهة القلب المغلق، والبسمة في مقابل العبوس، وهكذا حتّى يتحوّل هذا الجوّ كلّه المليء بالسّلبيّات والتّعقيدات والمشاكل الصّعبة، ثمّ ماذا بعد ذلك؟ فليهتد من يهتدي، أو فليضلّ من يضلّ، لأنّ ذلك ليس مشكلتك، بل هي مشكلتهم. فإذا أدّيت واجبك وقمت بمسؤوليّتك، انتهى دورك. (١٦: ١٩٥)

مكارم الشّيرازيّ: أي ادفع عدوانهم وسيّئاتهم بالعفو والصّفح والإحسان، وكلامهم البذيء بالكلام المنطقيّ الموزون. ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ﴾ والله يعلم أنّ أعمالهم القبيحة وكلامهم البذيء وأذاهم القاسي يؤلم الرّسول ﷺ، إلّا أنّه عزّ وجلّ يدعو إلى عدم الرّدّ بالمثل، بل يوجب أن يكون الرّدّ بالّتي هي أحسن وهذا خير سبيل لإيقاظ الغافلين والمخدوعين. (١٠: ٤٤٥)

٢ ـ ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾

فصّلت ٣٤

الإمام عليّ ﷺ: صافحْ عدوّك و إن كره، فإنّه ممّا أمر الله عزّ و جلّ به عباده، يقول: ﴿ادْفَعْ﴾ ما مكافئ عدوّك بشيء أشدّ من أن تطيع الله فيه، و حسبك أن ترى عدوّك يعمل بمعاصي الله عزّ و جلّ في الدّنيا (البحرانيّ ٨: ٤٧٢)

ابن عبّاس: ﴿ادْفَعْ﴾ يا محمّد الشّرك من أبي جهل أن يمسّك، ﴿بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ بلا إله إلّا الله (٤٠٣)

أمر الله المؤمنين بالصّبر عند الغضب، و الحلم و العفو عند الإساءة، فإذا فعلوا ذلك عصمهم الله من الشيطان، و خضع لهم عدوّهم، كأنّه وليّ حميم (الطّبريّ ١١: ١١١)

هما الرّجلان متقاولان، فيقول أحدهما لصاحبه يا صاحب كذا و كذا، فيقول له الآخر: إن كنت صادقًا عليّ فغفر الله لي، و إن كنت كاذبًا فغفر الله لك (النّحّاس ٦: ٢٦٩)

مُجاهد: السّلام عليك إذا لقيته (الطّبريّ ١١: ١١١)

عطاء: بالسّلام. (الطّبريّ ١١: ١١١)

ادفع بالسّلام إساءة المسيء. (الماوَرْديّ ٥: ١٨٢)

الإمام الصّادق ﷺ: ما نزلت هذه الآية على رسول ﷺ قال رسول الله ﷺ: أمرت بالتّقيّة، فسارّ بها عشرًا حتّى أمر أن يصدع بما أمر، و أمر بها عليّ فسارّ بها حتّى أمر أن يصدع بها، ثمّ أمر الأئمّة بعضهم بعضًا فساروا بها، فإذا قام قائمنا سقطت التّقيّة و جرّد السّيف، و لم يأخذ من النّاس و لم يعطهم إلّا بالسّيف. (البحرانيّ ٨: ٤٧٢)

الطّبريّ: ادفع يا محمّد بحلمك جهل من جهل عليك، و بعفوك عمّن أساء إليك إساءة المسيء، و بصبرك عليهم مكروه ما تجد منهم، و يلقاك من قبلهم.

و قال آخرون: معنى ذلك: ادفع بالسّلام على من أساء إليك إساءته. (١١: ١١١)

الزّجّاج: معناه ادفع السّيّئة بالّتي هي أحسن (٤: ٣٨٦)

القُمّيّ: ثمّ أدّب الله نبيّه ﷺ فقال تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ قال: ادفع سيّئة من أساء إليك بحسنتك، حتّى يكون الّذي بينك و بينه عداوة، كأنّه وليّ حميم (٢: ٢٦٦)

فرات الكوفيّ: [في حديث:] عن معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله ﷺ قال: قلت: جعلت فداك ﴿لَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ﴾، قال: الحسنة التّقيّة، و السّيّئة الإذاعة. قال: قلت: جعلت فداك ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾، قال: الصّمت. ثمّ قال: فأنشدتك بالله هل تعرف ذلك في نفسك أنّك تكون مع قوم لا يعرفون ما أنت عليه من دينك و لا تكون لهم ودًّا و صديقًا فإذا عرفوك و شعروا بك أبغضوك؟ قلت: صدقت، قال: فقال لي: فذا من ذاك (٣٨٥)

الماوَرْديّ: فيه وجهان: أحدهما: [قول

ابن عبّاس]

الثاني [قول عطاء]

ويحتمل ثالثًا ادفع بالتغافل إساءة المذنب، والذّنب من الأدنى والإساءة من الأعلى (٥: ١٨٢)

الطُّوسيّ: وقوله ﴿ادْفَعْ﴾ أمر للنّبيّ ﷺ أن يدفع بالّتي هي أحسن. وقيل معنى ﴿الْحَسَنَةُ﴾ هاهنا المداراة، و﴿السَّيِّئَةُ﴾ المراد بها الغلظة، فأدّب الله تعالى عباده بهذا الأدب. (٩: ٢٥)

القُشَيْريّ: ادفع بالخصلة الّتي هي أحسن سيّئة، يعني بالعفو عن المكافأة، وبالتّجاوز والصّفح عن الزّلّة، وترك الانتصاف. (٥: ٣٣١)

الواحديّ: كدفع الغضب بالصّبر، والإساءة بالعفو. (٤: ٣٥)

المَيْبُديّ: وهي إشارة إلى مكارم الأخلاق، أي أحسن إلى من أساء إليك وسلّم عليه إذا لقيته. يقول من جفاك فأخّره بأحسن الجزاء، وإذا رأيته فسلّم عليه وادفع جهله بحلمك، كما قال: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ الأعراف: ١٩٩. (٨: ٥٢٦)

الزَّمَخْشَريّ: يعني أنّ الحسنة والسّيّئة متفاوتتان في أنفسهما، فخذ بالحسنة الّتي هي أحسن من أختها إذا اعترضتك حسنتان، فادفع بها السّيّئة الّتي ترد عليك من بعض أعدائك.

ومثال ذلك رجل أساء إليك إساءة، فـ﴿الْحَسَنَةُ﴾ أن تعفو عنه، و﴿الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ أن تحسن إليه مكان إساءته إليك، مثل أن يذمّك فتمدحه، ويقتل ولدك فتفتدي ولده من يد عدوّه، فإنّك إذا فعلت ذلك انقلب عدوّك المشاقّ مثل الوليّ الحميم، مصافاة لك.

ثمّ قال: وما يلقّى هذه الخليقة أو السّجيّة الّتي هي مقابلة الإساءة بالإحسان، إلّا أهل الصّبر وإلّا رجل خير وُفّق لحظّ عظيم من الخير.

فإن قلت: فهلّا قيل فادفع بالّتي هي أحسن؟

قلت: هو على تقدير قائل قال: فكيف أصنع؟

فقيل: ادفع بالّتي هي أحسن.

وقيل: (لا) مزيدة، والمعنى ولا تستوي الحسنة والسّيّئة.

فإن قلت: فكان القياس على هذا التّفسير أن يقال: ادفع بالّتي هي أحسن.

قلت: أجل، ولكن وضع ﴿الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ موضع «الحسنة» ليكون أبلغ في الدّفع بالحسنة، لأنّ من دفع بالحسنى هان عليه الدّفع بما هو دونها. (٣: ٤٥٣)

نحوه النّسفيّ (٤: ٩٤)، وأبو السُّعود، ملخّصًا. (٥: ٤٤٥)

ابن عَطيّة: وقوله تعالى: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ آية جمعت مكارم الأخلاق وأنواع الحلم، والمعنى ادفع أمورك وما يعرض لك مع النّاس ومخالطتك لهم بالفعلة أو بالسّيرة الّتي هي أحسن السّير والفعلات، فمن ذلك بذل السّلام، وحسن الأدب، وكظم الغيظ، والسّماحة في القضاء والاقتضاء، وغير ذلك. وفسّر مُجاهد وعطاء هذه

لآية بالسّلام عند اللّقاء. و لاشكّ أنّ السّلام هو مبدأ الدّفع بالّتي هي أحسن، و هو جزء منه (١٦٠٥)

ابن العَرَبي: فيها مسألتان

المسألة الأولى: في سبب نزولها: روي أنّها نزلت في أبي جهل، كان يؤذي النّبيّ ﷺ فأمر ﷺ بالعفو عنه و قيل له: ﴿فإذا الّذي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَداوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَميمٌ﴾.

المسألة الثّانية: اختلف ما المراد بها على ثلاثة أقوال

الأوّل قيل المراد بها ما روي في الآية أن تقول إن كنت كاذبًا يغفر الله لك، و إن كنت صادقًا يغفر الله لي

الثّاني: المصافحة، [ثمّ ذكر عدّة روايات فيها]

الثّالث: السّلام، لا يقطع عنه سلامه إذا لقيه، و الكلّ محتمل، و الله أعلم (٤ :١٦٦٣)

الطَّبْرِسيّ: خاطب النّبيّ ﷺ فقال: ادفع بحقّك باطلهم، و بحلمك جهلهم، و بعفوك إساءتهم. (١٣٠٥)

ابن الجَوْزيّ: و ذلك كدفع الغضب بالصّبر، و الإساءة بالعفو، فإذا فعلت ذلك صار الّذي بينك و بينه عداوة كالصّديق القريب. و قال المفسّرون هذه الآية منسوخة بآية السّيف (٧ :٢٥٨)

الفخر الرّازيّ: يعني ادفع سفاهتهم و جهالتهم بالطّريق الّذي هو أحسن الطّرق، فإنّك إذا صبرت على سوء أخلاقهم مرّة بعد أخرى، و لم تقابل سفاهتهم بالغضب، و لا أضررتهم بالإيذاء و الإيحاش، استحيوا من تلك الأخلاق المذمومة و تركوا تلك الأفعال القبيحة. (٢٧ :١٢٧)

ابن عَرَبيّ: ﴿و لا تَسْتَوي الْحَسَنَةُ و لا السَّيِّئَةُ﴾ تكون الأولى من مقام القلب تجرّ صاحبها إلى الجنّة و مصاحبة الملائكة، و الثّانية من مقام النّفس تجرّ صاحبها إلى النّار و مقارنة الشّياطين ﴿ادْفَعْ بِالَّتي هِيَ أَحْسَنُ﴾ إذا أمكنك دفع السّيّئة من عدوّك بالحسنة الّتي هي أحسن، فلا تدفعها بالحسنة الّتي دونها، فكيف بالسّيّئة؟ فإنّ السّيّئة لا تندفع بالسّيّئة بل تزيد و تعلو ارتفاع النّار بالحطب، فإن قابلتها بمثلها كنت منحطًّا إلى مقام النّفس، متّبعًا للشّيطان، سالكًا طريق النّار، ملقيًا لصاحبك في الأوزار، و جاعلًا له و لنفسك من حلة الأشرار، متسبّبًا لازدياد الشّرّ، معرضًا عن الخير. و إن دفعتها بالحسنة سكّنت شرارته و أزلت عداوته، و ثبّتّ في مقام القلب على الخير، و هديت إلى الجنّة، و طردت الشّيطان، و أرضيت الرّحمان، و انخرطت في سلك الملكوت، و محوت ذنب صاحبك بالنّدامة. و إن دفعتها بالّتي هي أحسن ناسبت الحضرة الرّحيميّة بالرّحموت، و شرفت باتّصافك بصفاته تعالى من أهل الجبروت، و أفضت من ذاتك فيض الرّحمة على صاحبك فصار ﴿كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَميمٌ﴾. (٢ :٤١٧)

القُرطُبيّ: نسخت بآية السّيف، و بقي المستحبّ من ذلك حسن العشرة، و الاحتمال، و الإغضاء. [ثمّ ذكر بعض الأقوال] (١٥ :٣٦١)

البَيْضاويّ: ادفع السّيّئة حيث اعترضتك بالّتي هي أحسن منها و هي الحسنة، على أنّ المراد بالأحسن: الزّائد مطلقًا، أو بأحسن ما يمكن دفعها به

من الحسنات، و إنّما أخرجه مخرج الاستئناف على أنّه جواب من قال: كيف أصنع؟ للمبالغة، و لذلك وُضع ﴿أحْسَنُ﴾ موضع «الحسنة». (٢: ٣٤٩)

نحوه الكاشانيّ (٤: ٣٦١)، و المشهديّ (٩: ٢٠٣).

النّيسابوريّ: (لا) زائدة لتأكيد نفي الاستواء، والمعنى لا تستوي الحسنة و السّيّئة فقط، و مثلهما الإيمان و الشّرك و الحلم و الغضب و الطّاعة و المعصية و اللّطف و العنف.

ثمّ إنّ سائلًا كأنّه سأل: فكيف نصنع؟ فأجيب ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ اَحْسَنُ﴾ فإنّ الحسنة أحسن من السّيّئة كما يقال: الصّيف أحرّ من الشّتاء. [ثمّ ذكر قول الزّمخشريّ] (٢٤: ٥)

أبو حَيّان: و لمّا تفاوتت الحسنة و السّيّئة أمر بأن يدفع السّيّئة بالأحسن، و ذلك مبالغة، و لم يقل: ادفع بالحسنة السّيّئة، لأنّ من هان عليه الدّفع بالأحسن هان عليه الدّفع بالحسن، أي و إذا فعلت ذلك ﴿فَاِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَاَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ صار لك كالوليّ الصّديق الخالص الصّداقة. و(لا) الثّانية ﴿وَ لَا السَّيِّئَةُ﴾ زائدة للتّوكيد، كهي في قوله: ﴿وَ لَا الظِّلُّ وَ لَا الْحَرُورُ﴾ فاطر: ٢١، لأنّ «استوى» لا يكتفي بمفرد، فإن أُريد بالحسنة و السّيّئة الجنس لم تكن زيادتها كزيادتها في الوجه الّذي قبل هذا، إذ يصير المعنى: و لا تستوي الحسنات إذ هي متفاوتة في أنفسها و لا السّيّئات لتفاوتها أيضًا. [إلى أن قال:]

و قال مُجاهد، و عطاء: السّلام عند اللّقاء. انتهى أي هو مبدأ الدّفع بالأحسن، لأنّه محصور فيه. و عن مُجاهد أيضًا: أعرض عن أذاهم. و قال أبو فراس الحمدانيّ:

يَجني عليّ و أحنو صافحًا أبدًا
لا شيء أحسن من حان على جان

(٧: ٤٩٨)

ابن كثير: أي من أساء إليك فادفعه عنك بالإحسان إليه. (٥: ١٧٧)

الثّعالبيّ: قوله تعالى: ﴿اِدْفَعْ﴾ جمعت مكارم الأخلاق و أنواع الحلم، و المعنى: ادفع ما يعرض لك مع النّاس في مخالطتهم بالفعلة أو بالسّيرة الّتي هي أحسن. (٣: ١١٤)

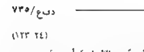
الشّربينيّ: ﴿اِدْفَعْ﴾ كلّ ما يمكن أن يضرّك من نفسك و من النّاس ﴿بِالَّتِي﴾ أي بالخصال و الأحوال الّتي ﴿هِيَ اَحْسَنُ﴾، على قدر الإمكان من الأعمال الصّالحات و العفو عن المسيء حسن، و الإحسان إليه أحسن منه. (٣: ٥١٨)

البُرُوسَويّ: [نحو الزّمخشريّ إلّا أنّه قال:]

بيان لحسن عاقبة الحسنة، أي ادفع السّيّئة حين اعترضتك من بعض أعاديك بالّتي هي أحسن ما يمكن دفعها به من الحسنات، كالإحسان إلى من أساء، فإنّه أحسن من العفو.

بدي را بدي سهل باشد جزا
اگر مردي أحسن إلى من أسا

و كان ﷺ يقول: «صِلْ من قطعك و اعفُ عمّن ظلمك و أحسن إلى من أساء إليك» و ما أمر ﷺ غيره بشيء إلّا بعد التّحقّق به. (٨: ٢٦٢)



شُبّر: ﴿ادْفَعْ﴾ السيّئة إذا اعترضتك ﴿بِالَّتِي﴾ بالخصلة التي، قوله تعالى: ﴿هِيَ أَحْسَنُ﴾ أي الحسنة، كالجهل بالحلم، والإساءة بالعفو، والعنف باللّطف، أو بأحسن الحسنات الّتي تدفع بها (٥ ٣٧٨)

الآلوسيّ: وقوله تعالى: ﴿ادْفَعْ...﴾ استئناف مبيّن لحسن عاقبة الحسنة [ثمّ قال نحو البيضاويّ إلّا أنّه قال:]

كالإحسان إلى من أساء، فإنّه أحسن من مجرّد العفو، فـ﴿أَحْسَنُ﴾ على ظاهره، والمفضّل عليه عامّ، وقد حذف، كما في «الله تعالى أكبر» وإخراجه مخرج الجواب عن سؤال من قال: كيف أصنع؟ للمبالغة والإشارة إلى أنّه مهمّ ينبغي الاعتناء به والسّؤال عنه. وللمبالغة أيضًا وضع ﴿أَحْسَنُ﴾ موضع «الحسنة» لأنّ من دفع بالأحسن هان عليه الدّفع بما دونه. وممّا ذكرنا يُعلم أن ليس المراد بـ﴿الْحَسَنَةُ﴾ و﴿السَّيِّئَةُ﴾ أمرين معيّنين [ثمّ ذكر الأقوال في مصاديق ﴿الْحَسَنَةُ﴾ و﴿السَّيِّئَةُ﴾ وقال:]

وجوّز أن يكون المراد بيان تفاوت الحسنات والسيّئات في أنفسهما، بمعنى أنّ الحسنات تتفاوت إلى حسن وأحسن، والسيّئات كذلك، فتعريف ﴿الْحَسَنَةُ﴾ و﴿السَّيِّئَةُ﴾ للجنس، و(لا) الثّانية ليست مزيدة و«أفعل» على ظاهره، والكلام في ﴿ادْفَعْ...﴾ على معنى الفاء، أي إذا كان كلّ من الجنسين متفاوت الأفراد في نفسه، فادفع بأحسن الحسنتين السيّئ والأسوأ، وترك الفاء للاستئناف الّذي ذكرنا، وهو أقوى الوصلين، ولعلّ الأوّل أقرب. (٢٤: ١٢٣)

القاسميّ: نحو البيضاويّ وأضاف:]

قال القاشانيّ: أي إذا أمكنك دفع السّيّئة، [وأدام مثل ما سبق عن ابن عربيّ] (١٤: ٥٢٠٧)

المراغيّ: أي ادفع سفاهتهم وجهالتهم بالطّريق الّتي هي أحسن الطّرق، فقابل إساءتهم بالإحسان إليهم، والذّنب بالعفو، والغضب بالصّبر والإغضاء عن الهفوات واحتمال المكاره، فإنّك إن صبرت على سوء أخلاقهم مرّة بعد أخرى ولم تقابل سفههم بالغضب، ولا آذاهم بمثله، استحيوا من ذميم أخلاقهم، وتركوا قبيح أفعالهم. (٢٤: ١٣١)

عزّة دروزة: تعليق على آية ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ وما بعدها والآيات الثّلاث منسجمة مع بعضها أوّلًا، ومتّصلة بسابقتها اتّصال سياق وموضوع ثانيًا، فليس من أحد أحسن قولًا ممّن دعا إلى الله وعمل صالحًا في مجال المقابلة والمفاضلة، كما أنّه لا يمكن التّسوية بين الحسنة والسّيّئة، ومن حسن خلق المسلم - الّذي قال ربّي الله ثمّ استقام - أن يتخلّق بكلّ خلق كريم.

والمتبادر أنّ كلمتي ﴿الْحَسَنَةُ﴾ و﴿السَّيِّئَةُ﴾ تتناولان الأفعال والأقوال معًا، وصيغة الأمر في الآيات يمكن أن تكون موجّهة للنّبيّ ﷺ ويمكن أن تكون موجّهة للسّامع وبخاصّة للسّامع المسلم، ونحن نرجّح هذا لأنّه متّسق مع روح الآيات، على أنّها إذا كانت موجّهة للنّبيّ ﷺ فإنّ الخطاب يشمل أيضًا كلّ مسلم، كما هو المتبادر.

و في الآيات تعليم قرآنيّ جليل مستمرّ الالهام و المدى، فمقابلة السّيّئة بالسّيّئة يورث العداء و الأحقاد، بعكس مقابلة السّيّئة بالحسنة الّتي تصيّر العدوّ صديقًا، و تدلّ على نُبل النّفس و كرم الخُلق. و قد يندفع المرء أحيانًا إلى مقابلة السّيّئة بالسّيّئة، ففي هذا الموقف يجب على المسلم أن ينتبه إلى أنّ هذا إنّما يكون من نزغات الشّيطان و وساوسه، و ألّا يندفع فيه، و أن يجنح إلى الأفضل الّذي يليق بإسلامه، و هو الصّبر و دفع السّيّئة بالحسنة.

و لقد مرّ في سورة الأعراف ١٩٩، ٢٠٠، آيتان تماثلان هذه الآيات بعض الشّيء في العبارة و المقصد، و هما ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ * وَ إِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ حيث يبدو من ذلك اهتمام القرآن العظيم لبثّ روح الخير و التّسامح و ضبط النّفس، و البُعد عن النّزق و الغضب، و مقابلة السّوء بمثله في نفس المسلم.

بل إنّ القرآن لم يكتف بهذا حيث احتوى آيات أوجبت على المسلم أن تكون صلاته و معاملاته مع جميع الفئات -من أقارب و أجانب و أغنياء و فقراء و عبيد- على أساس الإحسان، و حثّته على ألّا يكتفي بما يجب عليه من العدل و تقوى الله، بل يتجاوزهما إلى ما هو خير منهما، و هو الإحسان، كما ترى في هذه الآيات:

١ـ ﴿وَ اعْبُدُوا اللّٰهَ وَ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَ بِذِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ الْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَ الْجَارِ الْجُنُبِ وَ الصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ وَ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾ النّساء ٣٦

٢ـ ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَ آمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَ أَحْسَنُوا وَ اللّٰهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ المائدة ٩٣

٣ـ ﴿إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ وَ إِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَ يَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ النّحل ٩٠

و قد نوّهت جملة ﴿وَ مَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَ مَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ أنّها بسبيل بيان صعوبة الأمر، و على احتمال ذلك، فإنّها قصدت إلى التّنويه بالفعل و فاعله، و تعظيم شأنهما أيضًا، بل نحن نظنّ أنّ هذا القصد هو الأكثر ورودًا إن شاء الله.

و ليس من محلّ لتوهّم التّناقض بين هذا التّلقين المطويّ في الآيات، و بين ما جاء في آيات مكّيّة و مدنيّة عديدة، على ما سوف يأتي بعدُ من تسويغ مقابلة العدوان بمثله، و انتصار المسلم من بغي ينزل به و بإخوانه. فهذا التّلقين -كما يتبادر لنا- هو في صدد السّلوك الشّخصيّ بين النّاس و من المسلمين، و بعكس أن ينصرف إلى ما يكون فيه بغي و عدوان شديدا النّكاية و الأذى، كما أنّ التّنوّع في التّلقين يمكن أن ينصرف إلى ما هو طبيعيّ من تنوّع ظروف البشر أفرادهم و جماعاتهم، و يسير النّاس فيما يواجههم من هذه الظّروف سيرًا منسجمًا مع روح القرآن عامّة.

وهي العفو عند مقدرة، حينما لا يكون سببًا في ازدياد الشّرّ والبغي، ويؤدّي إلى الهدوء والسّكينة والرّضاء، ومقابلة البغي بمثله حينما لا يكون بُدّ من ذلك والنّظام العامّ هو عدم بدء المسلم غيره بالسّوء والبغي، وأن يكون هذا منه مقابلة ودفاعًا.

وفي سورة الشّورى الّتي تلي هذه السّورة فصل احتوى تلقينًا في صدد هذه المواقف المتنوّعة، يصحّ أن يكون فيه قرينة على صواب ما نقرّره -إن شاء الله- على ما سوف يأتي شرحه بعد هذه السّورة.

(٥: ١٤٦)

سيّد قُطْب: ﴿وَلَا تَسْتَوِى الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ﴾ وليس له أن يردّ بالسّيّئة، فإنّ الحسنة لا يستوي أثرها -كما لا تستوي قيمتها- مع السّيّئة، والصّبر والتّسامح، والاستعلاء على رغبة النّفس في مقابلة الشّرّ بالشّرّ، يردّ النّفوس الجامحة إلى الهدوء والثّقة، فتنقلب من الخصومة إلى الولاء، ومن الجماح إلى اللّين.

﴿ادْفَعْ﴾ وتصدق هذه القاعدة في الغالبيّة الغالبة من الحالات، وينقلب الهياج إلى وداعة، والغضب إلى سكينة، والتّبجّح إلى حياء، على كلمة طيّبة، ونبرة هادئة، وبسمة حانية، في وجه هائج غاضب متبجّح مفلوت الزّمام.

ولو قوبل بمثل فعله ازداد هياجًا وغضبًا وتبجّحًا ومرودًا، وخلع حياءه نهائيًّا، وأفلت زمامه، وأخذته العزّة بالإثم. غير أنّ تلك السّماحة تحتاج إلى قلب كبير يعطف ويسمح -وهو قادر على الإساءة والرّدّ-

وهذه القدرة ضروريّة لتؤتي السّماحة أثرها حتّى لا يصوّر الإحسان في نفس المسيء ضعفًا، ولئن أحسّ أنّه ضعف لم يحترمه، ولم يكن للحسنة أثرها إطلاقًا.

وهذه السّماحة كذلك قاصرة على حالات الإساءة الشّخصيّة، لا العدوان على العقيدة وفتنة المؤمنين عنها، فأمّا في هذه فهو الدّفع والمقاومة بكلّ صورة من صورها، أو الصّبر حتّى يقضي الله أمرًا كان مفعولًا.

وهذه الدّرجة -درجة دفع السّيّئة بالحسنة، والسّماحة الّتي تستعلي على دفعات الغيظ والغضب، والتّوازن الّذي يعرف متى تكون السّماحة ومتى يكون الدّفع بالحسنى- درجة عظيمة لا يلقّاها كلّ إنسان، فهي في حاجة إلى الصّبر، وهي كذلك حظّ موهوب يتفضّل به الله على عباده الّذين يحاولون فيستحقّون ﴿وَمَا يُلَقّٰيهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ فصّلت: ٣٥ (٥: ٣١٢١)

ابن عاشور: ﴿الْحَسَنَةُ﴾ تعمّ جميع أفراد جنسها، وأولاها بادرًا إلى الأذهان حسنة الدّعوة إلى الإسلام، لما فيها من جمّ المنافع في الآخرة والدّنيا، وتشمل صفة الصّفح عن الجفاء الّذي يلقى به المشركون دعوة الإسلام، لأنّ الصّفح من الإحسان، وفيه ترك ما يثير حميّتهم لدينهم، ويقرّب لين نفوس ذوي النّفوس الليّنة، فالعطف على هذا من عطف غرض على غرض، وهو الّذي يُعبَّر عنه بعطف القصّة على القصّة، وهي تمهيد وتوطئة لقوله عقبها: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [إلى أن قال:]

و في التعبير بـ ﴿الْحَسَنَةُ﴾ و ﴿السَّيِّئَةُ﴾ دون الحسن والسيء إشارة إلى أن كل فريق من هذين قد بلغ الغاية في جنس وصفه من إحسان وإساءة على طريقة الوصف بالمصدر، وليأتي الانتقال إلى موعظة تهذيب الأخلاق، في قوله ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾. فيشبه أن يكون إيثار نفي المساواة بين الحسنة والسيئة توطئة للانتقال إلى قوله ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾

وقوله ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ يجري موقعه على الوجهين المتقدمين في عطف جملة ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ﴾.

فالحمله على الوجه الأول من وجهي موقع جملة ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ﴾ تخلص من غرض تفضيل الحسنة على السيئة إلى الأمر بخلق الدفع بالتي هي أحسن، لمناسبة أن ذلك الدفع من آثار تفضيل الحسنة على السيئة إرشادًا من الله لرسوله وأمته بالتخلق بخلق الدفع بالحسنى وهي على الوجه الثاني من وجهي موقع جملة ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ﴾ واقعة موقع النتيجة من الدليل والمقصد من المقدمة، ففصلها ناشئ عن فصل التي قبلها.

وكلا الاعتبارين في الجملة الأولى مقتضٍ أن تكون جملة ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ مفصولة غير معطوفة

وإنما أمر الرسول ﷺ بذلك، لأن منتهى الكمال البشري خُلُقه، كما قال: «إنما بُعثتُ لأتمم مكارم الأخلاق»، وقالت عائشة لما سُئلت عن خُلُقه «كان خُلُقه القرآن» لأنه أفضل الحكماء.

والإحسان كمال ذاتي، ولكنه قد يكون تركه محمودًا في الحدود ونحوها، فذلك معنًى خاص. والكمال مطلوب لذاته فلا يعدل عنه ما استطاع ما لم يخش فوات كمال أعظم، ولذلك قالت عائشة «ما انتقم رسول الله ﷺ لنفسه قطّ إلا أن تُنتهك حرمات الله فيغضب لله». وتخلّق الأمة بهذا الخُلُق مرغوب فيه، قال تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ الشورى ٤٠

وروى عياض في «الشفاء»، وهو مما رواه ابن مردويه عن جابر بن عبد الله وابن جرير في «تفسيره» لما نزل قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ﴾ الأعراف ١٩٩، سأل النبي ﷺ جبريل عن تأويلها فقال له حتى أسأل العالم، ثم أتاه فقال «يا محمد إن الله يأمرك أن تصل من قطعك، وتعطي من حرمك، وتعفو عمن ظلمك».

ومعمول ﴿ادْفَعْ﴾ محذوف دلّ عليه انحصار المعنى بين السيئة والحسنة، فلما أمر بأن تكون الحسنة مدفوعًا بها تعيّن أن المدفوع هو السيئة، فالتقدير ادفع السيئة بالتي هي أحسن، كقوله تعالى ﴿وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ﴾ الرعد ٢٢، وقوله ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ﴾ المؤمنون ٩٦

و ﴿بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ هي الحسنة، وإنما صيغت بصيغة التفضيل ترغيبًا في دفع السيئة بها، لأن ذلك يشق على النفس، فإن الغضب من سوء المعاملة من طباع النفس، وهو يبعث على حب الانتقام من

المسيء. فلمّا أمر الرّسول ﷺ بأن يجازي السّيّئة بالحسنة أشير إلى فضل ذلك. وقد ورد في صفة رسول الله ﷺ: «ولا يدفع بالسّيّئة السّيّئة ولكن يعفو ويصفح». وقد قيل إنّ ذلك وصفه في التّوراة. وفرّع على هذا الأمر قوله: ﴿فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ لبيان ما في ذلك الأمر من الصّلاح ترويضًا على التّخلّق بذلك الخلق الكريم، وهو أن تكون النّفس مصدرًا للإحسان. ولمّا كانت الآثار الصّالحة تدلّ على صلاح مثارها، وأمر الله رسوله ﷺ بالدّفع بالّتي هي أحسن، أردفه بذكر بعض محاسنه، وهو أن يصير العدوّ كالصّديق. وحسن ذلك ظاهر مقبول، فلاجرم أن يدلّ حسنه على حسن سببه.

(٢٥: ٤٦)

مغنيّة: الخطاب في ﴿ادْفَعْ﴾ وفي ﴿بَيْنَكَ﴾ لمحمّد ﷺ ويدلّ السّياق على أنّ المراد بـ﴿الْحَسَنَةُ﴾ هنا حسنة الرّسول الدّاعي إلى الله، وهي جهاده وصبره على الأذى في سبيل هذه الدّعوة. والمراد بـ﴿السَّيِّئَةُ﴾ سيّئة السّفيه الجاهل من الّذين دعاهم الرّسول إلى الله. والمعنى فرق بعيد بين عملك يا محمّد ـ وأنت تدعو إلى الله وتتحمّل الأذى في سبيله صابرًا محتسبًا ـ وبين عمل الّذين أجابوا دعوتك إلى الله بالإعراض والأذى والافتراء. إنّ عملك صلوات وحسنات، وعملهم سيّئات ولعنات، وعلى الرّغم من ذلك فعليك أن ترفق بهم، وتتسامح معهم، وتصبر على سفاهتهم، فإنّ منهم من لو قابلته بهذه السّماحة، لعاد إلى ربّه وعقله، وانقلبت عداوته لك إلى محبّة، وبعضه

...ن مودّة.

(٦: ٤٩١)

الطّباطبائيّ: وقوله: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ مستأنف في معنى دفع الدّخل، كأنّ المخاطب لمّا سمع قوله: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ﴾ قال: فماذا أصنع؟ فقيل: ﴿ادْفَعْ﴾. والمعنى ادفع بالخصلة الّتي هي أحسن الخصلة السّيّئة الّتي تقابلها وتضادّها، فادفع بالحقّ الّذي عندك باطلهم لا بباطل آخر، وبحلمك جهلهم، وبعفوك إساءتهم وهكذا.

(١٧: ٣٩١)

عبد الكريم الخطيب: أي ردّ السّيّئة بالّتي هي أحسن، وهي الإحسان في مقابل الإساءة، فإنّ من حقّ الإنسان إذا أسيء إليه أن يردّ السّيّئة بالسّيّئة، كما يقول الله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ ثمّ يعقّب الله بقوله: ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ فردّ السّيّئة بمثلها ليس حسنًا ولا سيّئًا، والعفو عن سيّئة حسن، وأحسن من هذا الحسن أن تردّ السّيّئة بالحسنة، فهذه درجات ثلاث، والمؤمن بالخيار فيها، وخير المؤمنين من أخذ بالدّرجة الثّالثة، وهي دفع سيّئة بالحسنة. [إلى أن قال:]

والخطاب للنّبيّ ﷺ، وهو خطاب لكلّ مؤمن بالله ورسوله. وقد كان النّبيّ صلوات الله وسلامه عليه المثل الكامل في امتثال هذا الأمر الإلهيّ، وتطبيقه على أكمل صورة وأتمّها. وحياة الرّسول كلّها مليئة بالشّواهد لهذا، فعلى كلّ خطوة من خطواته الشّريفة على طريق دعوته، يقوم شاهد يحدّث بإحسان الرّسول الكريم إلى من يسيئون إليه، ويؤذونه.

وحسبنا أن نذكر هنا موقفه في أُحُد، وقد أثخنه المشركون جراحًا فما زاد صلوات الله وسلامه عليه، على أن قال: « اللّهمّ اهْدِ قومي فإنّهم لايعلمون » [إلى أن قال:]

وهنا سؤال: إذا كان المؤمن في مجتمع المؤمنين مطالبًا بأن يدفع السّيّئة بالحسنة، حتّى ينال درجة الكمال والإحسان، فهل يتوقّع أن يُعرف في مجتمع المؤمنين، من يأتي بالسّيّئة ابتداء، فيُسيء إلى من لم يُسئ إليه؟

والجواب على هذا من وجهين:

أوّلًا: أنّ القرآن الكريم حين دعا إلى دفع السّيّئة بالحسنة، إنّما خاطب بذلك مؤمنًا في جماعة المسلمين، وليس في جماعة المؤمنين، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ اَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا اِلَى اللهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ اِنَّنِى مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ فصّلت: ٣٣، فالمسلمون أعمّ من المؤمنين، وقد يكون الإسلام باللّسان دون القلب، وقد يكون باللّسان والقلب وليس معه عمل. أمّا الإيمان، فهو قبول باللّسان واستيقان بالقلب، وتصديق بالعمل، وعلى هذا يكون كلّ مؤمن مسلمًا، وليس كلّ مسلم مؤمنًا.

فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِى الْحَسَنَةُ﴾ إلى ﴿ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾، وإن كان دعوة عامّة للمسلمين جميعًا، إلّا أنّه منظور فيه إلى القمّة العالية منهم، وهم الّذين أشار إليهم قوله تعالى: ﴿وَمَا يُلَقّٰيهَا اِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾.

وثانيًا: أنّ المؤمنين ليسوا درجة واحدة في مقام الكمال والإحسان...

فمن بعضهم من يُسيء ابتداءً، وفي بعضهم الآخر من يردّ الإساءة بالإساءة، وفيهم من يردّ الإساءة بالعفو، وفيهم من يردّ الإساءة بالإحسان، وهذا أعلى درجات الإيمان. (١٢: ١٣١٧)

فضل الله: ﴿وَلَا تَسْتَوِى الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ﴾ في أسلوب الحركة في ساحة الصّراع الواقعي، عندما يختلف النّاس في مواقع الفكر، أو في مواقع الحياة العامّة والخاصّة، فتثور المشاعر، وتتعقّد المواقف، حتّى تتحوّل إلى خطر كبير على العلاقات الإنسانيّة في المجتمع، وتتّجه المواقف إلى الصّدام الّذي يهدّد حياة المجتمع، ويقطع التّواصل بين أفراده. وهو موقف يمكن مواجهته بأسلوبين. أوّلًا: أسلوب السّيّئة الّذي يعمل على إثارة الانفعال الّذي يحرّك الحقد والعداوة والبغضاء، ويدفع الموقف إلى القطيعة الجزئيّة أو الكلّيّة، وهو أسلوب يعتمد الكلمة الحادّة، والنّظرة الغاضبة، واليد المعتدية.

ثانيًا: أسلوب الحسنة الّذي يعمل على الدّراسة العقلانيّة لكلّ مفردات الصّراع المباشرة، من أفكار ومواقع ومواقف، ومحاولة اكتشاف العناصر الدّاخليّة والخارجيّة الّتي تُضيّق الهوّة بينها، أو تردمها، وتجمع العقول والقلوب على قاعدة فكريّة وحياتيّة واحدة. وهو أسلوب يعتمد الكلمة الطّيّبة، والنّظرة الحانية، واليد المصافحة، والالتفات على كلّ المشاعر السّلبيّة بالمشاعر الإيجابيّة الّتي تخترق الواقع.

وهما أسلوبان في إدارة الصّراع، يريد القرآن الكريم للإنسان أن يقارن دائمًا بينهما، ويوجّهه إلى

اختيار أسلوب الحسنة، وهو الأسلوب الأفضل الّذي لا يثير المشاعر في حركة عدوانيّة، بل يحوّلها في حركة صداقة وأخوّة ﴿إدْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ فإنّ الإيمان يفرض على الإنسان أن يختار الأحسن في العلاقات، كما يريده اختيار الأحسن في حركة الحياة.

(١١٨ :٢٠)

مكارم الشّيرازيّ: ادفع الباطل بالحقّ، والجهل والخشونة بالحلم والمداراة، وقابل الإساءة بالإحسان، فلا تردّ الإساءة بالإساءة، والقبح بالقبح، لأنّ هذا أسلوب من همّه الانتقام، ثمّ إنّ هذا الأسلوب يقود إلى عناد منحرفين أكثر.

وتشير الآية في نهايتها إلى فلسفة وعمق هذا البرنامج في تعبير قصير، فتقول: إنّ هذا التعامل سيعود إلى ﴿فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ إنّ ما يبيّنه القرآن هنا، مضافًا إلى ما يشبهه في الآية: ٩٦ من سورة المؤمنون في قوله تعالى: ﴿إدْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ﴾ يعتبر من أهمّ وأبرز أساليب الدّعوة، خصوصًا حيال الأعداء والجهلاء والمعاندين. ويؤيّد ذلك آخر ما توصّلت إليه البحوث والدّراسات في علم النّفس.

لأنّ كلّ من يقوم بالسّيّئة ينتظر الرّدّ بالمثل، خاصّة الأشخاص الّذين هم من هذا النّمط، وأحيانًا يكون جواب السّيّئة الواحدة عدّة سيّئات.

أمّا عندما يرى المسيء أنّ من أساء إليه لا يردّ السّيّئة بالسّيّئة وحسب، وإنّما يقابلها بالحسنة، عندها سيحدث التّغيير في وجوده، وسيؤثّر ذلك على ضميره بشدّة فيوقظه، وستحدث ثورة في أعماقه، سيخجل ويحسّ بالحقارة، وينظر بعين التّقدير والإكبار إلى من أساء إليه.

وهنا ستزول الأحقاد والعداوات من الدّاخل، وتترك مكانها للحبّ والمودّة.

ومن الضّروريّ أن نشير هنا إلى أنّ هذا الأمر لا يمثّل قانونًا دائمًا، وإنّما هو صفة غالبة، لأنّ هناك أقلّيّة تحاول أن تسيء الاستفادة من هذا الأسلوب، فما لم ينزل بها ما تستحقّ من عقاب، فإنّها لا تترك أعمالها الخاطئة.

ولكن في نفس الوقت الّذي نستخدم العقوبة والشّدّة ضدّ هذه الأقلّيّة، علينا أن لا نغفل عن أنّ القانون المتحكّم بالأكثريّة هو قانون: «ادفع السّيّئة بالحسنة».

لذلك رأينا أنّ رسول الإسلام ﷺ والقادة من أئمّة أهل البيت ﷺ، كانوا يستفيدون دائمًا من هذا الأسلوب القرآنيّ العظيم، ففي فتح مكّة مثلًا كان الأعداء بل حتّى الأصدقاء ينتظرون أن تسفك الدّماء، وتؤخذ الثّارات من الكفّار والمشركين والمنافقين الّذين أذاقوا المؤمنين ألوان الأذى والعذاب في مكّة وخارجها، من هنا رفع بعض قادة الفتح شعار «اليوم يوم الملحمة، اليوم تسبى الحرمة، اليوم أذلّ الله قريشًا» لكن ما كان من رسول الله ﷺ وتنفيذًا للأخلاقيّة «ادفع السّيّئة بالحسنة» إلّا أن عفا عن الجميع وأطلق كلمته المشهورة «اذهبوا فأنتم الطّلقاء» ثمّ أمر ﷺ أن يستبدل الشّعار الانتقاميّ بشعار آخر

يفيض إحسانًا وكرمًا هو: «ليوم يوم المرحمة، اليوم أعزّ الله قريشًا»

لقد أحدث هذا الموقف النبويّ الكريم عاصفة في أرض مشركي مكّة، حتّى أنّه -على حدّ وصف كتاب الله تعالى- بدأوا ﴿يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللهِ أَفْوَاجًا﴾ النّصر ٢

لكن برغم ذلك، نرى أنّ النّبيّ ﷺ استثنى بعض الأشخاص من العفو العامّ هذا، كما منعه أصحاب السّيرة، لأنّهم كانوا خطرين ولم يستحقّوا العفو النّبويّ الكريم الّذي عبّر فيه رسول الله ﷺ عن خُلُق الإسلام ومنطق النّبيّين، حينما قال «لاأقول لكم إلّا كما قال يوسف لإخوته ﴿لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ يوسف ٩٢» (٢)

(٥١: ٣٧٣)

ادْفَعُوا

١- وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَوِ ادْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَاتَّبَعْنَاكُمْ

آل عمران ١٦٧

ابن عبّاس: ﴿ادْفَعُوا﴾ العدوّ عن حريمكم وذرّيّتكم أو كثّروا المؤمنين. (٦٠)

نحوه مُقاتِل (ابن الجوزيّ ١: ٤٩٧)، والكاشانيّ (١: ٣٦٧)

التكثير بالعدد.

مثله الحسن وعِكْرِمَة والضّحّاك وابن جُرَيْج (ابن الجوزيّ ١: ٤٩٧)

زَيْد بن عليّ: كثّروا بسوادكم، أي رابطوا (١٦٥)

السُّدّيّ: يقول: أو كثّروا. (الطّبريّ ٣: ٥١١)

معناه بتكثير سوادنا إن لم تقاتلوا معنا.

مثله ابن جُرَيْج (الجصّاص ٢: ٥٤)

نحوه النّحّاس (١: ٥٠٨)، وابن جُزَيّ (١: ١٢٤).

أي كثّروا سواد المسلمين، ورابطوا إن لم تقاتلوا، ليكون [كذا] ذلك دفعًا وقمعًا للعدوّ. (الثّعلبيّ ٣: ٢٠٠)

[مثله] الزّمخشريّ (١: ٤٧٨)، والبُرُوسَويّ (٢: ١٢٢).

ابن جُرَيْج: بكثرتكم العدوّ، وإن لم يكن قتال. (الطّبريّ ٣: ٥١١)

ابن زَيْد: إنّه يعني القتال. (ابن الجوزيّ ١: ٤٩٧)

الفرّاء: يقول: كثّروا، فإنّكم إذا كثّرتم دفعتم القوم بكثرتكم. (١: ٢٤٦)

مثله ابن قُتَيْبَة. (١١٥)

الطّبريّ: بتكثيركم سوادنا... واختلفوا في تأويل قوله ﴿أَوِ ادْفَعُوا﴾ فقال بعضهم: معناه: أو كثّروا، فإنّكم إذا كثّرتم دفعتم القوم.

وقال آخرون: معنى ذلك: أو رابطوا إن لم تقاتلوا. عتبة بن ضمرة قال: سمعت أبا عون الأنصاريّ في قوله ﴿أَوِ ادْفَعُوا﴾: رابطوا. (٣: ٥١٠، ٥١١)

الجصّاص: [ذكر قول السُّدّيّ وابن جُرَيْج وأبي

---

(١) بحار الأنوار ٢١: ١٠٩

(٢) بحار الأنوار ٢١: ١٣٢

عون الأنصاريّ ثمّ قال:]

و في هذا دلالة على أنّ فرض المحصور لازم لمن كان في حضوره نفع في تكثير السّواد و الدّفع، و في القيام على الخيل إذا احتيج إليهم. (٢: ٥٤)

الثّعلبيّ: عن أهلكم و بلدتكم و حريمكم (٣: ٢٠٠)

نحوه البغويّ (١: ٥٣٣)، و الخازن (١: ٣٧٢)

الماورديّ: فيه قولان: أحدهما [قول السّدّيّ]

و الثّاني: معناه: رابطوا على الخيل إن لم تقاتلوا، وهو قول ابن عون الأنصاريّ. (١: ٤٣٥)

مثله الطّوسيّ. (٣: ٤٣)

الواحديّ: و قال جماعة من المفسّرين: ﴿أَوِ ادْفَعُوا﴾ عن أهلكم و بلدكم و حريمكم إن لم تقاتلوا في سبيل الله. (١: ٥١٨)

المَيْبُديّ: قال السّدّيّ و الفرّاء و جماعة: الدّفع، هو الرّباط و الرّباط: أن يقوم أحد بثغر الكفّار و يدفع عن بلاد المسلمين بإقامة الحرب أو بإظهار الهيبة.

و فيه قال النّبيّ ﷺ: «رباط يوم في سبيل الله خير من الدّنيا و ما عليها». و في رواية: «خير من ألف يوم فيما سواه من المنازل». (٢: ٣٣٩)

ابن عَطيّة: اختلف النّاس في معنى قوله: ﴿أَوِ ادْفَعُوا﴾، [و ذكر قول السّدّيّ و ابن جُرَيج و غيرهما ثمّ قال:]

و قال أبو عون الأنصاريّ: معناه: رابطوا، و هذا قريب من الأوّل، و لا محالة أنّ المرابط مدافع، لأنّه لولا مكان المرابطين في الثّغور لجاءها العدوّ، و لكثير السّواد مدافع. و قال أنس بن مالك: رأيت يوم القادسيّة عبد الله ابن أمّ مكتوم الأعمى، و عليه درع يجرّ أطرافها، و بيده راية سوداء، فقيل له: أليس قد أنزل الله عذرك؟ قال: بلى، و لكنّي أكثّر المسلمين بنفسي. و روي أنّه قال: فكيف بسوادي في سبيل الله؟

و ذهب بعض المفسّرين إلى أنّ قول عبد الله بن عمرو ﴿أَوِ ادْفَعُوا﴾ إنّما هو استدعاء القتال حميّة، لأنّه دعاهم إلى القتال في سبيل الله، و هو أن تكون كلمة الله هي العُليا، فلمّا رأى أنّهم ليسوا أهل ذلك عرض عليهم الوجه الّذي يحشمهم و يبعث الأنفة، أي أو قاتلوا دفاعًا عن الحوزة، ألا ترى أنّ قزمان قال: والله ما قاتلت إلّا على أحساب قومي. و ألا ترى أنّ بعض الأنصار قال يوم أُحُد لمّا رأى قريشًا قد أرسلت الظّهر في زروع قناة، قال: أترعى زروع بني قيلة و لمّا نضارب؟ و كان النّبيّ ﷺ قد أمر أن لا يقاتل أحد حتّى يأمره بالقتال، فكأنّ عبد الله بن عمرو بن حرام دعاهم إلى هذا المقطع العربيّ الخارج عن الدّين و القتال في سبيل الله. (١: ٥٣٩)

نحوه القرطبيّ. (٤: ٢٦٦)

الطَّبْرِسيّ: عن حريمكم و أنفسكم إن لم تقاتلوا في سبيل الله. و قيل: معناه أقيموا معنا، و كثّروا سوادنا، و هذا يدلّ على أنّ تكثير سواد المجاهدين معدود في الجهاد و بمنزلة القتال. (١: ٥٣٣)

الفَخْرالرّازيّ: قوله: ﴿قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَوِ ادْفَعُوا﴾ يعني إن كان في قلبكم حبّ الدّين و الإسلام فقاتلوا للدّين و الإسلام، و إن لم تكونوا كذلك، فقاتلوا

دفعًا عن أنفسكم وأهليكم وأموالكم، يعني كونوا إمّا من رجال الدّين، أو من رجال الدّنيا [وذكر قول السُّدّيّ وأضاف:]

قالوا: لأنّ الكثرة أحد أسباب الهيبة والعظمة، والأوّل هو الوجه.

[و] قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَوِ ادْفَعُوا﴾ تصريح بأنّهم قدّموا طلب الدّين على طلب الدّنيا، وذلك يدلّ على أنّ المسلم لابدّ وأن يُقدّم الدّين على الدّنيا في كلّ المهمّات. (٩: ٨٥)

نحوه النّيسابوريّ (٤: ١٢١)، والشّربينيّ (١: ٢٦٢)، والمراغيّ (٤: ١٢٧).

البيضاويّ: تقسيم للأمر عليهم وتخيير بين أن يقاتلوا للآخرة أو للدّفع عن الأنفس والأموال.

وقيل: معناه: قاتلوا الكفرة أو ادفعوهم بتكثيركم سواد المجاهدين، فإنّ كثرة السّواد ممّا يُروّع العدوّ ويكسر منه. (١: ١٩١)

مثله المشهديّ (٢: ٢٧٧)، وشبّر (١: ٣٩٧).

النّسفيّ: أي قاتلوا دفعًا عن أنفسكم وأهليكم وأموالكم إن لم تقاتلوا للآخرة. (١: ١٩٣)

نحوه القاسميّ (٤: ١٠٣٦)، والطّباطبائيّ (٤: ٦٠)، ومكارم الشّيرازيّ (٢: ٦٠٢).

أبوحيّان: [نحو ابن عطيّة إلى أن قال:]

و(أو) على بابها من أنّها لأحد الشّيئين. وقيل: يحتمل أن تكون بمعنى الواو، فطلب منهم الشّيئين: القتال في سبيل الله، والدّفع عن الحريم والأهل والمال، فكفّار قريش لا تفرّق بين المؤمن والمنافق في القتل والسّبي والنّهب.

والظّاهر أنّ قوله: ﴿وَقِيلَ لَهُمْ﴾ كلام مستأنف قسّم الأمر عليهم فيه بين أن يقاتلوا للآخرة، أو يدفعوا عن أنفسهم وأهليهم وأموالهم. حكى الله عنهم ما يدلّ على نفاقهم في هذا السّؤال والجواب، ويحتمل أن يكون قوله: ﴿وَقِيلَ لَهُمْ﴾ معطوفًا على ﴿نَافَقُوا﴾ فيكون من الصّلة. (٣: ١٠٩)

السّمين: (أو) هنا على بابها من التّخيير والإباحة. وقيل: بمعنى «الواو» لأنّه طلب منهم القتال والدّفع، والأوّل هو الصّحيح. (٢: ٢٥٣)

ابن كثير: [نقل الأقوال وأضاف:]

وقال الحسن بن صالح: ادفعوا بالدّعاء. (٢: ١٥٢)

أبوالسُّعود: [نقل بعض الأقوال وأضاف:]

وترك العطف بين ﴿تَعَالَوْا﴾ و﴿قَاتِلُوا﴾ لما أنّ المقصود بهما واحد وهو الثّاني، وذكر الأوّل توطئة له، وترغيب فيه لما فيه من الدّلالة على التّظاهر والتّعاون. (٢: ٦١)

الآلوسيّ: [نحو أبي السُّعود ثمّ أضاف:]

وقيل: ترك العاطف للإشارة إلى أنّ كلّ واحدة من الجملتين مقصودة بنفسه. وقيل: الأمر الثّاني حال، ولا يخفى بُعده. (٤: ١١٨)

رشيد رضا: قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَوِ ادْفَعُوا﴾ معناه: أنّ هؤلاء الّذين نافقوا قد دُعوا إلى القتال على أنّه في سبيل الله، أي دفاع عن الحقّ والدّين وأهله، ابتغاء مرضاة الله وإقامة دينه، لا للحميّة والهوى ولا ابتغاء الكسب

والعصبية، أو على أنه دفاع عن أنفسهم وأهلهم ووطنهم، فرجعوا وحاولوا، وقعدوا وتكاسلوا (٤: ٢٢٨)

فضل الله: ﴿أَوِ ادْفَعُوا﴾ ساهموا في الدّفاع عن أنفسكم وأعراضكم وأموالكم ووطنكم، فيكون المعنى إذا لم تقاتلوا في سبيل الله، فادفعوا العدوّ عن أنفسكم وأموالكم.

وقيل: قاتلوا دفاعًا عن الحقّ والدِّين لا للحميّة والعصبية.

وقيل: كثّروا فإنّكم إذا كثّرتم دفعتم القوم بكثرتكم [إلى أن قال:]

أو ادفعوا العدوّ عن ساحة المسلمين بحشد القوّة الّتي تُرهبه وتُخيفه، وتهزم روحه المعنويّة، وتكسر شوكته. فإنّ الهدف الأساس في ساحة التحدّيات هي هزيمة العدوّ نفسيًّا أو عسكريًّا، كوسيلة من وسائل إضعافه وإسقاط معنويّاته، لتنطلق المسيرة بقوّة بعيدًا عن مواقع الخطر. وهذا هو الّذي توحي به كلمة ﴿ادْفَعُوا﴾ الّتي تتضمّن معنى الدّفع النّفسيّ والعمليّ بالوسائل المتنوّعة الّتي قد تتفادى القتال، لتحقّق النّتائج بدونه.

وقد جاء في تفسير «الكشّاف» عن سهل بن سعد السّاعديّ ـ وقد كُفّ بصره ـ أنّه قال: «لو أمكنني لبعت داري ولحقت بثغر من ثغور المسلمين، فكنت بينهم وبين عدوّهم، قيل: وكيف وقد ذهب بصرك؟ قال: لقوله: ﴿أَوِ ادْفَعُوا﴾ أراد كثّروا سوادهم»

وهكذا نرى أنّ هذا التّفسير الجميل قد فهم من الآية بطريقة واقعيّة، على أساس تنوّع الوسائل في الصّراع لتكون من بينها ـ بالإضافة إلى القتال ـ حشد القوّة الجماهيريّة العدديّة للمسلمين أمام العدوّ، ليشعر بثقل القوّة في ميدان المواجهة، فيمنعه ذلك من الهجوم أو يدفعه إلى التّقهقر. وهذا ما يعكس لنا ستجاوزه في إطلاق شعارات الوحدة بين المسلمين أمام التّحدّيات الكبرى للكفر والاستكبار، لتكون مظهر صلابة، وقوّة في السّاحة. (٦: ٣٧٠ ـ ٣٧٢)

٢ ـ ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾ النّساء: ٦

ابن عبّاس: ﴿فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ بعد الرّشد والبلوغ. (٦٥)

الطّبريّ: يعني بذلك تعالى ذكره ولاة أموال اليتامى، يقول الله لهم: فإذا بلغ أيتامكم الحلم، فآنستم منهم عقلًا وإصلاحًا لأموالهم، فادفعوا إليهم أموالهم ولا تحبسوها عنهم. (٣: ٥٩٥)

الماورديّ: ﴿فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ يعني الّتي تحت أيديكم أيّها الأولياء عليهم. (١: ٤٥٣)

الطّوسيّ: ﴿فَادْفَعُوا﴾ فهو خطاب لأولياء اليتيم، أمرهم الله تعالى إذا بلغ اليتيم، وأونس منه الرّشد، ـ على ما فسّرناه ـ أن يُسلّم إليه ماله، ولا يحبسه عنه. (٣: ١١٨)

الطَّبْرِسيّ: خطاب لأولياء اليتيم، و هو تعليق لجواز الدّفع بالشرطين البلوغ و إيناس الرّشد فلايجوز الدّفع قبلهما (٢: ٩).

الفَخْرالرّازيّ: ﴿فَادْفَعُوا...﴾ و المراد أنّ عند حصول الشرطين، أعني البلوغ و إيناس الرّشد يجب دفع المال إليهم. و إنّما لم يذكر تعالى مع هذين الشّرطين كمال العقل، لأنّ إيناس الرّشد لايحصل إلّا مع العقل، لأنّه أمر زائد على العقل (٩: ١٩٠)

القُرطُبيّ: إنّ دفع المال يكون بشرطين: إيناس الرّشد و البلوغ، فإن وُجد أحدهما دون الآخر لم يجز تسليم المال، كذلك نصّ الآية [ثمّ ذكر نظر الفقهاء فيه] (٥: ٣٨)

البَيضاويّ: ﴿فَادْفَعُوا...﴾ من غير تأخير عن حدّ البلوغ (١: ٢٠٤)

نحوه النّسفيّ (١: ٢٠٨)، و الشّربينيّ (١: ٢٨٢)، و البُرُوسَويّ (٢: ١٦٦).

أبوالسُّعود: ﴿فَادْفَعُوا...﴾ من غير تأخير عن حدّ البلوغ. و في إيثار «الدّفع» على «الإيتاء» الوارد في أوّل الأمر ﴿وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ﴾ إيذان بتفاوتهما بحسب المعنى، كما أشير إليه فيما سلف (٢: ١٠)

نحوه الآلوسيّ (٤: ٢٠٥)

﴿دَفَعْتُمْ﴾ بعد ما راعيتم الشّرائط المذكورة، و تقديم الجارّ و المجرور على المفعول الصّريح للاهتمام به (٢: ١٠١)

القاسميّ: ﴿فَادْفَعُوا...﴾ أي من غير تأخير

و ظاهر الآية الكريمة أنّ من بلغ غير رشيد إمّا بالتّبذير أو بالعجز أو بالفسق، لايُسلّم إليه ماله، لأنّها مفسدة للمال (٥: ١١٢٧)

المُصْطَفَويّ: أي دفعتم و رددتم أموالهم إليهم. و قد عبّر بالدّفع إشارة إلى جهة الرّدّ في حال الاستدامة و إبقاء الأموال عندهم. و الرّدّ لايلاحظ فيه هذا القيد (٣: ٢٢٧)

راجع ر ش د: «رُشْدً» و ش هـ د: «فَأَشْهِدُوا»

دفعُ الله

...وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَ لٰكِنَّ اللهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ.

البقرة: ٢٥١

ابن عبّاس: و لو لا دفع الله بجنود المسلمين و سراياهم و مرابطهم، لغلب المشركون على الأرض، فقتلوا المؤمنين، و خرّبوا البلاد و المساجد.

مثله مجاهد. (الواحديّ ١: ٣٦١)

الطَّبَريّ: و أمّا القراءة، فإنّها اختلفت في قراءة قوله: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ...﴾ فقرأته جماعة من القرّاء ﴿دَفْعُ اللهِ﴾ على وجه المصدر، من قول القائل: دفعَ الله عن خلقه، فهو يدفع دفعًا، و احتجّت لاختيارها ذلك بأنّ الله تعالى ذكره، هو المتفرّد بالدّفع عن خلقه، و لاأحد يُدافعه فيُغالبه.

و قرأت ذلك جماعة أخرى من القرّاء (وَ لَوْلَا دِفَاعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ) على وجه المصدر، من قول القائل: دافعَ الله عن خلقه، فهو يدافع مدافعةً و دفاعًا.

واحتجّت لاختيارها ذلك بأنّ كثيرًا من خلقه يعادون أهل دين الله، وولايته والمؤمنين به، فهم بمحاربتهم إيّاهم ومعاداتهم لهم لله مدافعون بظنونهم، ومغالبون بجهلهم، والله مدافعهم عن أوليائه وأهل طاعته والإيمان به.

والقول في ذلك عندي أنّهما قراءتان قد قرأت بهما القرأة، وجاءت بهما جماعة الأمّة، وليس في القراءة بأحد الحرفين إحالة معنى الآخر، وذلك أنّ من دافع غيره عن شيء، فمدافعه عنه بشيء دافع، ومتى امتنع المدفوع عن الاندفاع، فهو لدافعه مدافع. ولاشكّ أنّ جالوت وجنوده كانوا بقتالهم طالوت وجنوده، محاولين مغالبة حزب الله وجنده، وكان في محاولتهم ذلك محاولة مغالبة الله ودفاعه عمّا قد تضمّن لهم من النصرة، وذلك هو معنى مدافعة الله عن الّذين دافع الله عنهم بمن قاتل جالوت وجنوده من أوليائه. فبيّنٌ إذًا أن [تكون] سواءً قراءة من قرأ ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ...﴾ وقراءة من قرأ (ولولا دفاع الله النّاس...) في التّأويل والمعنى. (٢: ٦٤٧)

الزّجّاج: أي لولا ما أمر الله به المسلمين من حرب الكافرين لفسدت الأرض.

وقيل أيضًا: لولا دفع الله الكافرين بالمسلمين لكثر الكفر فنزلت بالنّاس السّخطة، واستؤصل أهل الأرض. (١: ٣٣٣)

الفارسيّ: واختلفوا في كسر الدّال وفتحها وإدخال الألف وإسقاطها، من قوله عزّ وجلّ ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ...﴾ فقرأ ابن كثير وأبو عمرو بغير ألف هاهنا.

وفي الحجّ: ٣٨، ﴿إِنَّ اللهَ يَدْفَعُ﴾

وقرأ نافع (ولولا دفاع الله) ﴿إِنَّ اللهَ يُدَافِعُ﴾ بألف فيهما جميعًا.

وقرأ عاصم وابن عامر وحمزة والكسائيّ ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ﴾ بغير ألف، و﴿إِنَّ اللهَ يُدَافِعُ﴾ بألف.

وروى عبد الوهّاب عن أبان عن عاصم (ولولا دفاع الله) بألف.

(دفاع) يحتمل أمرين: يجوز أن يكون مصدرًا لـ«فَعَل»، كالكتاب واللّقاء، ونحو ذلك من المصادر الّتي تجيء على «فِعال»، كما تجيء على «فَعال» نحو الجمال والذّهاب. ويجوز أن يكون مصدرًا لـ«فاعَل»، يدلّ على ذلك قراءة من قرأ ﴿إِنَّ اللهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾، فالدّفاع يجوز أن يكون مصدرًا لهذا، كالقتال. ونظيره «الكتاب» في أنّه جاء مصدرًا لـ«فاعَل» و«فَعَل»، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ﴾ النّور: ٣٣، ﴿الْكِتَابَ﴾ فيه مصدر «كاتب» كما أنّ المكاتبة كذلك. وقال تعالى: ﴿كِتَابَ اللهِ عَلَيْكُمْ﴾ النّساء: ٢٤، فالكتاب مصدر لـ«كُتِب» الّذي دلّ عليه قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ النّساء: ٢٣، لأنّ المعنى كُتب هذا التّحريم عليكم كتابًا، وكذلك قوله: ﴿كِتَابًا مُؤَجَّلًا﴾ آل عمران: ١٤٥، كأنّ معنى دفع ودافع سواء، ألا ترى أنّ قوله:

ولقد حرصت بأن أدافع عنهم
فإذا المنيّة أقبلت لا تُدفع

فوضع «أدافع» موضع أدفع، كأنّ المعنى حرصت

بأن أدفع عنهم المنيّة، فإنّ المنيّة لا تُدفع.

وإذا كان كذا، فقوله: إنّ الله يدفع، ويُدافع يتقاربان، وليس «يدافع» كـ«يضارب». وممّا يقوّي ذلك قوله: ﴿قَاتَلَهُمُ اللهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ التوبة: ٣٠، وليس للمفاعلة الّتي تكون من اثنين هاهنا وجه.

(١: ٤٥٥)

أبوزُرْعَة: قرأ نافع (ولولا دفاع الله الناس) بالألف، وقرأ الباقون ﴿دَفْعُ اللهِ﴾ مصدر من دفع دَفْعًا، وحجّتهم أنّ الله عزّ وجلّ لا مدافع له، وأنّه هو المتفرّد بالدّفع من خلقه. وكان أبوعمرو يقول: «إنّما الدّفاع من النّاس والدّفع من الله».

[وقال في حجّة «نافع» نحو ما ذكرناه [عن] الفارسيّ إلّا أنّه قال:]

ويجوز أن يكون مصدرًا لـ«فاعل»، تقول: دَافَعَ الله عنك الشّيء، يُدافع مدافعة ودفاعًا. والعرب تقول: أحسن الله عنك الدّفاع، ومثل ذلك: عافاك الله، ومثل «فاعَلتُ» للواحد كثير، قال الله: ﴿قَاتَلَهُمُ اللهُ﴾ التّوبة: ٣٠.

(١٤٠)

نحوه مختصرًا ابن عطيّة. (١: ٣٣٨)

الثّعلبيّ: [ذكر قراءة نافع ومن تبعه وقال:]

وقرأ الآخرون بغير ألف فيهما [هاهنا وفي الحجّ] واختاره أبوعُبَيْد قال: لأنّ الله تعالى لا يغالبه أحد وهو الدّافع وحده. وقال أبوحاتم: وقد يكون «الفعال» من واحد، مثل قول العرب: أحسن الله عنك الدّفاع، وعافاك الله وعافيةُ الله، ونال شيئًا.

(٢: ٢٢٤)

نحوه البغويّ. (١: ٣٤١)

الطُّوسيّ: ...ومن قرأ «دفاع» بألف، فوجهه أنّ الله لمّا أعان أولياءه على مدافعة أعدائه حتّى هزموهم، حسن إضافة الدّفاع إليه، لمّا كان من معونته، وإرادته له. (٢: ٣٠١)

الواحديّ: [ذكر قول ابن عبّاس وأضاف:]

وقال سائر المفسّرين: لولا دفع الله بالمؤمنين والأبرار عن الكفّار والفجّار لفسدت الأرض ومن فيها. (١: ٣٦١)

الفَخْر الرّازيّ: وهاهنا مسائل:

المسألة الأولى: [ذكر القراءات نحو ما تقدّم عن الطّبريّ وغيره بغير إحسن، إلى أن قال:]

المسألة الثّانية: اعلم أنّه تعالى ذكر في هذه الآية المدفوع والمدفوع به، فقوله: ﴿بَعْضَهُمْ﴾ إشارة إلى المدفوع، وقوله: ﴿بِبَعْضٍ﴾ إشارة إلى المدفوع به، فأمّا المدفوع عنه فغير مذكور في الآية، فيحتمل أن يكون المدفوع عنه الشّرور في الدّين، ويحتمل أن يكون المدفوع عنه الشّرور في الدّنيا، ويحتمل أن يكون مجموعهما.

أمّا القسم الأوّل: وهو أن يكون المدفوع عنه الشّرور في الدّين، فتلك الشّرور إمّا أن يكون المرجع بها إلى الكفر، أو إلى الفسق، أو إليهما، فنذكر هذه الاحتمالات.

الاحتمال الأوّل: أن يكون المعنى: ولولا دفع الله بعض النّاس عن الكفر بسبب البعض؛ وعلى هذا التّقدير فالدّافعون هم الأنبياء وأئمّة الهدى، فإنّهم

الّذين يمنعون النّاس عن الوقوع في الكفر بإظهار الدّلائل و البراهين و البيّنات، قال تعالى ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ إبراهيم: ١

و الاحتمال الثّاني: أن يكون المراد و لولا دفع الله بعض النّاس عن المعاصي و المنكرات بسبب البعض، و على هذا التّقدير فالدّافعون هم القائمون بالأمر بالمعروف، و النّهي عن المنكر، على ما قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ آل عمران: ١١٠، و يدخل في هذا الباب الأئمّة المنصوبون من قبل الله تعالى، لأجل إقامة الحدود و إظهار شعائر الإسلام، و نظيره قوله تعالى ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ﴾ المؤمنون: ٩٦، و في موضع آخر ﴿وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ﴾ الرّعد: ٢٢

و الاحتمال الثّالث: و لولا دفع الله بعض النّاس عن الهرج و المرج و إثارة الفتن في الدّنيا بسبب البعض. و اعلم أنّ الدّافعين على هذا التّقدير هم الأنبياء عليهم السلام، ثمّ الأئمّة و الملوك الذّابّون عن شرائعهم و تقريره: أنّ الإنسان الواحد لايمكنه أن يعيش وحده، لأنّه ما لم يخبز هذا لذاك و لا يطحن ذاك لهذا، و لا يبني هذا لذاك، و لا ينسج ذاك لهذا، لاتتمّ مصلحة الإنسان الواحد، و لاتتمّ إلّا عند اجتماع جمع في موضع واحد، فلهذا قيل «الإنسان مدنيّ بالطّبع» ثمّ إنّ الاجتماع بسبب المنازعة المفضية إلى المخاصمة أوّلًا، و المقاتلة ثانيًا، فلابدّ في الحكمة الإلهيّة من وضع شريعة بين الخلق، لتكون الشّريعة قاطعة للخصومات و المنازعات. فالأنبياء عليهم السلام الّذين أوتوا من عند الله بهذه الشّرائع هم الّذين دفع الله بسببهم و بسبب شرعهم الآفات عن الخلق، فإنّ الخلق ما داموا يبقون متمسّكين بالشّرائع لايقع بينهم خصام و لانزاع، فالملوك و الأئمّة متى كانوا يتمسّكون بهذه الشّرائع كانت الفتن زائلة، و المصالح حاصلة. فظهر أنّ الله تعالى يدفع عن المؤمنين أنواع شرور الدّنيا، بسبب بعثة الأنبياء عليهم السلام. و اعلم أنّه كما لابدّ في قطع الخصومات و المنازعات من الشّريعة، فكذا لابدّ في تنفيذ الشّريعة من السّلطان، و لهذا قال عليه الصّلاة و السّلام «الإسلام و السّلطان أخوان توأمان»، و قال أيضًا «الإسلام أمير و السّلطان حارس، فما لاأمير له فهو منهزم، و ما لاحارس له فهو ضائع». و لهذا يدفع الله تعالى عن المسلمين أنواع شرور الدّنيا، بسبب وضع الشّرائع، و بسبب نصب الملوك و تقويتهم. و من قال بهذا القول قال في تفسير قوله: ﴿لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾، أي لغلب على أهل الأرض القتل و المعاصي.

و الاحتمال الرّابع: و لولا دفع الله بالمؤمنين و الأبرار عن الكفّار و الفجّار، لفسدت الأرض و لهلك من فيها. و تصديق هذا ما رُوي أنّ النّبيّ ﷺ قال: «يدفع عمّن يُصلّي من أمّتي عمّن لايصلّي...» و ممّا يدلّ على صحّة هذا القول من القرآن قوله تعالى ﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ...﴾ الكهف: ٨٢، و قال تعالى ﴿وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ﴾ إلى قوله ﴿لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا﴾

اليمًا﴾ الفتح: ٢٥، وقال: ﴿وما كان الله ليُعذّبَهم وأنت فيهم﴾ الأنفال: ٣٣، ومن قال بهذا القول قال في تفسير قوله: ﴿لفسدت الأرضُ﴾، أي لأهلك الله أهلها لكثرة الكفّار والعصاة.

والاحتمال الخامس: أن يكون اللّفظ محمولًا على الكلّ، لأنّ بين هذه الأقسام قدرًا مشتركًا وهو دفع المفسدة، فإذا حملنا اللّفظ عليه دخلت الأقسام بأسرها فيه.

المسألة الثّانية: قال القاضي: هذه الآية من أقوى ما يدلّ على بطلان الجبر، لأنّه إذا كان الفساد من خلقه فكيف يصلح أن يقول تعالى: ﴿ولولا دفعُ الله النّاسَ بعضَهم ببعضٍ لفسدتِ الأرضُ﴾، ويجب أن لا يكون على قولهم لدفاع النّاس بعضهم ببعضٍ تأثير في زوال الفساد، وذلك لأنّ على قولهم الفساد إنّما لا يقع بسبب أن لا يفعله الله تعالى ولا يخلقه، لا لأمر يرجع إلى النّاس؟

والجواب: أنّ الله تعالى لمّا كان عالمًا بوقوع الفساد فإذا صحّ مع ذلك العلم أن لا يفعل الفساد، كان المعنى أنّه يصحّ من العبد أن يجمع بين عدم الفساد وبين العلم بوجود الفساد، فيلزم أن يكون قادرًا على الجمع بين النّفي والإثبات، وهو محال. (٦: ٣: ٢)

نحوه ملخّصًا النّيسابوريّ. (٢: ٣١٩)

القُرطُبيّ: فيه مسألتان:

الأولى: قوله تعالى: ﴿ولولا دفعُ الله﴾ كذا قراءة الجماعة، إلّا نافعًا فإنّه قرأ (دفاع)، ويجوز أن يكون مصدرًا لـ«فعل» كما يقال: حسبت الشّيء حسابًا، ولقيته لقاءً، ومثله: كتبه كتابًا، ومنه ﴿كتابَ الله عليكم﴾ النّساء: ٢٤. [قال] النّحّاس: وهذا حسن، فيكون دفاع ودفع مصدرين لـ«دفع»، وهو مذهب سيبويه. وقال أبو حاتم: دافع ودفع بمعنى واحد، مثل: طرقت النّعل وطارقت، أي خصفت إحداهما فوق الأخرى، والخَصْف: الخرز. واختار أبو عُبَيد قراءة الجمهور، وأنكر أن يقرأ (دفاع)، وقال: لأنّ الله عزّ وجلّ لا يغالبه أحد. قال مكّيّ: هذا وهم توهّم فيه باب المفاعلة وليس به. واسم ﴿الله﴾ في موضع رفع بالفعل، أي لولا أن يدفع الله، و(دفاع) مرفوع بالابتداء عند سيبويه. (النّاس) مفعول، (بعضَهم) بدل من (النّاس)، (ببعض) في موضع المفعول الثّاني عند سيبويه، وهو عنده مثل قولك: ذهبت بزيد، فزيد في موضع مفعول، فاعلمه.

الثّانية: واختلف العلماء في النّاس المدفوع بهم الفساد مَن هُم؟ فقيل: هم الأبدال، وهم أربعون رجلًا... [ذكر أقوال المفسّرين في المسألة كما سبق في «ب ع ض» إلى أن أضاف:]

وقيل: هذا الدّفع بما شرع على ألسنة الرّسل من الشّرائع، ولولا ذلك لتسالب النّاس وتناهبوا وهلكوا. وهذا قول حسن فإنّه عموم في الكفّ والدّفع وغير ذلك، فتأمّله. (٣: ٢٥٩)

[وقال المفسّرون في القراءة نحو ما سبق عن المتقدّمين، وفي ذلك غنًى، فأعرضنا عن البقيّة.]

أبو حيّان: ذكر اختلاف القراءة نحو ما سبق وأضاف:]

والمصدر الّذي هو: دَفْع، أو: دِفاع، مضاف إلى الفاعل، و ﴿بَعْضَهُمْ﴾ بدل من ﴿النَّاسَ﴾، و هو بدل بعض من كلّ، والباء في ﴿بِبَعْضٍ﴾ متعلّق بالمصدر، و الباء فيه للتّعدية، فهو مفعول ثان للمصدر، لأنّ «دفع» يتعدّى إلى واحد، ثمّ عُدّي إلى ثان بالباء.

و أصل التّعدية بالباء، أن يكون ذلك في الفعل اللّازم، نحو ﴿لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ﴾ البقرة: ٢٠، فإذا كان متعدّيًا فقياسه أن يُعدّى بالهمزة، تقول: طَعِم زيد اللّحم، ثمّ تقول: أطعمتُ زيدًا اللّحم، ولا يجوز أن تقول: طعمتُ زيدًا باللّحم، وإنّما جاء ذلك قليلًا بحيث لا ينقاس، من ذلك «دفع، وصكّ»، تقول: صكّ الحجرُ الحجرَ، و تقول: صَكَكْتُ الحجرَ بالحجر، أي جعلته يَصُكّه، و كذلك قالوا: صَكَكْتُ الحجرين أحدهما بالآخر، نظير: ﴿دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ﴾ فالباءُ للتّعدية كالهمزة.

قال سيبويه: — وقد ذكر التّعدية بالهمزة والتّضعيف — ما معناه. و على ذلك دفعت النّاس بعضهم ببعض، على حدّ قولك: ألزمتُ، كأنّك قلت في التّمثيل: أدفعت، كما أنّك تقول: أذهبتُ به و أذهبتُه من عندنا، و أخرجتُه، و خرجتُ به معك، ثمّ قال سيبويه: صككتُ الحجرين أحدهما بالآخر على أنّه مفعول، من قولك: اصطكّ الحجران أحدهما بالآخر، و مثل ذلك: ﴿وَ لَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ﴾، انتهى كلام سيبويه.

و لا يبعد في قولك: دفعت بعض النّاس ببعض، أن تكون الباء للآلة، فلا يكون المجرور بها مفعولًا به في المعنى، بل الّذي يكون مفعولًا به هو المنصوب، و على قول سيبويه يكون المنصوب مفعولًا به في اللّفظ فاعلًا من جهة المعنى. و على أن تكون الباء للآلة يصحّ نسبة الفعل إليها على سبيل المجاز، كما أنّك تقول في «كتبت بالقلم»: كتبَ القلم. و أسند الفساد إلى الأرض حقيقة بالخراب و تعطيل المنافع، أو مجازًا، و المراد أهلها. (٢: ٢٦٩)

نحوه مختصرًا السّمين. (١: ٦٠٨)

أبو السُّعود: و قرئ (دِفَاعُ اللهِ)، على أنّ صيغة المفاعلة للمبالغة. (١: ٢٩١)

شُبَّر: يدفع الهلاك بالبرّ عن الفاجر، كما عن عليّ ﷺ، أو بنصر المسلمين على الكفّار، أو بكفّ فسادهم. (١: ٢٥٥)

رَشيد رِضا: أي لولا أنّ الله تعالى يدفع أهل الباطل بأهل الحقّ و أهل الفساد في الأرض بأهل الإصلاح فيها، لغلب أهل الباطل و الإفساد في الأرض، و بغوا على الصّالحين، و أوقعوا بهم، حتّى يكون لهم السّلطان وحدهم، فتفسد الأرض بفسادهم. فكان من فضل الله على العالمين و إحسانه إلى النّاس أجمعين، أن أذن لأهل دينه الحقّ المصلحين في الأرض، بقتال المفسدين فيها من الكافرين و البُغاة المعتدين، فأهل الحقّ حرب لأهل الباطل في كلّ زمان، و الله ناصرهم ما نصروا الحقّ و أرادوا الإصلاح في الأرض.

و قد سمّى هذا «دفعًا» على قراءة الجمهور باعتبار أنّه منه سبحانه؛ إذ كان سنّة من سننه في الاجتماع البشريّ، و سمّاه «دفاعًا» في قراءة نافع باعتبار أنّ كلًّا

من أهل الحقّ المصلحين و أهل الباطل المفسدين يقاوم الآخر و يقاتله [ثمّ بحث مفصّلًا في السّنن الاجتماعيّة في القرآن و في الأمم و غير ذلك إلى أن قال:]

دَفْع الله النّاس بعضهم ببعض من السّنن العامّة، و هو ما عبّر عنه علماء الحكمة في هذا العصر بتنازع البقاء، و يقولون: إنّ الحرب طبيعة في البشر، لأنّها من فروع سنّة تنازع البقاء العامّة، و أنت ترى أنّ قوله تعالى: ﴿وَ لَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ ليس نصًّا فيما يكون بالحرب و القتال خاصّة، بل هو عامّ لكلّ نوع من أنواع التّنازع بين النّاس الّذي يقتضي المدافعة و المغالبة و بعض المتعمّقين على علم النّفس في الاجتماع البشريّ أنّ تنازع البقاء الّذي يقولون إنّه سنّة عامّة هو من أثره المادّيّين في هذا العصر، و أنّه جور و ظلم، ثمّ لو اصطبغوا به و الحاكمون به، و أنّه مخالف لهدى الدّين و لو عرف من يقولون هذا معنى الإنسان، أو لو عرفوا أنفسهم أو لو فهموا هذه الآية و ما في معناها من سورة الحجّ، لما قالوا ما قالوا. (٢: ٤٩١ـ٤٩٦)

طنطاوي:[نحو المراغيّ في الاحتمال الثّالث] (١: ٢٣١)

المراغيّ: أي و لولا دفع الله أهل البغي و الجور و الشّرور و الآثام بأهل الإصلاح و الخير، لغلب أهل الفساد، و بغوا على الصّالحين، و أوقعوا بهم، و صار لهم السّلطان في الأرض.

و قد نسب عزّ اسمه الدّفع إلى نفسه، لأنّه سنّة من سننه في المجتمع البشريّ، و عليه بني نظام هذا العالم حتّى يرث الله الأرض و من عليها. (٢: ٢٢٥)

سيّد قُطْب: و هنا نرى الأشخاص و الأحداث تبرز من خلال النّصّ لتصوّر حكمة الله العليا في الأرض من اصطراع القوى، و تنافس الطّاقات، و انطلاق السّعي في تيّار الحياة المتدفّق الصّاخب الموّار. و هنا تتكشّف على مدّ البصر ساحة الحياة المترامية الأطراف تموج بالنّاس، في تدافع و تسابق و زحام إلى الغايات، و من ورائها جميعًا تلك اليد الحكيمة المدبّرة تمسك بالخيوط جميعًا، و تقود الموكب المتزاحم المتصارع المتسابق، إلى الخير و الصّلاح و النّماء، في نهاية المطاف.

لقد كانت الحياة كلّها تأسن و تتعفّن لولا دفع الله النّاس بعضهم ببعض. و لولا أنّ في طبيعة النّاس الّتي فطرهم الله عليها أن تتعارض مصالحهم و اتّجاهاتهم الظّاهريّة القريبة، لتنطلق الطّاقات كلّها تتزاحم و تتغالب و تتدافع، فتنفض عنها الكسل و الخمول، و تستجيش ما فيها من مكنونات مذخورة، و تظلّ أبدًا يقظة عاملة، مستنبطة لذخائر الأرض، مستخدمة قواها و أسرارها الدّفينة. و في النّهاية يكون الصّلاح و الخير و النّماء، يكون بقيام الجماعة الخيّرة المهتدية المتجرّدة تعرف الحقّ الّذي بيّنه الله لها، و تعرف طريقها إليه واضحًا، و تعرف أنّها مكلّفة بدفع الباطل و إقرار الحقّ في الأرض، و تعرف أن لا نجاة لها من عذاب الله إلّا أن تنهض بهذا الدّور النّبيل، و إلّا أن تحتمل في سبيله ما تحتمل في الأرض طاعة لله و ابتغاء لرضاه...

و هنا يمضي الله أمره، و ينفذ قدره، و يجعل كلمة

الحقّ والخير والصّلاح هي العُليا. ويحصل حصوله الصّراع والتّنافس والتّدافع في يد القوّة الخيّرة البانية، الّتي استجاش الصّراع أنبل ما فيها وأكرمه، وأبلغها أقصى درجات الكمال المقدّر لها في الحياة.

ومن هنا كانت الفئة القليلة المؤمنة الواثقة بالله تغلب في النّهاية وتنتصر، ذلك أنّها تمثّل إرادة الله العُليا في دفع الفساد عن الأرض، وتمكين الصّلاح في الحياة. إنّها تنتصر، لأنّها تمثّل غاية عُليا تستحقّ الانتصار (١: ٢٧).

ابن عاشور: ذُيّلت هذه الآية العظيمة كلّ الوقائع العجيبة الّتي أشارت بها الآيات السّالفة، لتدفع عن السّامع المتبصّر ما يخامره من تطلّب الحكمة في حدثان هذه الوقائع وأمثالها في هذا العالم.

ولكون مضمون هذه الآية عبرة من عبر الأكوان ـ وحكمة من حِكم التّاريخ، ونظم العمران الّتي لم يهتد إليها أحد قبل نزول هذه الآية، وقبل إدراك ما في مطاويها ـ عُطفت على العِبَر الماضية، كما عُطف قوله: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ﴾ البقرة: ٢٤٧، وما بعده من رؤوس الآي، وعُدل عن المتعارف في أمثالها من ترك العطف، وسلوك سبيل الاستئناف.

وقرأ نافع وأبو جعفر ويعقوب (وَلَوْلَا دِفَاعُ اللهِ النَّاسَ) بصيغة المفاعلة، وقرأه الجمهور ﴿دَفْعُ﴾ بصيغة المجرّد.

والدّفاع مصدر «دافع» الّذي هو مبالغة في «دفع» لا للمفاعلة [ثمّ استشهد بشعر]

وإضافته إلى ﴿الله﴾ مجاز عقليّ، كما هو في قوله ﴿إِنَّ اللهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ الحجّ: ٣٨، أي يدفع، لأنّ الّذي يدفع حقيقة هو الّذي يباشر الدّفع في متعارف النّاس، وإنّما أُسند إلى الله، لأنّه الّذي قدّره وقدّر أسبابه، ولذلك قال: ﴿بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ﴾، فجعل سبب الدّفاع بعضهم، وهو من باب: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾ الأنفال: ١٧ وأصل معنى الدّفع الضّرب باليد للإقصاء عن المرام، قال:

فدفعتُها فتدافعت

وهو ذبّ عن مصلحة الدّافع

ومعنى الآية أنّه لولا وقوع دفع بعض النّاس بعضًا آخر بتكوين الله، وإيداعه قوّة الدّفع وبواعثه في الدّافع، لفسدت الأرض، أي من على الأرض، واختلّ نظام ما عليها. ذلك أنّ الله تعالى لمّا خلق الموجودات الّتي على الأرض من أجناس وأنواع وأصناف، جعلها قابلة للاضمحلال، وأودع في أفرادها سُننًا دلّت على أنّ مراد الله بقاؤها إلى أمد أراده، ولذلك نجد قانون الخلفيّة مبثوثًا في جميع أنواع الموجودات، فما من نوع إلّا وفي أفراده قوّة إيجاد أمثالها، لتكون تلك الأمثال أخلافًا عن الأفراد عند اضمحلالها. وهذه القوّة هي المعبّر عنها بالتّناسل في الحيوان، والبذر في النّبت، والتّصحّح في المعادن، والتّولّد في العناصر الكيماويّة. ووجود هذه القوّة في جميع الموجودات أوّل دليل على أنّ موجدها قد أراد بقاء الأنواع، كما أراد اضمحلال الأفراد عند آجال معيّنة، لاختلال أو انعدام صلاحيّتها. ونعلم من هذا أنّ الله خالق هذه الأكوان، لا يُحبّ فسادها. وقد تقدّم لنا تفسير قوله.

﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا...﴾ البقرة ٢٠٥

ثمّ إنّ الله تعالى كما أودع في الأفراد قوّة بها بقاء الأنواع، أودع في الأفراد أيضًا قوى بها بقاء تلك الأفراد بقدر الطّاقة، وهي قوى تطلّب الملائم ودفع المنافي، أو تطلّب البقاء وكراهية الهلاك. وكذلك أودع في جميع الكائنات إدراكات تنساق بها، بدون تأمّل أو بتأمّل، إلى ما فيه صلاحها وبقاؤها، كانسياق الوليد لالتقام الثّدي، وأطفال الحيوان إلى الأثداء والمراعي ثمّ تتوسّع هذه الإدراكات، فيتفرّع عنها كلّ ما فيه جلب النّافع الملائم عن بصيرة واعتياد، ويسمّى ذلك بالقوّة الشّاهية.

وأودع أيضًا في جميع الكائنات إدراكات تندفع بها إلى الذّبّ عن أنفسها ودفع العوادي عنها، عن غير بصيرة، كتعريض اليد بين الهاجم وبين الوجه، وتعريض البقرة رأسها بمجرّد الشّعور بما يهجم عليها من غير تأمّل في تفوّق قوّة الهاجم على قوّة المدافع، ثمّ تتوسّع هاته الإدراكات فتتفرّع إلى كلّ ما فيه دفع المنافر من ابتداء، بإهلاك من يُتوقّع منه الضّرّ، ومن طلب الكنّ، واتّخاذ السّلاح، ومقاومة العدوّ عند توقّع الهلاك، ولو بآخر ما في القوّة، وهو القوّة الغاضبة ولهذا تزيد قوّة المدافعة اشتدادًا عند زيادة توقّع الأخطار حتّى في الحيوان. وما جعله الله في كلّ أنواع الموجودات من أسباب الأذى لمريد السّوء به، أدلّ دليل على أنّ الله جعلها لإرادة بقائها. وقد عوّض الإنسان عمّا وهبه إلى الحيوان العقل والفكرة في التّحيّل على النّجاة ممّن يريد به ضررًا، وعلى إيقاع الضّرّ بمن يريده به قبل أن يقصده به، وهو المعبّر عنه بالاستعداد.

ثمّ إنّه تعالى جعل لكلّ نوع من الأنواع، أو فرد من الأفراد خصائص فيها منافع لغيره ولنفسه، ليحرص كلّ على بقاء الآخر، فهذا ناموس عامّ. وجعل الإنسان بما أودعه من العقل هو المهيمن على بقيّة الأنواع، وجعل له العلم بما في الأنواع من الخصائص، وبما في أفراد نوعه من الفوائد. فخلق الله تعالى أسباب الدّفاع بمنزلة دفع من الله يدفع مريد الضّرّ بوسائل يستعملها المراد إضراره.

ولولا هذه الوسائل الّتي جولها الله تعالى أفراد الأنواع، لاشتدّ طمع القويّ في إهلاك الضّعيف، ولاستدّت جراءة من يجلب النّفع إلى نفسه على منافع يجدها في غيره، فابتزّها منه، ولأفرطت أفراد كلّ نوع في جلب النّافع الملائم إلى أنفسها بسلب النّافع الملائم لغيرها ممّا هو له، ولتناسى صاحب الحاجة حين الاحتياج ما في بقاء غيره من المنفعة له أيضًا.

وهكذا يتسلّط كلّ ذي شهوة على غيره، وكلّ قويّ على ضعيفه، فيهلك القويّ الضّعيف، ويهلك الأقوى القويّ، وتذهب الأفراد تباعًا، والأنواع كذلك حتّى لا يبقى إلّا أقوى الأفراد من أقوى الأنواع، وذلك شيء قليل، حتّى إذا بقي أعوزته حاجات كثيرة لا يجدها في نفسه، وكان يجدها في غيره من أفراد نوعه، كحاجة أفراد البشر بعضهم إلى بعض، أو من أنواع أخر، كحاجة الإنسان إلى البقرة،

فيذهب هدرًا.

و لـمّا كان نوع الإنسان هـو المهيمن عـلى بقيّة موجودات الأرض، و هو الّذي تظهر في أفراده جميع التطوّرات و المساعي، خصّته الآية بالكلام، فقالت: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ﴾ إذ جعـل الله في الإنسان القوّة الشّاهية لبقائه و نماء نوعه، و جعـل فيـه القـوّة الغاضبة لردّ المُفرط في طلب النّافع لنفسه، و في ذلك استبقاء بقيّة الأنواع، لأنّ الإنسان يـذبّ عنها، لما في بقائها من منافع له.

و بهذا الدّفاع حصـلت سـلامة القـويّ ـ و هـو ظاهر ـ و سلامة الضّعيف أيضًا، لأنّ القويّ إذا وجد التّعب و المكدّرات في جلب النّافع سئم ذلك، و اقتصر على ما تدعو إليه الضّرورة. و إنّما كان الحاصـل هـو الفساد، لولا الدّفاع، دون الصّلاح لأنّ الفساد كثيرًا ما تدفع إليه القوّة الشّاهية بما يوجد في أكثر المفاسد من اللّذّات العاجلة القصيرة الزّمن، و لأنّ في كثير من النّفوس أو أكثرها الميل إلى مفاسد كثيرة، لأنّ طبع النّفوس الشّرّيرة ألّا تراعي مضرّة غيرها، بخلاف النّفوس الصّالحة، فالنّفوس الشّرّيرة أعمد إلى انتهاك حرمات غيرها، و لأنّ الأعمال الفاسدة أسرع في حصول آثارها و انتشارها، فالقليل منها يأتي على الكثير من الصّالحات، فلاجرم لولا دفاع النّاس بأن يدفع صالحهم المفسدين، لأسرع ذلك في فساد حالهم، و لعمّ الفساد أمورهم في أسرع وقت.

و أعظم مظاهر هذا الدّفع هو الحروب، فبالحرب الجائرة يطلب المحارب غصب منافع غيره، و بالحرب العادلة ينتصف المُحقّ من المُبطل، و لأجلها تتألّف العصبيّات و الدّعوات إلى الحقّ، و الإنحاء على الظّالمين، و هزم الكافرين.

ثمّ إنّ دفاع النّاس بعضهم بعضًا يصدّ المُفسد عن محاولة الفساد، و نفس شعور المُفسد بتأهّب غيره لدفاعه، يصدّه عن اقتحام مفاسد جمّة. (٢: ٤٧٧)

مغنيّة: تشير الآية الكريمة إلى أنّ أيّ مجتمع لا تقوم فيه هيئة قويّة رادعة لابدّ أن تسوده الفوضى و الانحلال، و أنّ العقل و الشّرع من غير قوّة تنفيذيّة لا يحقّقان الأمن و النّظام. قـال الإمام عليّ عليه السلام: «السّلطان وزعة الله في أرضه...» و لكن طالما أفسد السّلطان الأرض و أهلها، و حتّى الآن على الرّغم من ذلك لا يصلح النّاس فوضى لا سراة لهم. (١: ٣٨٢)

الطّباطبائيّ: من المعلوم أنّ المراد بفساد الأرض فساد من على الأرض، أي فساد الاجتماع الإنسانيّ، و لو استتبع فساد الاجتماع فسادًا في أديم الأرض، فإنّما هو داخل في الغرض بالتّبع لا بالذّات. و هذه حقيقة من الحقائق العلميّة يبيّنها القرآن.

بيان ذلك: أنّ سعادة هذا النّوع لا تتمّ إلّا بالاجتماع و التّعاون، و من المعلوم أنّ هذا الأمر لا يتمّ إلّا مع حصول وحدة ما في هيكل الاجتماع، بها تتّحد أعضاء الاجتماع و أجزائه بعضها مع بعض، بحيث يعود الجميع كالفرد الواحد يفعل و ينفعل عن نفس واحدة و بدن واحد. و الوحدة الاجتماعيّة و مركبها الّذي هو اجتماع أفراد النّوع، حالها نسبيه حال الوحدة الاجتماعيّة الّتي في الكون و مركبها

الّذي هو اجتماع أجزاء هذا العالم المشهود، ومن المعلوم أنّ وحدة هذا النّظام ـ أعني نظام التّكوين ـ إنّما هي نتيجة التّأثير والتّأثّر الموجودَين بين أجزاء العالم. فلو لا المغالبة بين الأسباب التّكوينيّة، وغلبة بعضها على بعض، واندفاع بعضها الآخر عنه ومغلوبيّتها له، لم يرتبط أجزاء النّظام بعضها ببعض بل بقي كلّ على حِدَته الّتي هي له، وعند ذلك بطل الحركات، فبطل عالم الوجود.

كذلك نظام الاجتماع الإنسانيّ لو لم يقم على أساس التّأثير والتّأثّر، والدّفع والغلبة، لم يرتبط أجزاء النّظام بعضها ببعض، ولم يتحقّق حينئذٍ نظام، وبطلت سعادة النّوع. فإنّا لو فرضنا ارتفاع الدّفع بهذا المعنى، ـ وهو الغلبة وتحميل الإرادة من الصّغير ـ كان كلّ فرد من أفراد الاجتماع فعل فعلًا يُنافي منافع الآخر سواء منافعه المشروعة أو غيرها، لم يكن للآخر إرجاعه إلى ما يوافق منافعه ويلائمها، وهكذا وبذلك تنقطع الوحدة من بين الأجزاء، ويبطل الاجتماع. وهذا البحث هو الّذي عنينا عنه فيما مرّ أنّ الأصل الأوّل الفطريّ للإنسان المكوّن للاجتماع هو الاستخدام، وأمّا التّعاون والمدنيّة فمتفرّع عليه وأصل ثانويّ. وقد مرّ تفصيل الكلام في تفسير قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً﴾ البقرة: ٢١٣.

وفي الحقيقة معنى الدّفع والغلبة معنًى عامّ سارٍ في جميع شؤون الاجتماع الإنسانيّ وحقيقته تحميل الغير بأيّ وجه أمكن على ما يريده الإنسان، ودفعه عمّا يزاحمه ويمانعه عليه، وهذا معنى عامّ موجود في الحرب والسِّلم معًا، وفي الشّدّة والرّخاء، والرّاحة والعناء جميعًا، وبين جميع الأفراد في جميع شعوب الاجتماع. نعم إنّما يتنبّه الإنسان له عند ظهور المخالفة، ومزاحمة بعض الأفراد بعضهم في حقوق الحياة أو في الشّهوات والميول ونحوها، فيشرع الإنسان في دفع الإنسان المزاحم المانع عن حقّه أو عن مشتهاه. ومعلوم أنّ هذا على مراتب ضعيفة وشديدة، والقتال والحرب إحدى مراتبه.

وأنت تعلم أنّ هذه الحقيقة ـ أعني كون الدّفع والغلبة من الأصول الفطريّة عند الإنسان ـ أصل فطريّ أعمّ من أن يكون هذا الدّفع دفعًا بالعدل عن حقّ مشروع أو بغير ذلك، إذ لو لم يكن في فطرة الإنسان أصل مسلّم على هذه الوتيرة، لم يتحقّق منه لا دفاع مشروع عن الحقّ ولا غيره، فإنّ أعمال الإنسان تستند إلى فطرته ـ كما مرّ بيانه سابقًا ـ فلو لا اشتراك الفطرة بين المؤمن والكافر لم يمكن أن يختصّ المؤمن بفطرة يبني عليها أعماله.

وهذا الأصل الفطريّ ينتفع به الإنسان في إيجاد أصل الاجتماع على ما مرّ من البيان، ثمّ ينتفع به في تحميل إرادته على غيره وتملّك ما بيده تغلّبًا وبغيًا، وينتفع به في دفعه واسترداد ما تملّكه تغلّبًا وبغيًا، وينتفع به في إحياء الحقّ بعد موته جهلًا بين النّاس وتحميل سعادتهم عليهم، فهو أصل فطريّ ينتفع به الإنسان أكثر ممّا يستضرّ به.

وهذا الّذي ذكرناه لعلّه هو المراد بقوله تعالى ﴿وَلَوْلا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ

الْأَرْضُ﴾ ويؤيّد ذلك تذييله بقوله تعالى: ﴿وَلٰكِنَّ اللّٰهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعٰلَمِينَ﴾.

وقد ذكر بعض المفسّرين أنّ المراد بالدّفع في الآية دفع الله الكافرين بالمؤمنين، كما أنّ المورد أيضًا كذلك، وربّما أيّده أيضًا قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوٰتٌ وَمَسٰاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللّٰهِ كَثِيرًا﴾ الحجّ: ٤٠.

وفيه: أنّه في نفسه معنى صحيح، لكن ظاهر الآية أنّ المراد بصلاح الأرض مطلق الصّلاح الدّائم النّفعي للاجتماع، دون الصّلاح الخاصّ الموجود في أحيان يسيرة، كقصّة طالوت، وقصص أخرى يسيرة معدودة.

وربّما ذكر آخرون أنّ المراد به دفع الله العذاب والهلاك عن الفاجر بسبب البرّ، وقد وردت فيه من طرق العامّة والخاصّة روايات، كما في «المجمع» و«الدّرّ المنثور» عن جابر، قال: قال رسول الله ﷺ: «إنّ الله يُصلح بصلاح الرّجل المسلم ولده وولد ولده وأهل دُويرته ودُويرات حوله، ولا يزالون في حفظ الله ما دام فيهم». وفي «الكافي» و«تفسير العيّاشيّ» عن الصّادق عليه السلام قال: «إنّ الله ليدفع بمن يصلّي من شيعتنا عمّن لا يصلّي من شيعتنا، ولو اجتمعوا على ترك الصّلاة لهلكوا. وإنّ الله ليدفع بمن يُزكّي من شيعتنا عمّن لا يزكّي، ولو اجتمعوا على ترك الزّكاة لهلكوا. وإنّ الله ليدفع بمن يحجّ من شيعتنا عمّن لا يحجّ، ولو اجتمعوا على ترك الحجّ لهلكوا» ومثلهما غيرهما.

وفيه: أنّ عدم انطباق الآيتين على معنى الحديثين ممّا لا يخفى، إلّا أن تنطبق عليهما من جهة أنّ موردهما أيضًا من مصاديق دفع النّاس.

وربّما ذكر بعضهم: أنّ المراد دفع الله الظّالمين بالظّالمين، وهو كما ترى. [وله بحث علميّ اجتماعيّ مستوفى في هذا الموضوع ص: ٣٠٠ - ٣٠٨ فراجع]

(٢: ٢٩٣)

عبد الكريم الخطيب: وقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ﴾ يُبيّن أنّ هذا التّدافع بين النّاس، بين الخير والشّرّ، بين الحقّ والباطل، بين الأقوياء والضّعفاء، بين الأغنياء والفقراء، بين الأفراد والأفراد، وبين الجماعات والجماعات، وبين الأمم والأمم، هذا التّدافع في كلّ موقع من مواقع الحياة، وفي كلّ متّجه فيها، وعلى كلّ مورد من مواردها، هو الّذي يحرّك دولاب العمل على هذه الأرض، ويبعث الحياة في كلّ جانب منها. ولو كان النّاس متّجهًا واحدًا، ومذهبًا واحدًا، وشعورًا واحدًا، وتفكيرًا واحدًا، ومنزعًا واحدًا، لكانوا شيئًا واحدًا، كانوا كتلة باردة متضخّمة، أشبه بجبل من الجليد، لا تطلع عليه الشّمس أبدًا!! فسبحان من خالف بين النّاس، فجعل من هذا التّخالف مادّة الحياة والبناء والعمران، ولولا ذلك لفسدت الأرض وضاع النّاس ﴿وَلٰكِنَّ اللّٰهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعٰلَمِينَ﴾. (١: ٣١١)

المصطفويّ: أي دفع النّاس خلافهم وعداوتهم وضررهم وفسادهم بوسيلة بعض آخر. (٣: ٢٢٧)

فضل الله: ربما نستوحي من هذه الفقرة من الآية،

أنّ هناك قانونًا طبيعيًّا فطريًّا في حركة الحياة الاجتماعيّة الّتي يحياها النّاس، في ما أودعه الله في الحياة من قوانين تُنظِّم لها سيرها، و تدفع بها إلى المجالات الكبيرة الّتي تُحقّق لها أهدافها العُليا.

و خلاصته أنّ كلّ إنسان منّا يعمل في اتّجاه الأشياء الّتي يألفها و يريدها و يؤمن بها، و في اتّجاه مقاومة الأشياء الّتي يكرهها و يرفضها أو يكفر بها، لأنّها تُعطّله عن الحصول على ما يريد. و ربّما يتحقّق ذلك في الأفكار، و ربّما يتحقّق في الأشياء العامّة، و قد يحصل في القوى الّتي تحيط به. فإذا لاحظ أنّ هناك فكرًا يقاوم فكره، أو شيئًا يواجه بعض الأشياء الّتي يُحبّها، أو قوّة تريد أن تُصادم قوّته فتصرعها و تُهزمها، فإنّه يبادر إلى الوقوف أمام تلك الأفكار و الأشياء و القوى، ليحمي فكره و أشياءه و قوّته. و هكذا تسير الحياة في أجواء الصّراع، فيتولّد من ذلك الفكر المتنوّع المتحرّك، و القوّة المتجدّدة عمّا تمثّله من أساليب الحرب و أدواتها، و الأوضاع المختلفة المحيطة بالأشياء في وجوهها المختلفة.

إنّ الله يريد أن يشير إلى هذا القانون الفطريّ الّذي سارت عليه الحياة، و لا تزال تسير، في حركتها الاجتماعيّة، فيعرّفنا قيمة هذا القانون، و دوره في إصلاح الحياة. فلولاه لفسدت الأرض، لأنّ الإنسان الّذي يبلغ مقدارًا كبيرًا من القوّة، يستطيع من خلاله أن يفرض رأيه و موقفه و ذاته على الآخرين، لابدّ له من ممارسة السّيطرة عليهم من خلال قوّته. فإذا وقفوا منه موقفًا سلبيًّا ضعيفًا و تركوه يفعل ما يشاء، كانت النّتيجة أن تمتدّ في قوّته و فساده، و لا يفسح المجال للخير و للحقّ أن ينمو أو يعيش.

و لمّا كان الله يريد للحياة أن تزدهر و تصلح، كان الصّراع في عمليّة دفع النّاس بعضهم ببعض يفسح المجال لقوى الخير أن تؤكّد وجودها، و لو في نهاية المطاف، عندما تتحرّك نحو أهدافها، لتقاوم كلّ الموانع و القوى الّتي تقف ضدّ الأهداف، فيحصل من خلاله ما يُصلح الأرض من قوى جديدة تنشأ بفعل الصّراع، و أفكار كبيرة تندفع من خلال النّزاع، و خطوات عمليّة تنطلق في حياة النّاس.

و تلك هي قصّة الصّراع، في ما يريد أن يوحيه لنا القرآن الكريم، فهو لا يمثّل مزاجًا للتّحكّم و للسّيطرة و إنّما يمثّل دفع سيطرة الشّرّ على الخير، و الحقّ على الباطل، و العدل على الظّلم و الطّغيان، من أجل أن تعيش الأرض في بعض مراحلها، أو المرحلة الأخيرة منها، الجوّ الإنسانيّ المنفتح الّذي يحصل فيه الإنسان على ما يوجب له الطّمأنينة و الرّاحة و الكرامة.

و تلك هي قصّة الدّوافع الفطريّة الّتي أودعها الله في تكوين الفرد و المجتمع، فهي الّتي تقود الإنسان إلى ما يبني له حياته و يُصلحها و يرفع مستواها في جميع مجالاتها، و ذلك هو فضل الله على العالمين. (٤: ٣٩١)

مكارم الشّيرازيّ: و في ختام الآية إشارة إلى قانون كلّيّ فتقول: ﴿و لَوْلَا دَفْعُ اللهِ...﴾ فالله سبحانه و تعالى رحيم بالعباد، و لذلك يمنع من سريان الفساد، و سرايته إلى المجتمع البشريّ قاطبة.

و صحيح أنّ سُنّة الله تعالى في هذه الدّنيا تقوم على

أصل الحرّيّة والإرادة والاختيار، وأنّ الإنسان حرّ في اختيار طريق الخير أو الشرّ، ولكن عندما يتعرّض العالم إلى الفساد والاندثار بسبب طغيان الطّواغيت، فإنّ الله تعالى يبعث من عباده المخلصين من يقف أمام هذا الطّغيان، ويكسر شوكتهم. وهذه من ألطاف الله تعالى على عباده. وشبيه هذا المعنى ورد في آية: ٤٠ من سورة الحجّ.

وهذه الآيات في الحقيقة بشارة للمؤمنين الّذين يقفون في مواقع أماميّة من مواجهة الطّواغيت والجبابرة، فينتظرون نصرة الله لهم.

ويَرِد هنا سؤال، وهو أنّ هذه الآية هل تشير إلى مسألة تنازع البقاء الّتي تُعتبر أحد الأركان الأربعة لفرضيّة «داروين» في مسألة تكامل الأنواع؟ تقول الفرضيّة: إنّ الحرب والنّزاع ضروريّ بين البشر، وإلّا فالسّكون والفساد سيعمّ الجميع، فتعود الأجيال البشريّة إلى حالتها الأولى، فالتّنازع والصّراع الدّائميّ يؤدّي إلى بقاء الأقوى وزوال الضّعفاء وانقراضهم، وهكذا يتمّ البقاء للأصلح بزعمهم؟

الجواب: أنّ هذا التّفسير يصحّ فيما إذا قطعنا صلة هذه الآية لما قبلها تمامًا، وكذلك الآية المشابهة لها في سورة الحجّ. ولكنّنا إذا أخذنا بنظر الاعتبار هذه الآيات، رأيناها تدور حول محاربة الظّالمين والطّغاة، فلولا منع الله تبارك وتعالى لملأوا الأرض ظلمًا وجورًا، فعلى هذا لا تكون الحرب أصلًا كلّيًّا مقدّسًا في حياة البشريّة.

ثمّ إنّ ما يقال عن قانون «تنازع البقاء» المبنيّ على المبادئ الأربعة لنظريّة «داروين» في «تطوّر الأنواع» ليست قانونًا علميًّا مسلّمًا به، بل هو فرضيّة أبطلها العلماء، وحتّى الّذين كانوا يؤيّدون نظريّة تكامل الأنواع لم يعد أيًّا منهم يُعوّل عليها ويعتبرون تطوّر الأحياء نتيجة الطّفرة[1].

وإذا ما تجاوزنا عن كلّ ذلك واعتبرنا فرضيّة تنازع البقاء مبدأً علميًّا، فإنّه يمكن أن يكون كذلك فيما يتعلّق بالحيوان دون الإنسان، لأنّ حياة الإنسان لا يمكن أن تتطوّر وفق هذا المبدإ أبدًا، لأنّ تكامل الإنسان يتحقّق في ضوء التّعاون على البقاء، لا تنازع البقاء.

ويبدو أنّ تعميم فرضيّة تنازع البقاء على عالم الإنسان، إنّما هو ضرب من الفكر الاستعماري الّذي يؤكّده بعض علماء الاجتماع في الدّول الرّأسماليّة، لتسويغ حروب حكوماتهم الدّمويّة البغيضة، وإعطاء الطّابع العلميّ على سلوكيّاتهم، وجعل الحرب والنّزاع ناموسًا طبيعيًّا لتطوّر المجتمعات الإنسانيّة وتقدّمها. أمّا الأشخاص الّذين وقعوا دون وعي تحت تأثير أفكار هؤلاء غير الإنسانيّة، وراحوا يطبّقون هذه الآية عليها، فهم بعيدون عن تعاليم القرآن، لأنّ القرآن يقول بكلّ صراحة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾ البقرة: ٢٠٨.

ومن العجب أنّ بعض المفسّرين المسلمين، مثل

(١) المزيد من الاطّلاع راجع كتاب «الفرضيّة الأخيرة في التكامل».

صاحب «المنار» وكذلك المراغيّ في تفسيره، ووقعوا تحت تأثير هذه الفرضيّة إلى الحدّ الّذي اعتبروها أحد السّنن الإلهيّة، ففسّروا بها هذه الآية، وتصوّروا أنّ هذه الفرضيّة من إبداعات القرآن، لا من ابتكارات واكتشافات «داروين» ولكن كما قلنا إنّ الآية المذكورة ليست ناظرة إلى هذه الفرضيّة، ولا أنّ هذه الفرضيّة لها أساس علميّ متين، بل إنّ الأصل الحاكم على الرّوابط بين البشر هو التّعاون على البقاء لا تنازع البقاء. (٢١: ١٥٨)

٢ ـ ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيرًا﴾ الحجّ: ٤٠

نحو ما قبلها بتفاوت، لاحظ: هـ د م: «لهدّمت».

دافع

١ ـ ﴿إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ * مَا لَهُ مِنْ دَافِعٍ﴾ الطّور: ٧، ٨

ابن عبّاس: من مانع. (٤٤٣)

الطّبريّ: يدفعه عنهم، فينقذهم منه إذا وقع. (١١: ٤٨٤)

مثله القاسميّ. (١٥: ٥٥٤٣)

القشيريّ: إذا ردّ عبدٌ أبرم القضاء ردّه.

إذا انصرفت نفسي عن الشّيء لم تكن
إليه بوجه آخر الدّهر تُقبل (٦: ٤٠)

الواحديّ: يدفع عنهم ذلك العذاب. (٤: ١٨٥)

الفخر الرّازيّ: والبحث فيه قد تقدّم في قوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ فصّلت: ٤٦، وقد ذكرنا أنّ قوله ﴿وَالطُّورِ * ... وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ * وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ﴾ الطّور: ١ ـ ٦، فيه دلالة على عدم الدّافع، فإنّ من يدفع عن نفسه العذاب قد يدفع بالتّحصّن بقُلل الجبال ولُجج البحار ولا ينفع ذلك، بل الوصول إلى السّقف المرفوع ودخول البيت المعمور لا يدفع. (٢٨: ٢٤٢)

النّسفيّ: ﴿مَا لَهُ مِنْ دَافِعٍ﴾ لا يمنعه مانع، والجملة صفة لـ﴿وَاقِعٌ﴾، أي واقع غير مدفوع، والعامل في ﴿يَوْمَ﴾ الطّور: ٩، ﴿لَوَاقِعٌ﴾ أي يقع في ذلك اليوم، أو اذكر. (٤: ١٩٠)

الشّربينيّ: أي مانع، لأنّه لا شريك له لموقعه، لما دلّ عليه الأقسام من كمال القدرة وجلال الحكمة. (٤: ١١٦)

أبو السّعود: وقوله تعالى: ﴿مَا لَهُ مِنْ دَافِعٍ﴾ إمّا خبر ثان لـ(إنّ) أو صفة لـ﴿وَاقِعٌ﴾ و﴿مِنْ دَافِعٍ﴾ إمّا مبتدأ للظّرف أو مرتفع به على الفاعليّة، و(من) مزيدة للتّأكيد. (٦: ١٤٤)

البروسويّ: ﴿مِنْ دَافِعٍ﴾ يدفعه، وهو كقوله تعالى: ﴿لَا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللهِ﴾ الرّوم: ٤٣، وهو خبر ثان لـ(إنّ).

قال بعضهم: الفرق بين الدّفع والرّفع أنّ الدّفع بالدّال يُستعمل قبل الوقوع، والرّفع بالرّاء يُستعمل بعد الوقوع. (٩: ١٨٧)

الآلوسي: [نحو أبي السُّعود وأضاف]
ولا يخفى ما في الكلام من تأكيد الحكم وتقريره.
(٢٩: ٢٧)

المَراغيّ: لا يدفعه عنهم دافع، ولا يجدون من دونه مهربًا، جزاء ما دنّسوا به أنفسهم من الشّرك والآثام، ودسّوا به أرواحهم من التّكذيب بالرّسل واليوم الآخر. (١٩:٢٧)

سيّد قُطْب: فهو واقع حتمًا، لا يملك دفعه أحد أبدًا. وإيقاع الآيتين وفاصلتين حاسم قاطع، يُلقي في الحسّ أنّه أمر داهم قاصم، ليس منه واقٍ ولا عاصم. وحين يصل هذا الإيقاع إلى الحسّ البشريّ بلا عائق، فإنّه يهزّه ويُضعضعه ويفعل به الأفاعيل. (٦: ٣٦٩٣)

مَغْنِيّة: ﴿مَا لَهُ مِنْ دَافِعٍ﴾ تمامًا، كالموت لا تملك ردّه إلّا الّذي يحيي ويميت. (٧: ١٦٢)

الطَّباطَبائيّ: وفي قوله: ﴿مَا لَهُ مِنْ دَافِعٍ﴾ دلالة على أنّه من القضاء المحتوم الّذي لا محيص عن وقوعه، قال تعالى: ﴿وَاَنَّ السَّاعَةَ اٰتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَاَنَّ اللهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ الحجّ: ٧. (١٩: ٧)

المُصْطَفَويّ: ﴿مَا لَهُ مِنْ دَافِعٍ﴾ إذا وقع عذابه ونزل على الكافرين والعاصين، لا يمكن دفعه، بل يدوم. (٣: ٢٢٧)

فضل الله: لأنّه منطلق من إرادة الله الّتي لا يمكن لأحد أن يقف أمامها، مهما كانت قوّته، وذلك في يوم القيامة، حيث يجتمع النّاس في ظروف مثيرة ضاغطة، لا يملكون أمامها التّماسك. (٢١: ٢٣٤)

٢ ـ ﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ * لِلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ * مِنَ اللهِ ذِي الْمَعَارِجِ﴾ المعارج: ١ ـ ٣

ابن عبّاس: مانع، فقتل [النّضر] يوم بدر صبرًا.
(٤٨٤)

الطَّبَريّ: دافع يدفعه عنهم. (١٢: ٢٢٦)
نحوه المراغيّ. (٢٩: ٦٦)

الطُّوسيّ: الدّافع هو الصّارف للشّيء عن غيره باعتماد يُزيله عنه، دفعه عن كذا يَدْفَعُه دفعًا فهو دافع وذاك مدفوع. (١٠: ١١٤)

الواحديّ: لا يدفعهم عنهم أحد، وهو قوله: ﴿لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ * مِنَ اللهِ...﴾، أي بعذاب من الله.
(٤: ٣٥١)

الزَّمَخْشَريّ: فإن قلت: قوله: ﴿مِنَ اللهِ﴾ بم يتّصل؟ قلت: يتّصل بـ﴿وَاقِعٍ﴾ أي واقع من عنده، أو بـ﴿دَافِعٌ﴾، بمعنى ليس له دافع من جهته إذا جاء وقته وأوجبت الحكمة وقوعه. (٤: ١٥٦)
نحوه النّسفيّ (٤: ٢٩٠)، والشّربينيّ (٤: ٣٨١)، والبُرُوسَويّ (١٠: ١٥٤).

الفَخْر الرّازيّ: ﴿بِعَذَابٍ وَاقِعٍ * لِلْكَافِرِينَ﴾ فيه وجهان، وذلك لأنّا إن فسّرنا قوله: ﴿سَأَلَ﴾ بما ذكرنا من أنّ «النّضر» طلب العذاب، كان معنى الآية طلب طالب عذابًا هو واقع لا محالة، سواء طلب أو لم يطلب، وذلك لأنّ ذلك العذاب نازل للكافرين في الآخرة واقع بهم، لا يدفعه عنهم أحد، وقد وقع بـ«النّضر» في الدّنيا، لأنّه قُتل يوم بدر، وهو المراد من قوله: ﴿لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ﴾

وأمّا إذا فسّرناه بالوجه الثّاني -وهو أنّهم سألوا الرّسول ﷺ، أنّ هذا العذاب بمن ينزل؟ فأجاب الله تعالى عنه بأنّه واقع للكافرين- والقول الأوّل هو السّديد.

وقوله: ﴿مِنَ اللهِ...﴾ فيه وجهان:

الأوّل: أن يكون تقدير الآية: بعذاب واقع من الله للكافرين.

الثّاني: أن يكون التّقدير: ليس له دافع من الله، أي ليس لذلك العذاب الصّادر من الله دافع من جهته، فإنّه إذا أوجبت الحكمة وقوعه، امتنع أن لا يفعله الله. (٣٠: ١٢٢)

النّيسابوريّ: والظّاهر أنّ قوله ﴿مِنَ اللهِ﴾ يتعلّق بـ﴿دَافِعٌ﴾ أي لا دافع له من جهة الله، لأنّه قضاء مُبرم. ويجوز أن يتّصل بـ﴿وَاقِعٍ﴾ أي نازل من عند ﴿ذِي الْمَعَارِجِ﴾. (٢٩: ٤٧)

أبو السُّعود: وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ﴾ صفة أخرى لـ﴿عَذَابٍ﴾، أو حال منه لتخصّصه بالصّفة أو بالعمل، أو من الضّمير في ﴿لِلْكَافِرِينَ﴾ على تقدير كونه صفة لـ﴿عَذَابٍ﴾، أو استئناف. ﴿مِنَ اللهِ﴾ متعلّق بـ﴿وَاقِعٍ﴾ أو بـ﴿دَافِعٌ﴾، أي ليس له دافع من جهته تعالى. (٦: ٣٠٠)

الآلوسيّ: [نحو أبي السُّعود وأضاف:]

أو جملة مؤكّدة لما هو «﴿لِلْكَافِرِينَ﴾» على ما سمعت، فما قلناه. (٢٩: ٥٦)

القاسميّ: أي رادّ يردّه من جهته، لتحقّق إرادته به. وهذا كقوله تعالى: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللهُ وَعْدَهُ﴾ الحجّ: ٤٧، مقسمة أي إنّ العذاب نازل بالجاحدين لا محالة، سواء أطلبوا التّعجيل أم التّأجيل. (١٦: ٥٩٢٤)

يُدَافِعُ

﴿إِنَّ اللهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾ الحجّ: ٣٨

ابن عبّاس: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ محمّد ﷺ والقرآن. (٢٨٠)

الإمام الصّادق ﷺ: نحن الّذين آمنوا، والله يدافع عنّا ما أذاعت عنّا شيعتنا. (البحرانيّ ٦: ٥٦٣)

الطّبريّ: إنّ الله يدفع غائلة المشركين عن الّذين آمنوا بالله وبرسوله. (٩: ١٦١)

نحوه الثّعلبيّ (٧: ٢٥)، والطّبرسيّ (٤: ٨٧)، والكاشانيّ (٣: ٣٨)، والمشهديّ (٦: ٥١٨).

الزّجّاج: ويدفع ﴿عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾. هذا يدلّ على النّصر من عنده، أي فإذا فعلتم، أي فإذا فعلتم هذا، وخالفتم الجاهليّة فيما تفعلونه في نحرهم، وإشراكهم بالله، فإنّ الله يدفع عن حزبه. (٣: ٤٢٩)

الفارسيّ: [ذكر القراءة نحو ما نقلنا عنه في الآية ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ﴾ البقرة: ٢٥١، فلاحظ] (٣: ١٧١)

الماورديّ: فيه ثلاثة أوجه:

أحدها: بالكفّار عن المؤمنين، وبالعُصاة عن المطيعين، وبالجهّال عن العلماء.

والثّاني: يدفع بنور السُّنّة ظلمات البدعة، قاله سهل بن عبد الله [ولم يذكر الوجه الثّالث]. (٤: ٢٩)

الطُّوسيّ: أي ينصرهم ويدفع عنهم عدوّهم تارةً بالقهر وأخرى بالحجّة (٧: ٣٢٠)

القُشَيْريّ: يدفع عن صدورهم نزغات الشيطان، وعن قلوبهم خطرات العصيان، وعن أرواحهم طوارق النّسيان. (٤: ٢١٩)

الواحديّ: ﴿يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ غائلة المشركين بمنعهم منهم ونصرهم عليهم. وقرئ: ﴿يُدَافِعُ﴾ وهو بمعنى «يدفع» وإن كان من المفاعلة. (٣: ٢٧٣)

نحوه ابن الجوزيّ (٥: ٤٣٥)، والخازن (٥: ١٦)

الزَّمَخْشَرِيّ: ...ومن قرأ ﴿يُدَافِعُ﴾ فمعناه يبالغ في الدّفع عنهم، كما يبالغ من يغالب فيه، لأنّ فعل المغالب يجيء أقوى وأبلغ. (٣: ٨٥)

ابن عَطِيَّة: [ذكر القراءات نحو الفارسيّ ثمّ قال:] حسن في الآية «يدفع» لأنّه قد عنّ للمؤمنين من يدفعهم ويؤذيهم فتجيء معارضته ودفعه مدافعة عنهم. وحكى الزّهراويّ أنّ «دفاعًا» مصدر «دفع» كحسبت حسابًا. (٤: ١٢٤)

الفَخْر الرّازيّ: فيه مسائل. [ذكر القراءات في المسألة الأولى ثمّ قال:] المسألة الثّانية: ذكر ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ ولم يذكر ما يدفعه حتّى يكون أفخم وأعظم وأعمّ، وإن كان في الحقيقة أنّه يدافع بأس المشركين، فلذلك قال بعده: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾ فنبّه بذلك على أنّه يدفع عن المؤمنين كيد من هذا صفته.

المسألة الثّالثة: قال مُقاتِل: إنّ الله يدافع كفّار مكّة عن الّذين آمنوا بمكّة، هذا حين أمر المؤمنين بالكفّ عن كفّار مكّة قبل الهجرة، حين آذوهم فاستأذنوا النّبيّ ﷺ في قتلهم سرًّا، فنهاهم.

المسألة الرّابعة: هذه الآية بشارة للمؤمنين بإعلائهم على الكفّار، وكفّ بوائقهم عنهم، وهي كقوله: ﴿لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذًى﴾ آل عمران: ١١١، وقوله: ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ المؤمن: ٥١، وقال: ﴿إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ﴾ الصّافّات: ١٧٢، ﴿وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ﴾ الصّفّ: ١٣. (٢٣: ٣٨)

ابن عَرَبيّ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ﴾ ظلمة القوى النّفسانيّة والوهميّة ﴿عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ من القوى الرّوحانيّة. (٢: ١٠٧)

القُرطُبيّ: وقيل: المعنى: يدفع عن المؤمنين بأن يُديم توفيقهم حتّى يتمكّن الإيمان من قلوبهم، فلا تقدر الكفّار على إمالتهم عن دينهم، وإن جرى إكراه فيعصمهم حتّى لا يرتدّوا بقلوبهم. وقيل: يدفع عن المؤمنين بإعلائهم بالحجّة، ثمّ قتل كافر مؤمنًا نادر، وإن[1] فيدفع الله عن ذلك المؤمن بأن قبضه إلى رحمته [ثمّ ذكر القراءات] (١٢: ٦٧)

النَّسَفيّ: [نحو الطّبريّ وأضاف:] ثمّ علّل ذلك بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾. (٣: ١٠٣)

---

(١) كذا، والظّاهر أنّ الصحيح: ثمّ إن قتل كافر مؤمنًا نادرًا فيدفع الله عن ذلك المؤمن

النَّيسابوريّ: [نحو الزّمخشريّ إلّا أنّه قال:]

والمدفوع هو بأس المشركين وما كانوا يعوّقون الله ورسوله فيه، يدلّ عليه تعقيبه بقوله: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾ أي إنّه يدفع عن المؤمنين كيد من هذه صفته. (١٧: ١٠٠)

ابن جُزَيّ: كان الكفّار يُؤذون المؤمنين بمكّة فوعدهم الله أن يدفع عنهم شرّهم وأذاهم، وحذف معمول ﴿يُدَافِعُ﴾ ليكون أعظم وأعمّ. (٣: ٤٢)

أبو حَيّان: [ذكر القراءات نحو الفارسيّ وذكر قول ابن عطيّة ثمّ قال:]

يعني فيكون «فاعل» لاقتسام الفاعليّة والمفعوليّة لفظًا، والاشتراك فيهما معنًى. [إلى أن قال:]

ولم يذكر تعالى ما يدفعه عنهم، ليكون أفخم وأعظم. (٦: ٣٧٣)

نحوه في ذكر القراءات السّمين. (٥: ١٥٢)

ابن كثير: يخبر تعالى أنّه يدفع عن عباده الّذين توكّلوا عليه وأنابوا إليه شرّ الأشرار وكيد الفجّار، ويحفظهم ويكلؤهم وينصرهم، كما قال تعالى: ﴿أَلَيْسَ اللهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾ الزّمر: ٣٦، وقال: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ الطّلاق: ٣. (٤: ٦٤٧)

الشِّربينيّ: [نحو الزّمخشريّ في تفسير القراءات ثمّ نحو الفخر الرّازيّ في المسألة الثّانية] (٢: ٥٥٤)

أبو السُّعود: ﴿إِنَّ اللهَ يُدَافِعُ﴾ كلام مستأنف مسوق لتوطين قلوب المؤمنين، ببيان أنّ الله تعالى ناصرهم على أعدائهم؛ بحيث لا يقدرون على صدّهم عن الحجّ ليتفرّغوا إلى أداء مناسكه، وتصديره بكلمة التّحقيق لإبراز الاعتناء التّامّ بمضمونه، وصيغة «المفاعلة» إمّا للمبالغة، أو للدّلالة على تكرّر الدّفع؛ فإنّها قد تُجرّد عن وقوع الفعل المتكرّر من الجانبين، فيبقى تكرّره كما في الممارسة، أي يبالغ في دفع غائلة المشركين وضررهم الّذي من جملته الصّدّ عن سبيل الله، مبالغة من يغالب فيه، أو يدفعها عنهم مرّة بعد أخرى، حسبما يتجدّد منهم القصد إلى الإضرار بالمسلمين، كما في قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللهُ﴾ المائدة: ٦٤، وقرئ (يدفع)، والمعمول محذوف، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾ تعليل لما في ضمن الوعد الكريم من الوعيد للمشركين، وإيذان بأنّ دفعهم بطريق القهر والخزي. (٤: ٣٨٣)

البُرُوسَويّ: أي يبالغ في دفع ضرر المشركين عن المؤمنين، ويحميهم أشدّ الحماية من أذاهم. (٦: ٣٧)

شُبّر: صيغة المغالبة للمبالغة. (٤: ٢٤٤)

الشَّوْكانيّ: نحو الطّبريّ وأبي السُّعود ملخّصًا. (٣: ٥٧١)

الآلوسيّ: [نحو أبي السُّعود وأضاف:]

وذكر أنّ ذلك متّصل بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ﴾ الحجّ: ٢٥، وأنّ ما وقع في البين من ذكر الشّعائر مستطرد لمزيد تهجين فعلهم، وتقبيحهم لازدياد قبح الصّدّ بازدياد تعظيم ما صدّ عنه. [إلى أن قال:]

و في «البحر»: [إنّه لم يذكر ما يدفعه سبحانه عنهم، ليكون أفخم و أعظم و أعمّ. و أنت تعلم أنّ المقام لا يقتضي العموم، بل هو غير صحيح (١٧: ١٦١)

القاسميّ: كلام مستأنف مسوق لتوطين قلوب المؤمنين ببيان أنّ الله تعالى ناصرهم على أعدائهم، بحيث لا يقدرون على صدّهم عن الحجّ، ليتفرّغوا إلى أداء مناسكه. كذا قاله أبو السّعود و سبقه الرّازيّ إليه.

و الأولى أن يقال: إنّه طليعة لما بعده من الإذن بالقتال، مبشّرة بعناية النّصرة و الحفظ و الكلاءة و العاقبة للمؤمنين، مشجّعًا لهم على قتال من ظلمهم، و تشويقًا إلى استخلاص بيته الحرام، ليتسنّى لهم إقامة شعائره و أداء مناسكه. (١٢: ٤٣٤٥)

عزّة دروزة: [إنّه بحث مسوق في بدء الإذن في القتال، لاحظ: ق ت ل «يُقَاتَلُونَ»] (٧: ١٠٤)

سيّد قطب: تلك الشّعائر و العبادات لا بدّ لها من حماية تدفع عنها الّذين يصدّون عن سبيل الله، و تمنعهم من الاعتداء على حرّيّة العقيدة و حرّيّة العبادة، و على قداسة المعابد و حرمة الشّعائر، و تمكّن المؤمنين العابدين العاملين من تحقيق منهاج الحياة القائم على العقيدة المتّصل بالله، الكفيل بتحقيق الخير للبشريّة في الدّنيا و الآخرة.

و من ثمّ أذن الله للمسلمين بعد الهجرة في قتال المشركين، ليدفعوا عن أنفسهم و عن عقيدتهم اعتداء المعتدين، بعد أن بلغ أقصاه، و ليحقّقوا لأنفسهم و لغيرهم حرّيّة العقيدة و حرّيّة العبادة في ظلّ دين الله. و وعدهم النّصر و التّمكين، على شرط أن ينهضوا بتكاليف عقيدتهم الّتي بيّنها لهم فيما يلي من الآيات ﴿إِنَّ اللهَ يُدَافِعُ...﴾ [و ذكر الآيات إلى] ﴿وَ لِلّٰهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [ثمّ قال:]

إنّ قوى الشّرّ و الضّلال تعمل في هذه الأرض، و المعركة مستمرّة بين الخير و الشّرّ و الهدى و الضّلال، و الصّراع قائم بين قوى الإيمان و قوى الطّغيان منذ أن خلق الله الإنسان.

و الشّرّ جامح و الباطل مسلّح و هو يبطش غير متحرّج و يضرب غير متورّع، و يملك أن يفتن النّاس عن الخير إن اهتدوا إليه، و عن الحقّ إن تفتّحت قلوبهم له. فلا بدّ للإيمان و الخير و الحقّ من قوّة تحميها من البطش، و تقيها من الفتنة، و تحرسها من الأشواك و السّموم.

و لم يشأ الله أن يترك الإيمان و الخير و الحقّ عزلًا تكافح قوى الطّغيان و الشّرّ و الباطل، اعتمادًا على قوّة الإيمان في النّفوس و تغلغل الحقّ في الفطر، و عمق الخير في القلوب. فالقوّة المادّيّة الّتي يملكها الباطل قد تزلزل القلوب، و تفتن النّفوس، و تزيغ الفطر. و للصّبر حدّ و للاحتمال أمد، و للطّاقة البشريّة مدى تنتهي إليه. و الله أعلم بقلوب النّاس و نفوسهم. و من ثمّ لم يشأ أن يترك المؤمنين للفتنة، إلّا ريثما يستعدّون للمقاومة، و يتهيّأون للدّفاع، و يتمكّنون من وسائل الجهاد. و عندئذ أذن لهم في القتال لردّ العدوان.

و قبل أن يأذن لهم بالانطلاق إلى المعركة، آذنهم أنّه هو سيتولّى الدّفاع عنهم، فهم في حمايته ﴿إِنَّ اللهَ

يُدافِعُ ﴾ (٤١: ٢٤٢٤).

ابن عاشور: استئناف بياني جوابًا لسؤال يخطر في نفوس المؤمنين، ينشأ من قوله تعالى: ﴿إنَّ الَّذين كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبيل الله﴾ الحجّ: ٢٥، فإنّه توعّد المشركين على صدّهم عن سبيل الله والمسجد الحرام بالعذاب الأليم، وبشّر المؤمنين المحسنين والمخبتين عمّا يتبادر منه ضدّ وعيد المشركين، وذلك ثواب الآخرة، وطال الكلام في ذلك عا معه، لاجرم تشوّفت نفوس المؤمنين إلى معرفة عاقبة أمرهم في الدّنيا، وهل يُنتصر لهم من أعدائهم أو يُدّخر لهم الخير كلّه إلى الدّار الآخرة، فكان المقام حقيقًا بأن يُطَمْئن الله نفوسهم بأنّه كما أعدّ لهم نعيم الآخرة هو أيضًا مدافع عنهم في الدّنيا وناصرهم، وحذف مفعول ﴿يُدافِعُ﴾ لدلالة المقام.

والكلام موجّه إلى المؤمنين، ولذلك فافتتاحه بحرف التّوكيد، إمّا لمجرّد تحقيق الخبر، وإمّا لتنزيل غير المتردّد منزلة المتردّد لشدّة انتظارهم النّصر واستبطائهم إيّاه، والتّعبير بالموصول لما فيه من الإيماء إلى وجه بناء الخبر وأنّ دفع الله عنهم لأجل إيمانهم. (١٧: ١٩٦)

مَغْنِيّة: لا يخلو المؤمن من ناصر. تدلّ هذه الآية أنّ الله سبحانه يمنع في هذه الحياة الكفرة والطّغاة عن المؤمنين بالله واليوم الآخر، وأوضح منها في الدّلالة قوله تعالى: ﴿إنّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنا والَّذين آمَنُوا في الحَيوةِ الدُّنْيا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهادُ﴾ المؤمن: ٥١، مع أنّ الله سبحانه قد نصّ في العديد من آياته أنّ اليهود كانوا يقتلون الأنبياء بغير حقّ.

منها الآية ٢١ و ١١٢ و ١٨١، من سورة آل عمران، والآية ١٥٤، من سورة النّساء، بالإضافة إلى أنّ تاريخ البشريّة القديم والحديث مفعم بالمظالم والاعتداءات على المتّقين والمخلصين، فما هو وجه الجمع بين الآيات الدّالّة على أنّ الله ينصر أهل الحقّ، والآيات الّتي أخبرت عن قتل الأنبياء؟

الجواب: أوّلًا أنّ آيات النّصر تدلّ بسياقها على أنّها خاصّة ببعض الأنبياء دون بعض، كنوح وهود وصالح ولوط ومحمّد، ويومئ إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَاللهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشاءُ﴾ آل عمران: ١٣، والآيات الّتي نحن بصددها تدلّ على أنّ محمّدًا ﷺ والصّحابة هم المقصودون بقوله تعالى: ﴿إنَّ اللهَ يُدافِعُ عَنِ الَّذينَ آمَنُوا﴾، لأنّهم هم الّذين أخرجوا من ديارهم لا لشيء إلّا لأنّهم قالوا: ربّنا الله، وقد جاء في كتب الصّحاح أنّ هذه الآيات نزلت حين هاجر النّبيّ من مكّة إلى المدينة.

ثانيًا: أنّ الحقّ المحض لا يخلو من ناصر ينصره بيده أو ماله أو لسانه، ولا نعرف مجتمعًا اتّفق جميع أفراده ضدّ من نطق بكلمة الحقّ والعدل، أجل، إنّ كثيرًا من المحقّين قُتلوا وأُسروا، وشُرّدوا، ولكنّ الله عزّ وجلّ قد أتاح لهم أنصارًا يعلنون ظلامتهم، ويُشيدون بعظمتهم، ويُدينون أعداءهم بحجج دامغة، وأدلّة قاطعة، وهذا مظهر من مظاهر النّصر. وقوله تعالى: ﴿إنَّ اللهَ لا يُحِبُّ كُلَّ خَوّانٍ كَفُورٍ﴾ تعليل لقوله: ﴿إنَّ اللهَ يُدافِعُ عَنِ الَّذينَ آمَنُوا﴾ ويسمّى هذا التّعليل

بأنّ على من آمن بالله أن يناصر مؤمن بما يملك من أسباب النّصر، وأدناها أن يدفع عنه إذا ذكر أمامه بسوء، وإلّا فهو خوّان كفور، وفي الحديث الصّحيح «السّاكت عن الحقّ شيطان أخرس».

ثالثًا: لو كان مجرّد الإيمان كافيًا لدفع العدوان والتّكالب على المؤمن - إن صحّ التّعبير - لآمن كلّ النّاس إيمانًا تجاريًّا تمامًا، كمن يبيع دينه وضميره لكلّ من يدفع الثّمن.

رابعًا: أنّ الإيمان الحقّ أن نطيع الله في جميع أحكامه وأوامره، وقد أمر سبحانه إذا أردنا أمرًا أن نتّبع الأسباب الطّبيعيّة الّتي جعلها مؤدّية إلى ما نريد، وقد حدّد سبب النّصر بوحدة الكلمة، وإعداد القوّة، فقال تعالى: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ الأنفال: ٤٦، وقال: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ الأنفال: ٦٠.

وفي «الفتوحات المكّيّة» عبّر محيي الدّين بن عربيّ عن هذه الأسباب بأيدي الله، وقد أخذ هذا التّعبير من قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾ يس: ٧١، انظر ما كتبناه بعنوان «الدّين لا ينبت قمحًا» ج ٣، ص ٤٤٩.

(٥ : ٣٣١)

الطَّباطَبائيّ: المدافعة مبالغة في الدّفع.

والمراد بـ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ المؤمنون من الأمّة، وإن انطبق بحسب المورد على المؤمنين في ذلك الوقت، لأنّ الآيات تشرع القتال، ولا يختصّ حكمه بطائفة دون طائفة، والمورد لا يكون مخصّصًا. [إلى أن قال:]

وفي الآية تمهيد لما في الآية التّالية من الإذن في القتال، فذكر تمهيدًا أنّ الله يدافع عن الّذين آمنوا، وإنّما يدفع عنهم المشركين، لأنّه يحبّ هؤلاء ولا يحبّ أولئك لخيانتهم وكفرهم، فهو إنّما يحبّ هؤلاء لأمانتهم وشكرهم، فهو إنّما يدافع عن دينه الّذي عند المؤمنين، فهو تعالى مولاهم ووليّهم الّذي يدفع عنهم أعداءهم، كما قال: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ﴾ محمّد: ١١. (١٤ : ٣٨٣)

عبد الكريم الخطيب: مناسبة هذه الآية لما قبلها، هي أنّ الآيات السّابقة دعت إلى تعظيم شعائر الله ومناسكه، وإلى ذكر اسم الله على بهيمة الأنعام، وإلى إطعام القانع والمعترّ منها.

وهذا لا يقوم على تعظيمه والوفاء به، إلّا أهل الإيمان والتّقوى، فناسب هذا أن يذكر ما للمؤمنين المتّقين عند الله من فضل وإحسان، وأنّهم عند الله، يدافع الله عنهم، وينصرهم.

وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يُدَافِعُ...﴾ إشارة إلى أنّ المؤمنين معرّضون للابتلاء من أعداء الله، الّذين يكيدون لهم، ويريدونهم على أن يكونوا معهم، وألّا يخرجوا عن طريقهم. ولكنّ الله سبحانه وتعالى يدافع عن الّذين آمنوا، فيربط على قلوبهم، ويثبّت أقدامهم على طريق الهدى، ويمدّهم بالصّبر على احتمال المكروه، وهذه أشبه بالدّروع الحصينة الّتي تتكسّر عليها ضربات أهل الباطل والكفر، إنّها أمداد من الله، وأدوات من أدوات الدّفاع، ثمّ ينتهي الأمر بانحسار جبهة الضّلال، واندحار أهله، وعلبة الإيمان وانتصار

المؤمنين ﴿كَتَبَ اللهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ المجادلة ٢١

وأنت ترى أنّ دفاع الله عن المؤمنين إنّما يكون والمؤمنون في مواطن الإيمان، وفي ميدان المعركة

وهذا يعني أنّ المؤمن الّذي يستسلم لعدوّ الله وعدوّ المؤمنين، لايكون في ميدان المعركة، ومن ثمّ فلايكون من الله دفاع عنه، إذ لا معركة قائمة بينه وبين عدوّه.

ومن هنا، كان واجبًا على المؤمن الّذي يطمع في دفاع الله عنه، ألّا يُلقي السّلاح من يده، وألّا يفرّ من الميدان، سواء أكان ذلك ميدان حرب، أو ميدان رأي، ودعوة إلى الله. (٩: ٤١٠-٤١٠)

المصطفويّ: أي يُدفع دفع ما يخالفهم ويضرّهم عنهم وعن جانبهم. [٣: ٢٢٣]

فضل الله: ﴿إِنَّ اللهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ عبْر توفير الفرص الملائمة للدّفاع والنّصرة، وعبْر إثارة مشاعر الأمن والقوّة في نفوسهم، وتهيئة الظّروف الملائمة لساحات الصّراع بما يحقّق لهم أسباب التّحرّك نحو النّصر، وتقوية الدّوافع الذّاتيّة لمواجهة مواقع التّحدّي الكافر في حياتهم العامّة والخاصّة

وليس معنى ذلك أنّ الله قد التزم على نفسه نصر المؤمنين بصورة تكوينيّة، بحيث يُصبح نصرهم أمرًا حاسمًا ومباشرًا تمامًا، كما يخلق الله الأشياء بشكل مباشر، ممّا لاتنفصل فيه الإرادة الإلهيّة عن مراده. بل معنى ذلك، هو اهتمامه بأمرهم من موقع محبّته ورعايته لهم، بحيث يلطف لطفًا خفيًّا لا يلطف به غيرهم، وهو تعبير عن الحبّ عمليًّا بالدّفاع عنهم مقابل موقف الرّفض من الكافرين الخائنين لأمانة الله، على مستوى الإيمان. [إلى أن قال:]

وخلاصة الفكرة في الآية أنّ الله ينسب الدّفاع عن الّذين آمنوا إلى نفسه، بالطّريقة نفسها الّتي ينسب فيها الأمور المتعلّقة بالإنسان والحياة إلى ذاته، عبْر الوسائل المألوفة وغير المألوفة، للإيحاء بالرّعاية الخاصّة الّتي منحها للمؤمنين بلطفه ورحمته، والله العالم. (١٦: ٧٢)

مكارم الشّيرازيّ: وقد تؤدّي مقاومة تجاوزات المشركين الّتي أشارت إليها الآيات السّابقة إلى إثارة عصب المتعصّبين المعاندين، ووقوع اشتباكات محدودة أو واسعة، هنا طمأن الله سبحانه وتعالى المؤمنين بنصره ﴿إِنَّ اللهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾.

لقد اتّحد قبائل عرب الجاهليّة مع اليهود والنّصارى والمشركين في شبه الجزيرة العربيّة للضّغط على المؤمنين كما نحو لهم، فلن يتمكّنوا من بلوغ ما يطمحون إليه، لأنّ الله وعد المؤمنين بالدّفاع عنهم وعدًا تجلّى صدقه في دوام الإسلام حتّى يوم القيامة، ولايختصّ الدّفاع الإلهيّ عن المؤمنين في الصّدر الأوّل للإسلام وحسب، بل هو ساري المفعول أبد الدّهر، فإن كنّا على نهج الّذين آمنوا، فالدّفاع الإلهيّ عنّا أكيد ومن ذا الّذي لايلتمس دفاع الله سبحانه عن عباده الصّالحين؟! (١٠: ٣١٧)

الأصول اللّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة: الدّفع، أي الإزالة بقوّة. يقال: دفعه يدفعه دفعًا ودِفاعًا، ودفعت عنه كذا وكذا دفعًا ومَدفعًا: منعته، ودافعه ودفّعه فاندفع وتدفّع وتدافع. وتدافع القوم مُدافعةً ودِفاعًا: إذا تدارؤوا، ودفع بعضهم بعضًا، وتدافعوا الشّيء: دفعه كلّ واحد منهم عن صاحبه. ورجل دَفّاع ومِدفع: شديد الدّفع، وهو المدفوع أيضًا، وركن مِدفع: قويّ.

والدَّفعة: المرّة الواحدة من الدّفع، وما دفعته بيدك.

والدُّفعة: انتهاء جماعة القوم إلى موضع بمرّة، ومنه دفع إلى المكان ودُفع: انتهى. يقال: هذا طريق يَدفع إلى مكان كذا، أي ينتهي إليه، ودفع فلان إلى فلان: انتهى إليه. وعشيتنا سحابةٌ فدفعناها إلى غيرنا، أي نُحّيت عنّا وانصرفت عنّا إليهم، أي دُفعت عنّا.

والدُّفعة: ما دُفع من سقاء أو إناء فانصبّ بمرّة، والدُّفعة من المطر، وتدفّع السّيل واندفع: دفع بعضه بعضًا.

والدُّفّاع: طَحمة السّيل العظيم، والموج وتراكم بعضه على بعض، وكثرة الماء وشدّته، والشّيء العظيم يُدفع به عظيم مثله.

والدُّفّاع أيضًا: الكثير من النّاس ومن السّيل، ومن جري الفرس إذا تدافع جريه، يقال: فرس دُفّاع، وجاء دُفّاع من الرّجال والنّساء: إذا ازدحموا فركب بعضهم بعضًا.

والدّافعة: الّتي تدفع الماء، والجمع: دوافع.

والدّوافع: أسافل الميث حيث تدفع في الأودية، والميث: جمع ميثاء، وهي التّلعة، يقال: أسفل كلّ ميثاء دافعة.

والمَدفع: مجرى الماء ومسيله، والجمع: مدافع، ومَدفع الوادي: حيث يدفع السّيل، وهو أسفله حيث يتفرّق ماؤه.

والمُدفع والمُتدافع: المحقور الّذي لا يُضيّف إن استضاف، ولا يُعدى إن استعدى، وقيل: هو الضّعيف الّذي يتدافعه الحيّ، وقيل: الفقير الذّليل، لأنّ كُلًّا يَدفعه عن نفسه، والصّبيّ اليتيم أيضًا، فهو يُدفع ويُحقر.

والمُدفَّع: المدفوع عن نسبه، يقال: فلان سيّد قومه غير مُدافَع، أي غير مزاحَم في ذلك، ولا مدفوع عنه. وبعير مُدفّع: كالمُقرَم الّذي يُودَع للفحلة، فلا يُركب ولا يُحمل عليه.

والدّافع والمِدفاع: النّاقة الّتي تدفع اللّبن على رأس ولدها لكثرته، وإنّما يكثر اللّبن في ضرعها حين تريد أن تضع، وكذلك الشّاة المِدفاع، وقيل: الشّاة الّتي تدفع اللّبأ في ضرعها قُبيل النّتاج، يقال: دفعت بلبنها: إذ أضرعت على رأس الولد، ويقال أيضًا: دفعت لبنها وباللّبن: إذا كان ولدها في بطنها، فإذا نُتجت فلا يقال: دفعت.

والمدفوع من النّوق: الّتي تدفع برجلها عند الحَلب.

ودفع الرّجل قوسه يدفعها: سوّاها، لأنّه يسوّي حللها بالدّفع، يلقى الرّجلُ الرّجلَ، فإذا رأى قوسه قد تغيّرت قال: مالك لا تدفع قوسك؟ أي مالك لا تعدلها

هذا العمل؟

والاندفاع: المضيّ في الأمر وفي الأرض كائناً ما كان. يقال: اندفع الفرس، أي أسرع في سيره، واندفع القوم في الحديث: مضوا فيه وتوسّعوا.

والمدافعة: المماطلة، يقال: دافع فلان فلاناً في حاجته، إذا ماطله فيها فلم يقضها.

٢ ـ قال الجوهريّ وحده: «دفعتُ إلى فلان شيئاً»، ولم يبيّن معناه، وكذلك فعل من رواه عنه، كالفيروزاباديّ والزّبيديّ وغيرهما، يريد أعطيته إيّاه، نظراً إلى قوله تعالى: ﴿فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ النّساء: ٦، ولعلّه ـ كما اصطلح عليه ابن فارس ـ من الأسباب الإسلاميّة، وهو شائع في هذا العصر، فيقال: دفع إليه مالاً، ونحو ذلك.

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها مجرّداً «الماضي» مرّة، و«الأمر» ٤ مرّات، و«الفاعل» مرّتين، و«المصدر» مرّة، ومزيداً من المفاعلة «المضارع» مرّة في ٩ آيات:

١ ـ الدّفع: الأداء

١ ـ ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ... فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ﴾ النّساء: ٦

٢ ـ دفع السّيّئة بالحسنة

٢ ـ ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ﴾ المؤمنون: ٩٦

٣ ـ ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ فصّلت: ٣٤

٣ ـ دفع العذاب

٤ ـ ﴿إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ * مَا لَهُ مِنْ دَافِعٍ﴾ الطّور: ٧، ٨

٥ ـ ﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ * لِلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ﴾ المعارج: ١، ٢

٤ ـ دفع العدوّ والمدافعة

٦ ـ ﴿... وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ ...﴾ البقرة: ٢٥١

٧ ـ ﴿... وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ ...﴾ الحجّ: ٤٠

٨ ـ ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ الحجّ: ٣٨

٩ ـ ﴿وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوِ ادْفَعُوا﴾ آل عمران: ١٦٧

ويلاحظ أوّلاً أنّ فيها محورين: الأداء، والطّرد. ثمّ الطّرد ثلاثة أقسام: دفع السّيّئة بالحسنة، ودفع العذاب، ودفع العدوّ، والدّفاع عن الحقّ وأهله.

أمّا المحور الأوّل ففيه آية واحدة: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾.

وهذه الآية من جملة ما شرّع الله لأموال اليتامى من الأحكام، بدءاً بقوله من ٢: ﴿وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ﴾ إلى ١٠: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى

ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾.

وفي خلالها وقبلها وبعدها آيات في أحكام الإرث إلى ١٣ و ١٤: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللهِ وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ...﴾ إلى ﴿وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾. وفي الآية بحوث:

١ ـ جاءت في هذه الآية فقط دون سائر الآيات كلمتان بمعنى الأداء: ﴿فَادْفَعُوا﴾ و ﴿دَفَعْتُمْ﴾، والخطاب للأولياء لليتامى.

٢ ـ وأداء أموالهم إليهم مشروط بشرطين: البلوغ، وإيناس الرُّشد، كما قال: ﴿حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾.

٣ ـ قال أبو السُّعود: «وفي إيثار الدّفع على الإيتاء الوارد في أوّل الأمر ﴿وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ﴾ إيذان بتفاوتهما بحسب المعنى، كما أُشير إليه فيما سلف».

وخلاصة ما ذكره تفصيلًا قبلها ذيل ﴿وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ﴾ ـ ج ٢ ص: ٩٤ ـ في الفرق بينهما، أنّ المراد بإيتاء أموالهم قطع الطّمع عنها، ووجوب إيصالها إليهم فيما بعد، وأنّه عبّر بالإيتاء مجازًا، والمراد بالدّفع إيصالها إليهم بالفعل حقيقة.

وقال المُصْطَفَويّ: «وقد عبّر بالدّفع إشارة إلى جهة الرّدّ في قبال الاستقامة وإبقاء الأموال عندهم، والرّدّ لا يلاحظ هذا القيد».

٤ ـ وقال الفخر الرّازيّ: «وإنّما لم يذكر تعالى مع هذين الشّرطين كمال العقل، لأنّ إيناس الرّشد لا يحصل إلّا مع العقل، لأنّه أمرٌ زائدٌ على العقل».

٥ ـ وحملوا فعل الأمر ﴿فَادْفَعُوا﴾ على الفور، أي بمجرّد حصول الشّرطين يجب دفعها إليهم من دون تأخير، لا إذا وجد أحد الشّرطين دون الآخر، مثل من بلغ غير رشيد، إمّا بالتّبذير أو بالعجز أو بالفسق، فلا يُسلّم إليه ماله، لأنّها مضيعة للمال.

٦ ـ وقد قدّم الله الجارّ والمجرور على المفعول الصّريح مرّتين في ﴿فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ و ﴿فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ اهتمامًا به ـ كما قاله الآلوسيّ ـ وكأنّه زعم أنّه من قبيل تقديم ما حقّه التّأخير وليس كذلك، لأنّ «الأيتام» هم الأصل فيها وهم المقدّمون والأموال متعلّقة بهم. وقد ابتدأ الله الكلام بهم في ﴿وَآتُوا الْيَتَامَى﴾ وإنّما الفرق بين ﴿آتُوا﴾ و ﴿ادْفَعُوا﴾ أنّ ﴿آتُوا﴾ متعدّ إلى مفعولين بنفسه، و ﴿ادْفَعُوا﴾ متعدّ إلى المفعول الأوّل بالجارّ.

٧ ـ وقد سبق في الأُصول اللُّغويّة أنّ الجوهريّ وحده ـ دون من قبله ومن تبعه من بعده ـ ذكر مجيء «دفع» بمعنى الإيتاء والإعطاء، نظرًا إلى هذه الآية ﴿فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾، ولعلّه ـ كما اصطلح عليه ابن فارس ـ من الأسباب الإسلاميّة.

وأمّا المحور الثّاني وهو الطّرد فهو ـ كما قلنا أوّلًا ـ ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: دفع السّيّئة بالحسنة وفيه آيتان:

٢ ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ﴾

٣ ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ

حَمِيمٌ﴾، وفيهما بُحُوثٌ:

١ــ الفرق بين الآيتين أوّلًا أنّه قد ذكر مفعول ﴿ادْفَعْ﴾ في (٢) حيث قال: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ﴾ دون (٣)، اكتفاءً بما جاء قبلها: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ﴾.

وثانيًا أنّ (٢) جاءت ذيلًا لما قبلها من نفي الشّرك، في قوله: ﴿فَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾، وقوله في ذيلها: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ﴾، إشارة إلى الشّرك الّذي يصفون الله به، أي ادفع السّيّئة بالحسنة وإن كانوا يشركون بالله، والشّرك أكبر سيّئاتهم، ومع ذلك فلا تقابلهم بالسّيّئة.

أمّا (٣) فيبدو أنّها متّصلة بقوله قبلها: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ أي من كان قوله أحسن الأقوال ــ وهو الّذي دعا إلى الله وكان عمله صالحًا ــ فلا ينبغي أن يقابل السّيّئة بالسّيّئة، بل حَرِيٌّ به أن يدفع السّيّئة بالحسنة.

وثالثًا أنّه تعالى لم يُصرّح في (٢) بعدم تسوية الحسنة والسّيّئة، وإن استُفيد من نصّ الآية، أمّا في (٣) فقد صرّح في صدرها بعدم التّسوية تمهيدًا لما بعدها، أي السّيّئة والحسنة لا يستويان، فلا تدفع السّيّئة إلّا بالحسنة دون السّيّئة. وقد صرّح في ذيلها بثمرة هذا الدّفع: ﴿وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ * وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ أي إنّ في دفع السّيّئة بالحسنة مشقّة عظيمة، إذ من طبيعة الإنسان أن يدفع عن نفسه بمثل ما أساؤوا به أو بأشدّ سوء، فلا يتحمّل هذا الدّفع الشّاقّ إلّا الّذين صبروا، وإلّا ذو حظّ عظيم من خُلُق الحسن.

وقد كرّر ﴿يُلَقَّاهَا﴾ إشعارًا بشدّة تحمّلها، كما ذكّر بأنّ الشّيطان لا يدع الإنسان ليعمل بهذا العمل الشّاقّ، بل ينزغه نزغه، ولا يخلص منه إلّا بالاستعاذة بالله تعالى، فإنّه هو السّميع العليم. وكلّ من الوصفين في هذه الجملة جاء بصيغة «فعيل» ــ وهي للمبالغة ــ كما أنّ سياق الجملة مع بدئها بحرف التّأكيد في أوّلها، وتعريف الوصفين في آخرها حصرًا ــ يفيد المبالغة أيضًا بأنّ الاستعاذة بالله تدفع نزغ الشّيطان يقينًا، فالآية رقم (٣) أبلغ من (٢) في بيان دفع السّيّئة بالحسنة من جهات.

٢ــ وقد جاء في معنى هذه الآية آية أخرى ــ مع تفاوت وهو ذكر السّيّئة فيها بدل ﴿الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ ــ وهي: ﴿وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ ... وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ﴾ الرّعد: ٢٢، حيث صدّرها الله أيضًا بالصّبر، لاحظ: درء «يدرؤون».

وهناك آية أخرى بهذا المعنى قال عزّة دروزة ذيل (٣): «ولقد مرّ في سورة الأعراف ــ ١٩٩ و ٢٠٠ ــ آيتان مماثلتان لهذه الآيات بعض الشّيء في العبارة والهدف، وهما: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ * وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾، حيث يبدو من ذلك اهتمام القرآن العظيم لبثّ روح الخير والتّسامح،

و ضبط النّفس و البُعد عن النّزق والغضب، و مقابلة السّوء بمثله في نفس المسلم. بل إنّ القرآن لم يكتف بهذا؛ حيث احتوى آيات أوجب على المسلم...».

٣ ـ هذا كلّه في الفرق بين الآيتين، و أمّا وجه الوفاق بينهما، فقد جاء فيهما أوّلًا دفع السّيّئة بالّتي هي أحسن ـ دون بالحسنة ـ بلفظ واحد ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ اَحْسَنُ﴾ فقد أمر الله فيهما بدفع السّيّئة بالأحسن لا «بالحسنة».

و ثانيًا قدّم فيهما الجارّ و المجرور على المفعول لصريح المذكور أو المقدّر اهتمامًا به، و لم يقل: «ادفع السّيّئة بالّتي هي أحسن». فهذا من قبيل تقديم ما حقّه التّأخير للاهتمام به. لاحظ ح س ن: «الحسنة» و س و ء: «السّيّئة».

و ثالثًا جاء ذيل الآيتين في النّصوص ما يُشبه بعضه بعضًا، مثل:

٤ ـ قالوا في كيفيّة دفع السّيّئة بما هو أحسن: ادفع بلا إله إلّا الله كلمة الشّرك. ادفع الشّرك بالتّوحيد.

يقول له: إن كنت كاذبًا فأنا أسأل الله أن يغفر لك، و إن كنت صادقًا فأنا أسأل الله أن يغفر لي. أعرض عن أذاهم إيّاك. هو السّلام تُسلّم عليه إذا لقيته. ادفع الفحش بالسّلام. و الله لا يصيبها صاحبها حتّى يكظم غيظًا و يصفح عمّا يكره بالإغضاء و الصّفح عن إساءة المسيء و الصّبر على أذاه.

و عن الإمام الصّادق عليه السلام في حديث ذكر أخلاق رسول الله صلى الله عليه وآله: «و لا كافأ بسيّئة قطّ» الحسنى من القول. ادفع المنكر بالموعظة. ادفع بالخلّة الّتي هي أحسن أذاهم و جفاهم. ادفع السّيّئة بالحسنة. قابل أعداءك بالنّصيحة و أولياءك بالموعظة. إذ ذكروا المنكر من القول ـ الشّرك ـ ذكرت الحجّة في مقابلته، و ذكرت الموعظة الّتي تصرف عنه إلى ضدّه من الحقّ على وجه التّلطّف في الدّعاء إليه و الحثّ عليه. كقول القائل: هذا لا يجوز و هذا خطأ، و عدول عن الحسن، و أحسن منه أن يوصل بذكر الحجّة و «الموعظة».

ادفع الأعمال السّيّئة بالأعمال الحسنة الّتي ذكرها. ادفع بالخصلة الّتي هي أحسن الخصال، و هي الحلم و الصّفح و الإغضاء عن جهلهم، و الصّبر على أذاهم و عظهم برفق و لين، و لا تعظهم بشدّة و عنف، كما قال في موضع آخر: ﴿قُلْ اِنَّمَا اَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ﴾ سبأ: ٤٦ و قال لموسى في دعوته فرعون: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا﴾ طه: ٤٤.

اصفحْ عن المسيئين بوجه طَلِق، و لسان ذَلِق و قلب لَيِّن، و خُلُق رَضِيّ، و غضّ طرفك عن المُزرين، و أحسن إلى من أساء إليك من المسلمين. اصفح عن إساءتهم و قابلها بما أمكن من الإحسان، حتّى إذا اجتمع الصّفح و الإحسان، و بذل الاستطاعة فيه كانت حسنة مُضاعفة بإزاء سيّئة. رد خصومة الكافرين بأجمل وجه. فادفع باطلهم ببيان الحجّة و الموعظة. فتصرفهم باللّطف عمّا يصفون و يقولون، و هو الصّفح عنها و الإحسان في مقابلتها، لكن بحيث لم يؤدّ إلى وهن في الدّين. مكافأة السّيّئة جائزة لكن العفو عنها أحسن. ادفع بالوفاء الجفاء، بأن تُحسن إلى المسيء في مقابلتها ما استطعت. ادفع السّيّئة الّتي

تتوجّه إليك منهم بالحسنة واحتفز لتدفع من الحسنات أحسنها ادفع السّيّئات الّتي يكتسبونها ويُديمون عليها بالّتي هي أحسن، وبدّها بالحسنات

عن عليّ ﷺ «صافح عدوّك وإن كره، فإنّه ممّا مر الله عزّ وجلّ به عباده، يقول: ﴿ادْفَعْ﴾» دفع سفاهتهم وجهالتهم بالطريق الّتي هي أحسن الطُّرق وجاء نحوها ذيل الآيتين، فلاحظ ولا تقتصر على ما ذكرنا

٥ ـ وقد خصّ بعضهم الحسنة بالتوحيد والسّيّئة بالشرك، استنادًا إلى ما تقدّم في (٢). وقال أبوحيّان ـ ويُوافقه غيره ـ «والأجود العموم في الحسنى وفيما يسوء». وهو الصّواب عندنا

٦ ـ والخطاب في الآيتين للنّبيّ ﷺ، ويشمله بعضهم المؤمنين جميعًا، لأنّه ﷺ المثل الكامل في امتثال هذه الأمر وبعضهم اعتبره خطابًا إلى كلّ إنسان من أوّل الأمر، وهو خلاف سياق الآيتين

٧ ـ كثير منهم خصّ هذا الحكم بما قبل تشريع حكم السّيف، وأنّه نُسخ بهذا الحكم لكن سياق الآيات في هذا المعنى أنّه خصلة أخلاقيّة دائمة للمسلم، وأنّ حكم الجهاد خاصّ بموضعه

قال الآلوسيّ «والآية قيل: منسوخة بآية السّيف وقيل: هي محكمة، لأنّ الدّفع المذكور مطلوب ما لم يؤدّ إلى ثلم الدّين وإزراء بالمروءة»

وقال سيّد قُطب ذيل (٢) بعد ما ذكره من حكم الجهاد في المدينة: «أمّا حين نزول هذه السّورة ـ المؤمن وهي مكّيّة ـ فكان منهج الدّعوة دفع السّيّئة بالّتي هي أحسن، والصّبر حتّى يأتي أمر الله، وتفويض الأمر لله»

ويبدو من كلامه هذا أنّه «حكم مكّيّ» نسخ بآيات السّيف. لكنّه جمع بينهما ذيل (٢) بوجوه، وأنّهما ليسا متناقضين

والحقّ أنّ القتال مع العدوّ كان ممنوعًا في مكّة وشُرّع في المدينة، وكان المشركون هم الّذين بدأوا به وعندنا أنّ جميع غزوات النّبيّ ﷺ كانت دفاعًا عن الإسلام والمسلمين لاهجومًا بدويًّا وأين ذلك من هذا الحكم الأخلاقيّ الدّائم كما قال النّيسابوريّ ـ اقتداءً بالزّمخشريّ ـ «والأولى أن يقال هي محكمة لأنّ المداراة مستحبّة ما لم يؤدّ إلى محذور» لاحظ ن س ل، و ح ر ب.

٨ ـ وبعضهم قال: «﴿أحْسَنُ﴾ هنا ليس للمبالغة والتفضيل، وأنّ المعنى ادفع بالحسن السّيّئة» وهو اجتهاد في قبال النّصّ

قال الآلوسيّ: «وهو أبلغ من ادفع بالحسنة السّيّئة لمكان ﴿أحْسَنُ﴾ والمفاضلة فيه على حقيقتها...».

وقال جعفر شرف الدّين: «﴿بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ أي الحسنى إرادة التفضيل، ومن أجل ذلك لايتحقّق إحكام المعنى لو قال: ادفع بالحسنة السّيّئة».

وقال مغنيّة في «الدّفاع بالأحسن»: «إنّ الدّفاع يختلف باختلاف الموارد، فقد يكون استعمال القوّة والعنف لردع المعتدي دفاعًا بالأحسن، وذلك إذا كان المعتدي عليه يملك القوّة الرّادعة، وكان السّكوت

عن المسيء يُغريه بالإساءة و العدوان. قال الإمام عليّ ﷺ: «الوفاء لأهل الغدر غدر، و الغدر بأهل الغدر وفاء».

و قد يكون السّكوت عن المعتدي، و الصّبر على أذاه دفعًا بالأحسن إذا أدّى الإغضاء عنه إلى ندمه و توبته من إساءته، أو كان المعتدَى عليه عاجزًا عن الرّدع، فإنّ المقاومة ـ و هذه هي الحال ـ تحدث ما لاتُحمد عُقباه من تمادي المعتدي في غيّه، و غير ذلك من ردود الفعل.

و من أجل هذا صبر رسول الله ﷺ على الأذى ـ و هو في مكّة ـ لعجزه عن الرّدع».

و قال عزّة دروزة: «فهذا التّلقين كما يتبادر لنا هو في صدد السّلوك الشّخصيّ بين النّاس و من المستبعد و عكس أن يُصرَف إلى ما يكون فيه بغي و عدوان شديدا النّكاية و الأذى، كما أنّ التّنوّع في التّلقين يمكن أن يُصرَف إلى ما هو طبيعيّ من تنوّع ظروف البشر أفرادهم و جماعتهم، ليسير النّاس فيما يواجههم من هذه الظّروف سيرًا منسجمًا مع روح القرآن عامّة. و هي العفو عند المقدرة حينما لا يكون سببًا في ازدياد الشّرّ و البغي، و يؤدّي إلى الهدوء و السّكينة و الرّضا و مقابلة البغي بمثله حينما لا يكون بُدّ من ذلك و النّظام العامّ هو عدم تمكين المسلم غيره بالسّوء و البغي، و أن يكون هذا منه مقابلة و دفاعًا. و في سورة الشّورى الّتي تلي هذه السّورة فصل احتوى تلقينًا في صدد هذه المواقف المتنوّعة، يصحّ أن يكون فيه قرينة على صواب ما نقرّره إن شاء الله، على ما سوف يأتي شرحه بعد هذه السّورة». فلاحظ كلامه

٩ـ و لهم بُحُوثٌ مطوّلة في ما تحتوي عليه هذه الآيات من مكارم الأخلاق، و محاسن الآداب، و أحسن الخصال، و في أنّ النّبيّ ﷺ هو المثل الأعلى في جميعها و من جملتهم ابن عاشور، و فضل الله في تفسير الآية (٢)، و سيّد قُطب، و عزّة دروزة، و الخطيب، و مكارم الشّيرازيّ، و فضل الله ذيل (٣)، فلاحظ.

١٠ـ و أمّا الإشارة فلابن عربيّ فيها مقال: حيث قال في تفسير ﴿وَ لَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَ لَا السَّيِّئَةُ﴾ لتكون الأولى في مقام القلب تجرّ صاحبها إلى الجنّة و مصاحبة الملائكة، و الثّانية في مقام النّفس تجرّ صاحبها إلى النّار و مقارنة الشّياطين.» فلاحظ

القسم الثّاني: دفع العذاب، و فيه آيتان أيضًا

(٤) ﴿اِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ * مَا لَهُ مِنْ دَافِعٍ﴾ الطّور: ٧، ٨

(٥) ﴿سَاَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ * لِلْكَافِرينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ * مِنَ اللهِ ذِي الْمَعَارِجِ﴾ المعارج: ١ـ٣

و الأولى جواب للأقسام الّتي ابتدأت بها السّورة ١ـ٦ ﴿وَ الطُّورِ * وَ كِتَابٍ مَسْطُورٍ * فِي رَقٍّ مَنْشُورٍ * وَ الْبَيْتِ الْمَعْمُورِ * وَ السَّقْفِ الْمَرْفُوعِ * وَ الْبَحْرِ الْمَسْجُورِ﴾

و بعدها ظرف لوقوع هذا العذاب ٩ ـ ١١: ﴿يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا * وَ تَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا * فَوَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ فهذا العذاب عذاب يوم القيامة

و الثّانية ابتدأت بها السّورة، و هي راجعة إلى

عذاب الآخرة أيضًا، كما جاء بعدها ٤ ـ ٧: ﴿تَعْرُجُ الْمَلٰئِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ * فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا * إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا * وَنَرٰيهُ قَرِيبًا﴾. وفيهما بحوث:

١ ـ قد أكّد الله تعالى فيهما العذاب بأنّه واقع ليس له دافع بسياق واحد، جمعًا بين لفظي ﴿وَاقِعٌ﴾ و﴿دَافِعٌ﴾ غافيهما من الجناس لفظًا، والتّغاير معنًى بالنّفي والإثبات، وهذا نموذج من بلاغة القرآن شاهدها في كثير من آياته ولاسيّما في السّور القصار ـ وأكثرها مكّيّ ـ فمعلوم منها أنّ القرآن في مدة نزوله بمكّة ـ وهي مهد العرب الفصحاء ـ كان يراعي الجناس في آيات قصار، أكثر من المدينة الّتي هي دار التّشريع المبنيّ على البسط والتّفصيل.

٢ ـ والفرق بينهما أنّ (٤) ـ بما أنّها مسبوقة بعدّة أقسام، وهي جوابها مقرونًا بالتّأكيد في (إنّ) و(اللّام) ـ سياقها آكد من (٥).

وفرق آخر أنّ (٤) خطاب من الله بعده مقرونة بتعيين وقت العذاب ﴿يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا﴾، وتذييلها بأنّه جزاء المكذّبين ﴿فَوَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ أمّا (٥) فجاءت جوابًا للسّائل الّذي ابتدأ بذكره الكلام ﴿سَأَلَ سَائِلٌ﴾، وخصّ فيها العذاب بـ﴿الْكَافِرِينَ﴾ بدل «المكذّبين»، والتّكذيب أشدّ نكرًا من الكفر، بل هو سبب الكفر. لكنّه قدّم ذكر ﴿الْكَافِرِينَ﴾ فيها بعد ذكر العذاب ﴿بِعَذَابٍ وَاقِعٍ * لِلْكَافِرينَ...﴾، وأخّر في (٥) ذكر «المكذّبين» عن ذكر زمانه كما سبق.

وفرق ثالث أنّه اكتفى في ذكر من بيده العذاب في (٤) بـ﴿عَذَابَ رَبِّكَ﴾، وسياقه الرّحمة، أمّا في (٥) فقد ﴿لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ * مِنَ اللهِ ذِي الْمَعَارِجِ...﴾، إلى قوله في ١٧ و١٨ ﴿تَدْعُوا مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلّٰى * وَجَمَعَ...﴾ ـ إلى آخر السّورة ـ ممّا دلّ على طول العذاب وشدّته وتنوّعه، فلاحظ.

٣ ـ والتّصريح فيهما بأنّ العذاب ليس له دافع ييئس الكفّار والمكذّبين من أيّ عفو من الله يشملهم.

القسم الثّالث: دفع العدوّ والدّفاع عن الحقّ، وفيه أربع آيات:

أولى (٦) قال خلال قصّة طالوت وجالوت وجماعتهم ﴿وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَاٰتٰيهُ اللهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلٰكِنَّ اللهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾.

والثّانية (٧) قال بعد آيتين من ذكر الدّفاع والقتال ونصر المقاتلين ووصفهم بقوله: ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾.

والثّالثة (٨) ﴿إِنَّ اللهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ اٰمَنُوا إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾.

والرّابعة (٩) قال بشأن المنافقين ﴿وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَوِ ادْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَاتَّبَعْنَاكُمْ هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ

﴿أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ﴾

وفيها بُحُوث:

١ ـ الثّلاث الأُولى جاءت ـ كما دلّت ماقبلها وما بعدها وخلالها من ذكر القتال ـ بشأن قتال أهل الحقّ أعداءهم من أهل الباطل، وأنّ الله ينصر من نصره على أعدائه وأعدائهم، وأنّ هذه سنّة من الله لاتتغيّر، ووَعْدٌ لايتخلّف، كما نصر طالوت وداود على جنود جالوت، ونصر المؤمنين من هذه الأُمّة على أعدائهم من المشركين ومن أهل الكتاب وغيرهم. وقد كرّر الله هذه الحقيقة الهامّة المبشّرة في آيات كثيرة، لاحظ «ن ص ر»، و «و ع د».

٢ ـ وقد نسب الله فيها الدّفع والدّفاع إلى نفسه وإن صدر عن النّاس، كما قال في (٦ و ٧) ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ﴾ وعبّر عنه بالدّفاع في (٨): ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾. وهذا كما نسب النّصر إلى نفسه وإلى النّاس أيضًا، ونسب القتل والرّمي إلى نفسه، ونفاهما عن النّاس في قوله: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ الأنفال: ١٧، لأنّهما حدثا بيد النّاس بإعجاز من الله تعالى، فهذان منه حقيقة، والباقي مجاز إسنادًا للفعل إلى سببه. قال ابن عاشور: «وإضافة الدّفع إلى الله مجاز عقليّ، كما هو في قوله ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ الحجّ: ٣٨، أي يدفع، لأنّ الّذي يدفع حقيقة هو الّذي يباشر الدّفع في متعارف النّاس، وإنّما أسند إلى الله، لأنّه الّذي قدّره وقدّر أسبابه، ولذلك قال: ﴿بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ﴾ فجعل سبب الدّفاع بعضهم وهو من باب: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾».

وقد غفل عن الفرق بين هذه الآية وبين آيات الدّفع بأنّ نسبة الرّمي والقتل في هذه حقيقة، لأنّهما كانا بإعجاز منه تعالى.

وأيضًا نسب القتال إلى نفسه دعاءً على النّصارى والمنافقين بإزاء كفرهم ونفاقهم ـ مع صدوره عادة عن النّاس ـ في آيتين بلفظ واحد: ﴿قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ التّوبة: ٣٠، والمنافقون: ٤.

ويؤيّد ما ذكرنا من وجه نسبة الدّفع إلى الله ما جاء عن ابن عبّاس ذيل (٦): «ولولا دفع الله بجنود المسلمين وكرّاتهم في مرابطهم، لغلب المشركون على الأرض، فقتلوا المؤمنين، وخرّبوا البلاد والمساجد».

كما يؤيّده قراءة (دفاع) بدل ﴿دَفْعُ﴾ في (٦ و ٧)، وقراءة (يدفع) بدل ﴿يُدَافِعُ﴾ في (٩)، ويؤيّده أيضًا قول الفارسيّ: «الدّفاع يحتمل أمرين: يجوز أن يكون مصدرًا لـ«فعل»، كالكتاب واللّقاء، ونحو ذلك من المصادر الّتي تجيء على «فِعال»، كما يجيء على «فَعال» نحو الجَمال والذّهاب. ويجوز أن يكون مصدرًا لـ«فاعل»...».

٣ ـ وقد طوّل الفخر الرّازيّ ذيل (٧) الكلام في المدفوع، والمدفوع به، والمدفوع عنه بما لاطائل تحته فلاحظ.

٤ ـ كما قال في جواب قول القاضي: «هذه الآية

من أقوى ما يدلّ على بطلان الجبر، لأنّه إذا كان الفساد من خلقه، فكيف يصحّ أن يقول تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾، ويجب أن لا يكون على قولهم لدفاع النّاس بعضهم ببعض تأثير في زوال الفساد...» بما لا طائل تحته أيضًا فلاحظ.

٥ ـ يبدو من المفسّرين المتأخّرين أنّ الآيتين (٦ و ٧) تحملان قاعدة طبيعيّة واجتماعيّة، وقد بسطوا القول فيها: قال رشيد رضا: «دفع الله النّاس بعضهم ببعض من السّنن العامّة، وهو ما يعبّر عنه علماء الحكمة في هذا العصر بتنازع البقاء، ويقولون: إنّ الحرب طبيعيّة في البشر، لأنّها من فروع سنّة تنازع البقاء العامّة. وأنت ترى أنّ قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ...﴾ ليس نصًّا فيما يكون بالحرب والقتال خاصّة، بل هو عامّ بكلّ نوع من أنواع التّنازع بين النّاس الّذي يقتضي المدافعة والمغالبة...» ثمّ ردّ على من يزعم أنّ هذه السّنّة من أثر المادّيّين في هذا العصر، وأنّه جور وظلم، وأنّه مخالف لهدى الدّين، فلاحظ.

ويبدو منه اعترافه بفرضيّة تنازع البقاء الّتي هي أحد الأركان الأربعة لفرضيّة «داروين» في مسألة تكامل الأنواع. وهذه النّظريّة لا تختصّ المسائل الاجتماعيّة البشريّة، بل تعمّ الموجودات المادّيّة عامّة.

ومكارم الشّيرازيّ أنكر رأي من حمل الآيتين على تلك النّظريّة حتّى في البعد الاجتماعيّ، وأنّ هذا صحيح لو قطعنا صلة الآيتين عمّا قبلهما. وأمّا بناءً على حفظها فالآيات تدور حول محاربة الظّالمين والطّغاة، فلولا منع الله لملأوا الأرض ظلمًا وجورًا، وعليه فليس الحرب أصلًا كلّيًّا ممدّتًا في حياة البشر. ثمّ ناقش نظريّة «داروين» ونقد المفسّرين الّذين حملوا الآية على هذه النّظريّة، فلاحظ.

٦ ـ وقد نبّه الله على ثمرة الدّفع مجملًا في (٦) بقوله: ﴿لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾، وفي (٧) مفصّلًا بقوله: ﴿لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللّٰهِ كَثِيرًا﴾. ويعلم منه أنّ فساد الأرض ناشئ عن رفع ذكر الله عنها، وهدم مواضع ذكره، وعبادته في الأديان كلّها.

٧ ـ معنى الكلام في (٩): ﴿وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ أَوِ ادْفَعُوا﴾.

وقد علمنا أنّ «الدّفع والدّفاع» في تلك الآيات معناه القتال في سبيل الله، لكنّ الله عطف في هذه الآية ﴿ادْفَعُوا﴾ على ﴿قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ﴾، فليس معناه القتال في سبيل الله، ولهذا اختلفوا في تفسيره:

فقال أكثرهم: المراد بها الدّفاع عن أنفسهم، أي إذا لا تقاتلون في سبيل الله لعدم اعتقادكم بالإسلام، ولا ترون هذا القتال قتالًا في سبيل الله، فلا أقلّ لكم عن الدّفاع عن أنفسكم، وأموالكم، وأهليكم.

وقال بعضهم: إنّ المراد به تكثير السّواد، أي إذا لا تقاتلون بالسّلاح فأعينوا المقاتلين بسوادكم وكثرتكم. وهذا مرويّان عن ابن عبّاس، قال: «﴿ادْفَعُوا﴾ العدوّ عن حريمكم وذرّيّتكم، أو كثّروا المؤمنين». وقال الجصّاص بعد نقل ما ذكر: «وفي هذا

دلالة على أنّ فرض المحصور لازم لمن كان في حصوره مع في مكثير السّواد والدّفع، وفي القدام على الخيل إن احتيج إليهم»

وقال آخرون: معناه «رابطوا»، فإنّ الرّباط عبارة عن سدّ الثّغور

وقال المَيْبُديّ: «والرّباط أن يقوم أحد بثغر الكفّار، ويدفع عن بلاد المسلمين بإقامة الحرب أو بإظهار الحجّة. وفيه قال النّبيّ ﷺ: رباط يوم في سبيل الله خير من الدّنيا وما عليها، وفي رواية: خير من ألف يوم فيما سواه من المنازل».

ونضيف إلى ذلك أنّ القرآن دعا إلى الرّباط في آيتين:

إحداهما: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا﴾ آل عمران: ٢٠٠

وثانيتهما: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾ الأنفال: ٦٠

والآيتان بعمومهما تشملان سدّ الثّغور، أو المراد بهما سدّ الثّغور بالذّات. لاحظ: ر ب ط: «رَابِطُوا» و«رباط».

وكان للمرابطين دور كبير في الإسلام، ولاسيّما في المغرب الإسلاميّ فقد شكّلوا هناك دولة عظيمة».

وعندنا أنّ ذيل الآية: ﴿قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَاتَّبَعْنَاكُمْ﴾ يلوح منه أنّهم فهموا من القتال والدّفع كليهما شيئًا واحدًا، وهو المشاركة في القتال كالمؤمنين، إلّا أنّهم لا يرونه قتالًا في سبيل الله، فلا يشاركونهم. وكيف كان فاحتمال الرّباط في الآية بعيد جدًّا، لأنّها جاءت خلال آيات غزوة أُحُد، ولم يكن للإسلام يوم ذاك ثُغُور ثابتة، كما أنّ دعوتهم -وهم منافقون- إلى الحضور في الثّغور، ليست فيها مصلحة للإسلام، بل هي مظنّة الفساد أكثر من مفسدة حضورهم في القتال.

ولعلّ ما حكاه ابن عطيّة عن عبد الله بن عمرو في ﴿ادْفَعُوا﴾ أقرب إلى الصّواب. قال: «إنّما هو استدعاء القتال حميّة، لأنّه دعاهم إلى القتال في سبيل الله، وهو أن تكون كلمة الله هي العُليا، فلمّا رأى أنّهم ليسوا أهل ذلك عرض عليهم الوجه الّذي يحشمهم ويبعث الأنفة، أي أو قاتلوا دفاعًا عن الحوزة. ألا ترى أنّ «قزمان» قال: والله ما قاتلتُ إلّا على أحساب قومي؟ وألا ترى أنّ بعض الأنصار قال يوم أُحُد لمّا رأى قريشًا قد أرسلت الظّهر في زروع قناة، قال: أترعى زروع بني قيلة ولمّا نضارب؟ وكان النّبيّ ﷺ قد أمر أن لا يقاتل أحد حتّى يأمره بالقتال، فكأنّ عبد الله بن عمرو بن حرام دعاهم إلى هذا المنطع العربيّ الخارج عن الدّين والقتال في سبيل الله».

ويلاحظ ثانيًا أنّ أربعًا منها (٢ - ٥) مكّيّة، واثنتان منها (٢ و ٣) تشريع مكّيّ -وهو دفع السّيّئة بالحسنة- واثنتان (٤ و ٥) إخبار بعذاب يوم القيامة -المعاد- وهو أصل مكّيّ بإزاء التّوحيد والنّبوّة، والباقي كلّها تشريع مدنيّ، و(٧) مختلف فيها

وثالثًا: من نظائر هذه المادّة في القرآن

الدّعّ: ﴿فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ﴾ الماعون ٢

الطّرد ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ﴾ الأنعام ٥٢	المدّحر ﴿قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَدْحُورًا﴾ الأعراف ١٨

مكتبة مؤمن قريش

د ف ق

دافق

لفظ واحد، مرّة واحدة، في سورة مكّيّة

٥٦

النُّصوص اللُّغويّة

الخليل: دَفَق الماء دُفوقًا ودَفْقًا، إذا انصبّ بمرّة، والماء الدّافق والنُّطفة تَدْفُق.

واندفق الكُوز: انصبّ مرّة ودفق ماؤه.

ويقال في الطِّيَرة عند انصباب الكوز ونحوه: دافقٌ خير.

وأدفقته: صببته مرّة فكدّرته، الكدر للصّبّ مرّة.

وجاء القوم دُفقةً أي بدفعة واحدة.

وناقة دِفاق: تندفق في سيرها مسرعة.

ويقال: ناقة دَفْقاء، وجمل أدْفَقُ ودُفاق، وهو شدّة بينونة المرفق عن الجنبين.

والدّفق الدّمع [واستشهد بالشعر ٣ مرّات] (٥: ١٢٠)

أبو عُبيدة: الدَّفَق أقصى العنق. (ابن فارس ٢: ٢٨٦)

أبو زيد: يقال: هَرْوَزَ الرّجل وفَرْوَز الرّجل، وفاظ وفوّز ودَفَق و.. كلّه بمعنى مات. (١٩٦)

العرب تستحبّ أن يهلّ الهلال أدفق، ويكرهون أن يكون مُستلقيًا قد ارتفع طرفاه. (الأزهريّ ٩: ٤٠)

الأصمعيّ: مرّت بأعرابيّة فقالت لابنة لها: فرّي به نفس هجاء بي يغسّ فيه لس فأرافقه، فقالت: بُعْدًا مُهْجتك. (ابن دُرَيد ٢: ٢٨٩)

ابن الأعرابيّ: رجل أدْفَق، إذا انحنى صُلبه من كبر أو غمّ. [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ٩: ٤٠)

ابن السِّكّيت: مرّ يمشي الدِّفَقَّى وهو أن يُباعد بين الخطو. (٢٨٢)

ويقال: هو يمشي الهِبِقّى والدِّفِقّى، إذا كان يمشي على هذا الجانب مرّة وعلى هذا الجانب مرّة [ثمّ استشهد بشعر] (٣١٣)

أبو مالك: هلال أدْفَق حين من هلال حاقِن والأدفق الأعوج والحاقن الّذي يرتفع طرفاه ويستلقي ظهره (الأزهريّ ٩: ٤٠)

ابن دُرَيْد: دفق الماء يَدْفُقُه دفقًا، إذا أراقه وكلّ مُراق مدفوق

ويقال: دفق الله رُوحه، إذا دعا عليه بالموت

وناقة دَفُوق ودفاق، إذا كانت تتدفّق في سيرها

والدِّفِقّى: ضرب من السّير واسع الخطو

وسار القوم سيرًا أدفق، أي سيرًا بطيئًا ويقال دفقًا أيضًا

وتدفّق النّهر بالماء، إذا امتلأ حتّى يفيض الماء من جوانبه

وسارت الإبل التّدفّق، إذا كانت تتدفّق في سيرها مع سرعة مشي (٢: ٢٨٦)

وفرس دِفَقّ: جواد (٣: ٣٥٠)

ابن الأنباريّ: هو يمشي الدِّفِقّى، وهي مشية يتدفّق فيها ويسرع [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ٩: ٤٠)

القاليّ: المُقْبِع: الفم الّذي يكون عظم أسنانه إلى داخل الفم، وذلك القويّ الّذي يُقْطَع به كلّ شيء، فإذا كان انصبابها إلى خارج فهو أدفق. وذلك ضعيف لاخير فيه (٢: ٢٤)

الأزهريّ: الدّفق في كلام العرب: صبّ الماء، وهو مجاوز، يقال: دفقت الكوز فاندفق، وهو مدفوق. ولم أسمع دفقت الماء فدفق لغير اللّيث، وأحسبه ذهب إلى قول الله ﴿خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ﴾ الطّارق ٦

وهذا جائز في النّعوت. ومعنى ﴿دَافِقٍ﴾ ذو دفق، كما قال الخليل وسيبويه

ويقال: هلال أدفق، إذا رأيته مرقوقًا أعقف، ولا تراه مستلقيًا قد ارتفع طرفاه

وفي «النّوادر»: هلال أدفق، أي مستو أبيض، ليس بمُمْسك على أحد طرفيه

ورجل أدفق في سنّة أسنانه

ويقال: فلان يتدفّق في الباطل تدفّقًا، إذا كان متسرّعًا إليه. ثمّ استشهد بشعر. (٩: ٣٩)

الصّاحب: [نحو الخليل وأضاف:]

والدّفقى: ضرب من المشي في سرعة

والدّفق: السّريع من الإبل، والدّفقة الأنثى

والفم أدفق، إذا كانت أسنانه منتصبة إلى قدّام.

والأدفق: الأعوج والدِّفِقّ: النّاقة السّريعة (٥: ٣٥٢)

الجوهَريّ: دَفَقْتُ الماء أدْفُقُه دفقًا، أي صببته فهو ماء دافق، أي مدفوق، كما قالوا: سِرٌّ كاتم، أي مكتوم، لأنّه من قولك: دُفِق الماء، على ما لم يُسمّ فاعله. ولا يقال: دفق الماء.

ويقال: دفق الله روحه، إذا دُعي عليه بالموت.

ودفّقت كفّه النّدى، أي صبّتاه، شُدّد للكثرة

و الاندفاق: الانصباب، و التدفّق: التصبّب.
و سيل دُفاق بالضمّ: يملأ الوادي.
و ناقة دِفاق بالكسر، أي مُتدفّقة في السّير.
و الدِّفَقّ: مثال الهجفّ: السّريع من الإبل.
و يقال أيضًا: مشى فلان الدِّفقّى، إذا أسرع.
و سير أدفق، أي سريع. [ثمّ استشهد بشعر]
و بعير أدفق: بيّن الدّفق، إذا كانت أسنانه منصبّة إلى خارج.
و يقال: جاء القوم دُفقة واحدة بالضمّ، إذا جاؤوا مرّة واحدة. (٤: ١٤٧٥)
ابن فارس: الدّال و الفاء و القاف أصل واحد مطّرد قياسه، و هو دفع الشّيء قُدُمًا. من ذلك دفق الماء، و هو ماء دافق. و هذه دُفقة من ماء.
و يحمل قولهم: جاؤوا دُفقة واحدة، أي مرّة واحدة. و بعير أدفق، إذا بان مرفقاه عن جنبيه، و ذلك أنّهما إذا بانا عنه فقد اندفعا عنه و اندفقا.
و الدِّفقّى: على «فِعَلّى» من الإبل: السّريع. و مشى فلان الدِّفقّى، و ذلك إذا أسرع.
قال أبو عُبيدة: الدِّفقّى: أقصى العنق. و منه حديث الزّبرقان: تمشي الدِّفقّى، و تجلس الهَبَنقعة.
و يقال: سيل دُفاق: يملأ الوادي. و دفق الله رُوحه، إذا دُعي عليه بالموت. (٢: ٢٨٦)
الهَرَويّ: في حديث الاستسقاء: «دُفاق العزائل». الدُّفاق: المطر الواسع الكثير الّذي يتدفّق تدفّقًا. (٢: ٦٤٣)
الثّعالبيّ: فصل في مقابح الأسنان: الدَّفَق: انصبابها إلى قدّام. (١٢٦)
ابن سيده: دفق الماء و الدّمع يدفق دفقًا و دُفوقًا، و اندفق، و تدفّق، و استدفق: انصبّ.
و كلّ مُراق: دافق و مُندفق.
و قد دفقه يدفُقه دفقًا، و دفّقه.
و يقال في الطّيرة عند انصباب الإناء: دافق خير.
و في الدّعاء على الإنسان بالموت: دفق الله روحه، أي أفاظه.
و تدفّق النّهر و الوادي، إذا امتلأ حتّى يفيض الماء من جوانبه.
و سيل دُفاق: يملأ جنبتي الوادي.
و فم أدفق، إذ انصبّت أسنانه إلى قدّام.
و دفق البعير دفقًا، و هو أدفق: مال مرفقه عن جنبه.
و تدفّقت الإبل: أسرعت.
و سير أدفق: سريع.
و جمل دفاق، و دفق: سريع يتدفّق في مشيه؛ و الأنثى: دفوق، و دفاق، و دِفقّة، و دفقّى.
و هو يمشي الدِّفقّى، إذا باعد خطوه. و قيل: إذا أسرع.
و جاؤوا دُفقة واحدة، أي دُفعة.
و دُفاق: موضع [و استشهد بالشّعر مرّتين] (٦: ٣٢٠)
الرّاغب: قال تعالى: ﴿مَاءٍ دَافِقٍ﴾ الطّارق: ٦، سائل بسرعة، و منه استعير: جاؤوا دُفقة، و بعير

أدفق سريع، ومشى اسدَفَق، أي ينصبّ في عَدْوه كتصبُّب الماء المندفق، ومشى دفق. (... ١٧)

الزّمخشريّ: دفق الماء يدفقه، وماء مدفوق واندفق الماء وتدفّق

والدفق الكوز

ويقال في الطّيرة عند انصباب الكوز ونحوه دافق خير.

واندفق دمعه

ومن المجاز: ماء دافق، بمعنى ذو دفق كـ ﴿عيشَةٍ رّاضِيَةٍ﴾ الحاقّة ٢١

وجاء القوم دُفعة واحدة: جاؤوا بمرّة

ودفق الله روحه

وناقة دفاق: مُندفقة في سيرها

وفلان يمشي الدّفقى، وهي أقصى العَنَق

وتدفّق حلمه ذهب

[واستشهد بالشّعر مرّتين]

(أساس البلاغة: ١٣٢)

ابن الأثير: في حديث الاستسقاء «دُفاق العزائل»، الدُّفاق: المطر الواسع الكثير، والعزائل مقلوب العزالي، وهو مخارج الماء من المزادة

وفي حديث الزّبرقان «أبغض كنائني إليّ الّتي تمشي الدِّفِقّى» هي بالكسر والتّشديد والقصر الإسراع في المشي. (٢: ١٢٥)

الفيّوميّ: دفق الماء دفقًا من باب «قتل» انصبّ بشدّة، ودفقته أنا، يتعدّى ولا يتعدّى، فهو دافق مدفوق.

وأنكر الأصمعيّ استعماله لازمًا، قال: وأمّا قوله تعالى ﴿مِنْ مآءٍ دَافِقٍ﴾ فهو على أسلوب لأهل الحجاز، وهو أنّهم يحوّلون المفعول فاعلًا إذا كان في محلّ نعت، والمعنى من ماء مدفوق

وقال ابن القوطيّة: سرّ كاتم أي مكتوم، وعارف أي معروف، ودافق أي مدفوق، وعاصم أي معصوم.

وقال الزّجّاج: المعنى من ماء ذي دفق.

والدّفعة بالفتح المرّة، وبالضّمّ اسم المدفوق وجمع المفتوح والمضموم، كما تقدّم في دُفعة

وجاء القوم دُفَقَةً واحدةً بالضّمّ أي مجتمعين

ودفقت الدّابّة، أي أسرعت في مشيها، ودفقتُها أنا: أسرعتُ بها، يُستعمل لازمًا ومتعدّيًا أيضًا. (١: ١٩٧)

الفيروزاباديّ: دفقه يدفُقه ويدفِقه: صبّه، وهو ماء دافق أي مدفوق، لأنّ «دفق» متعدّ عند الجمهور

ودفق الله روحه: أماته، والكوز: بدّد ما فيه بمرّة، كأدفقه، والماء دفقًا ودُفوقًا: انصبّ بمرّة، وهذه عن الّليث وحده

وناقة دفاق، ككتاب وغراب وصيقل: سريعة وسيل دُفاق: كغراب.

وكغراب: موضع أو واد.

وسير أدفق: سريع

والأدفق: الأعوج، والرّجل المنحني كبرًا وعظمًا، والبعير المتصبّب الأسنان إلى خارج، أو

شديد بينونة المرفق عن الجنبين، ومن الأهلّة المستوي الأسفل، غير المتمكّن على أحد طرفيه

وكهجفّ: السّريع من الإبل

ومشى الدِّفِقَّى، كزيكّى: أسرع، أو تمشّى على هذا الجنب مرّة وعلى هذا مرّة، أو باعَدَ خطوه

وجمل دفاق ودفق، ككتاب وجنب: كذلك

والدِّفَقَّى، وتُفتح الفاء: النّاقة السّريعة الكريمة النّسب، أو الّتي لم تنتج قطّ

وفرس دفِق كجنِب وطِمِرّ: جواد يتدفّق في مشيه، وهي دفوق ودِفاق ودفقة ودِفِقّى ودِفِقّى.

وجاؤوا دُفعة واحدة بالضّمّ، أي مرّة. ودفقت كفّاه النّدى دفقًا: صبّتاه. واندفق: انصبّ، وتدفّق: تصبّب (٣: ٢٣٩)

الطُّرَيحيّ: والاندفاق: الانصباب. وسيل دُفاق بالضّمّ: يملأ الوادي، والدّفقة بالفتح: المرّة، وبالضّمّ: اسم المدفوق.

والتّدفّق ومنه أصبح النّيل يتدفّق من كثرة الماء.

وفي الحديث: «لا يجب الغسل إلّا من الدّفق» هو كناية عن الإنزال، والمصدر أصلي. (٥: ١٦٢)

مَجْمَعُ اللُّغة: دفق الماء يَدفُق ويَدفِق دفقًا ودُفوقًا: انصبّ مرّة واحدة بدفع، فهو دافق.

ودفق الماء: صبّه، والماء مدفوق. ويقال على هذا الوجه: ماء دافق، أي ذو دفق، والوضع عليه هذا الفعل، كما يقال سرٌّ كاتم.

وبكلا الوجهين فسّر قوله تعالى: ﴿خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ﴾ الطّارق: ٦ (١: ٤٠١)

محمّد إسماعيل إبراهيم: دفق الماء: صبّه بشدّة، وماء دافق: مدفوق أي منصبّ أو ذو انصباب. (١: ١٨٩)

المُصْطَفَويّ: الأصل الواحد في هذه المادّة هو الانصباب بشدّة، بحيث يتراءى منه الدّفع، أي الإراقة بدفع. ويؤيّد هذا المعنى كلمات: الدّفع، دفق، والدّفأ، والدّفر. فإنّ بين هذه الكلمات اشتقاق أكبر، ويجمعها مفهوم الدّفع.

ويدلّ على هذا الأصل أيضًا مفهوم الكلمة في اللّغة العبريّة:

قاموس عبريّ «دفق» دقّ، طرق، ضرب، قرع

وعكه آثار مشتقات الكلمه

فهذا القيد هو الفارق بينها وبين مادّة الانصباب، الإهراق، وغيرها.

وأمّا مفهوم الإسراع في المشي، ودفق الله الرّوح، وتدفّق الكفّ النّدى، وسيل دُفاق، وغيرها: فيلاحظ الحركة المشبّهة بالانصباب مع دفع، فكأنّ الجريان والمشي والحركة انصباب بالدّفع. ولا بدّ أن يلاحظ هذا القيد في جميع المصاديق، وليست تلك المفاهيم بإطلاقها حقيقة.

وأمّا كلمة الدّافق فإنّ صيغة الدّافق إذ كانت لازمة للشّيء، فكأنّ بعض أجزائه يدفق بعضًا آخر، فهو دافق في نفسه، وليس النّظر للفاعل على المفعول، وهذا التّعبير للمبالغة والثّبوت.

﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ * يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ الطّارق ٥ ـ ٧، أي من نطفة تتكوّن من ماء منصبّ بالدّفق من صلب الرّجل وترائبه. راجع: ت ر ب «الترائب».

وفي التوصيف بالدّفق وبالخروج من بين الصّلب والترائب إشارة إلى غاية خسّته وحقارته، فإنّ الاندفاع هو يعادل القطر والرّدّ خلاف الثّبوت والجريان الطّبيعيّ، والخروج من هذا المبدإ أيضًا فيه دناءة واشمئزاز، لقربه من داخل البدن والمعدة، وجهاز الهضم.

هذا مبدأ خلقه الإنسان ومادّة تكوّنه، [أمّا] منتهى سيره في الدّنيا فيصير إلى أن تتبدّل حيوته مُيْتة تشمئزّ منها النّفوس. فهو في ما بين الحالتين منجذب بنفسه ومنحرف عن صراطه، وغافل عمّا استعدّ له من التّحوق بالملإ الأعلى، والسّير إلى وراء عالم المادّة، واستقراره في مقام القرب من الرّوحانيّين والملائكة، ومجالسته مع الأبرار والمقرّبين وأوليائه المنتجبين. (٣: ٢٢٨)

النُّصوص التّفسيريّة

خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ الطّارق ٦

ابن عبّاس: مدفوق ومُهراق في رحم المرأة. (٥٠٨)

﴿دَافِقٍ﴾: الرّحم. (القرطبيّ ٢٠: ٤)

الفرّاء: أهل الحجاز أفعل لهذا من غيرهم، أن يجعلوا المفعول فاعلًا إذا كان في مذهب نعت، كقول العرب: هذا سرٌّ كاتم، وهمٌّ ناصب، وليل نائم، وعيشة راضية. وأعان على ذلك أنّها توافق رؤوس الآيات الّتي هُنّ معهنّ. (٣: ٢٥٥)

الطّبريّ: يعني من ماء مدفوق، وهو ممّا أخرجته العرب بلفظ فاعل، وهو بمعنى المفعول. ويقال: إنّ أكثر من يستعمل ذلك من أحياء العرب سكّان الحجاز إذا كان في مذهب النّعت، كقولهم: هذا سرٌّ كاتم، وهمٌّ ناصب، ونحو ذلك. (١٢: ٥٣٤)

الزّجّاج: معناه من ماء ذي دفق، ومذهب سيبويه وأصحابه أنّ معناه النّسب إلى الاندفاق، المعنى من ماء ذي اندفاق. (٥: ٣١١)

القمّيّ: النّطفة الّتي تخرج بقوّة. (٢: ٤١٥)

ابن خالَوَيه: وإنّما الدّافق فاعل في اللّفظ، مفعول في المعنى، ومعناه من ماء مدفوق، أي مصبوب. يقال: دفق ماءه وسفحه وسكبه وصبّه بمعنى واحد. (٤٥)

الهَرَويّ: أي ذي دفق، وهو المنيّ الّذي خُلق منه الإنسان. (٢: ٦٤٣)

الشّريف الرّضيّ: هذه استعارة، وحقيقة هذا الماء أنّه مدفوق لا دافق، ولكنّه خرج على مثل قولهم: سرٌّ كاتم، وليل نائم. وقد مضت لهذه الآية نظائر كثيرة.

وعندي في ذلك وجه آخر، فإنّ هذا الماء لمّا كان في العاقبة يؤول إلى أن يخرج منه الإنسان المتصرّف، والقادر المميّز، جاز أن يقوى أمره

فهو صف بصفة الفاعل لا صفة المفعول، تمييزًا له عن غيره من المياه المهراقة، والمائعات المدفوقة. وهذا واضح لمن تأمّله (٢٣٦)

الثّعلبيّ: أي مدفوق مصبوب في الرّحم، وهو مثل: فاعل بمعنى مفعول، كقولهم: سرٌّ كاتم، وليل نائم، وهَمٌّ ناصب، وعيشة راضية.

والدّفق: الصّبّ، تقول العرب للموج إذا علا واعتلّ: تدفّق واندفق. وأراد من مائين: ماء الرّجل وماء المرأة، لأنّ الولد مخلوق منهما، ولكنّه جعله ماءً واحدًا لامتزاجهما (١٠: ١٧٩)

الثّعالبيّ: فاعل في المفعول يأتي بلفظ الفاعل، تقول العرب: سرٌّ كاتم، أي مكتوم، ومكان عامر، أي معمور، وفي القرآن: ﴿لَاعَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ اَمْرِ اللهِ﴾ هود: ٤٣، أي لا معصوم. وقال تعالى: ﴿خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ﴾ أي مدفوق، وقال: ﴿عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾ الحاقّة: ٢١، أي مرضيّة، وقال الله سبحانه: ﴿حَرَمًا اٰمِنًا﴾ القصص: ٥٧، أي مأمونًا. [ثمّ استشهد بشعر] (٣٣)

الطُّوسيّ: ثمّ بيّن تعالى تمادا خلقهم، فقال: ﴿خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ﴾ فالدّفق هو صبّ الماء الكثير باعتماد قويّ، ومثله الدّفع. فالماء الّذي يكون منه الولد يكون دفقًا، وهي النّطفة الّتي يخلق الله منها الولد إنسانًا أو غيره، و﴿مَاءٍ دَافِقٍ﴾ معناه مدفوق، ومثله سرٌّ كاتم، وعيشة راضية (١٠: ٣٢٤)

نحوه البغويّ (٥: ٢٣٩)، والمَيْبُديّ (١٠: ٤٥١)، والطَّبْرِسيّ (٥: ٤٧١)، والخازن (٧: ١٩٤).

الزّمخشريّ: والدّفق: صبّ فيه دفع، ومعنى دافق: النّسبة إلى الدّفق الّذي هو مصدر «دفق» كاللّابن والتّامر، أو الإسناد المجازيّ، والدّافق في الحقيقة لصاحبه (٤: ٢٤١)

نحوه النّسفيّ (٤: ٣٤٨)، والنّيسابوريّ (٣٠: ٦٩)، والشّربينيّ (٤: ٥١٧).

ابن عطيّة: ﴿دَافِقٍ﴾ قال كثير: هو بمعنى مدفوق، وقال الخليل وسيبويه: هو على النّسب، أي ذي دفق، والدّفق: دفق الماء بعضه إلى بعض، تدفّق الوادي والسّيل، إذ جاء يركب بعضه بعضًا، ويصحّ أن يكون الماء دافقًا، لأنّ بعضه يدفع بعضًا، فمنه دافق ومنه مدفوق (٥: ٤٦٥)

أبو الفتوح: [قال نحو الفرّاء والزّجّاج وأضاف:]

وهذا القول [قول الزّجّاج] أقوى للمحافظة على ظاهر الكلام، والدّفق: الصّبّ بقوّة، تقول العرب للموج إذا علا وارتفع: تدفّق واندفق (٢٠: ٢٢٨)

الفخر الرّازيّ: اختلفوا في أنّه لم وُصف بأنّه دافق على وجوه:

الأوّل: [قول الزّجّاج]

الثّاني: [قول الفرّاء]

الثّالث: [قول الخليل تقدّم في اللّغة]

الرّابع: صاحب الماء لمّا كان دافقًا أطلق ذلك على الماء على سبيل المجاز (٣١: ١٢٩)

القُرطُبيّ: ﴿مِن مَّاءٍ دَافِقٍ﴾، أي من المنيّ. والدّفق: صبّ الماء، دفقت الماء أدفقه دفقًا: صببته، فهو ماء دافق، أي مدفوق، كما قالوا: سرٌّ كاتم، أي مكتوم، لأنّه من قولك: دُفق الماء، على ما لم يسمّ فاعله، ولا يقال: دفق الماء، ويقال: دفق الله روحه، إذا دُعي عليه بالموت. [إلى أن قال:]

فالدّافق هو المندفق بشدّة قوّته، وأراد ماءين: ماء الرّجل وماء المرأة، لأنّ الإنسان مخلوق منهما، لكن جعلهما ماء واحدًا لامتزاجهما. (٢٠: ٤)

البَيضاويّ: ﴿خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ﴾ جواب الاستفهام، و﴿مَاءٍ دَافِقٍ﴾ بمعنى ذي دفق، وهو صبّ فيه دفع، والمراد الممتزج من الماءين في الرّحم، لقوله: ﴿يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾. (٢: ٥٥٢)

نحوه أبو السُّعود (٦: ٤١١)، والكاشانيّ (٥: ٣١٣)، وشُبّر (٦: ٣٩٣).

أبو حيّان: ﴿دَافِقٍ﴾ قيل: هو بمعنى مدفوق، وهي قراءة زيد بن عليّ، وعن ابن عبّاس معنى ﴿دَافِقٍ﴾: لزج، وكأنّه أطلق عليه وصفه، لأنّه موضوع في اللّغة لذلك، والدّفق: الصّبّ، فعله متعدّ. [ثمّ نقل كلام ابن عطيّة وأضاف:]

وركّب قوله هذا على «تدفّق»، وتدفّق لازم دفقته فتدفّق، نحو كسّرته فتكسّر، ودفق ليس في اللّغة معناه ما فسّر من قوله: والدّفق: دفع الماء بعضه ببعض، بل المحفوظ أنّه الصّبّ. (٨: ٤٥٥)

نحوه السّمين. (٦: ٥٠٦)

البُرُوسَويّ: [نحو البَيضاويّ وأضاف:]

وبابه نصر، وإنّما أُوّل بالنّسبة، لأنّ الصّبّ لا يتصوّر من النّطفة لظهور أنّها مصبوبة لا صابّة، فتوصيفه بأنّه دافق لمجرّد نسبة مبدإ الاشتقاق إلى ذات الموصوف به، مع قطع النّظر عن صدوره منه.

وقال بعضهم: أي مدفوق ومصبوب في الرّحم نحو سرّ كاتم أي مكتوم وعيشة راضية أي مرضيّة، فهو فاعل بمعنى المفعول، والمراد به الممتزج من الماءين في الرّحم كما ينبئ عنه ما بعده في الآية، وبالنّظر إلى امتزاجهما عبّر عنهما بصيغة الإفراد، ووصف الماء الممتزج بالدّافق من قبيل توصيف المجموع بوصف بعض أجزائه. (١٠: ٣٩٨)

الآلوسيّ: والدّفق: صبّ فيه دفع وسيلان بسرعة، وأُريد بالماء الدّافق: المنيّ. و﴿دَافِقٍ﴾ قيل: بمعنى مدفوق، على تأويل اسم الفاعل بالمفعول، وقد قرأ بذلك زيد بن عليّ رضي الله تعالى عنهما، وقال الخليل وسيبويه: هو على النّسب كلابن وتامر، أي ذي دفق، وهو صادق على الفاعل والمفعول، وقيل: هو اسم فاعل وإسناده إلى الماء مجاز، وأُسند إليه ما لصاحبه مبالغة، أو هو استعارة مكنيّة وتخييليّة، كما ذهب إليه السّكّاكيّ، أو مصرّحة بجعله دافقًا، لأنّه لتتابع قطراته كأنّه يدفق، أي يدفع بعضه بعضًا. [إلى أن قال:]

وقيل: ﴿مِن مَّاءٍ﴾ مع أنّ الإنسان لا يُخلق إلّا من ماءين: ماء الرّجل وماء المرأة، وقد كان خلق عيسى ﷺ خارقًا للعادة، لأنّ المراد به الممتزج من

الماءين في الرّحم، وبالامتزاج صارا ماءً واحدًا، ووصفه بالدّفق مبنيّ باعتبار أحد جزئيه وهو منيّ الرّجل، وقيل: باعتبار كليهما، ومنيّ المرأة دافق أيضًا إلى الرّحم. (٣٠: ٩٧)

نحوه القاسميّ (١٧: ٦١٢٣)

سيّد قُطْب: والمسافة الهائلة بين المنشأ والمصير، بين الماء الدّافق الّذي يخرج من بين الصّلب والتّرائب، وبين الإنسان المدرك العاقل المعقّد التّركيب العضويّ والعصبيّ والعقليّ والنّفسيّ هذه المسافة الهائلة الّتي يعبرها الماء الدّافق إلى الإنسان النّاطق، توحي بأنّ هنالك يدًا خارج ذات الإنسان، هي الّتي تدفع بهذا الشّيء المائع الّذي لا قوام له ولا إرادة ولا قدرة في طريق الرّحلة الطّويلة العجيبة الهائلة، حتّى تنتهي به إلى هذه النّهاية الهائلة. وتشير بأنّ هنالك حافظًا من أمر الله يرعى هذه النّطفة المجرّدة من الشّكل والعقل ومن الإرادة والقدرة في رحلتها الطّويلة العجيبة وهي تحوي من العجائب أضعاف ما يعرض للإنسان من العجائب، من مولده إلى مماته. (٦: ٣٨٧٨)

ابن عاشور: ومعنى ﴿دافق﴾ خارج بقوّة وسرعة، والأشهر أنّه يقال على نطفة الرّجل.

وصيغة ﴿دافق﴾ اسم فاعل من «دفق» قاصر، وهو قول فريق من اللّغويّين، وقال الجمهور: لا يستعمل دفق قاصرًا، وجعلوا دافقًا بمعنى اسم المفعول، وجعلوا ذلك من النّادر.

وعن الفرّاء: أهل الحجاز يجعلون المفعول فاعلًا، إذا كان في طريقة النّعت. وسيبويه جعله من صيغ النّسب، كقولهم: لابن وتامر، فسّر ﴿دافق﴾: بذي دَفْق.

والأحسن أن يكون اسم فاعل، ويكون «دَفَق» مطاوع دفقه، كما جعل العجّاج «جَبَر» بمعنى انجبر، في قوله:

* قد جبر الدّين الإله فجبر *

وأنّه سماعيّ. وأطنب في وصف هذا الماء الدّافق لإدماج التّعليم والعبرة بدقائق التّكوين، ليستيقظ الجاهل الكافر، ويزداد المؤمن علمًا ويقينًا. (٣٠: ٢٣٣)

الطّباطبائيّ: قوله تعالى: ﴿خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ﴾ الدّفق: تصبّب الماء وسيلانه بدفع وسرعة، والماء الدّافق هو المنيّ. والجملة جواب عن استفهام مقدّر يهدي إليه قوله: ﴿مِمَّ خُلِقَ﴾. (٢٠: ٢٦٠)

فضل الله: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴾ فلا يستغرق في وجوده المتكامل السّويّ الّذي يوحي بالقوّة والجمال، بل يدرس مبدأ خلقه قبل تكوينه، من خلال ما يلاحظه من طبيعة الطّريقة في التّناسل. ﴿خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ﴾ يندفع ويسيل بدفع وسرعة، وهو منيّ. ﴿يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ أي صُلب الرّجل، وهو عظام ظهره الفقاريّة، ومن ترائب المرأة، وهي عظام صدرها العلويّة. وهكذا يكون اللّقاء بينهما واتّحادهما هو الوسيلة لبداية رحلة الوجود الحيويّ للإنسان، ابتداءً من الخليّة

الواحدة الّتي لا تفتأ أن تتكاثر، وصولاً إلى إنتاج هذا الإنسان الحيّ المتكامل بكلّ خصوصيّاته البشريّة منها

و توجيه الإنسان إلى أن ينظر إلى ذلك، قد يؤدّي به إلى اكتشاف الغوامض المودعة في حركة هذا الماء الدّافق الّذي يُمثّل ملايين الخلايا في الدّفقة الواحدة، فكيف تحصل الخليّة الواحدة منها ـ الّتي يوجد منها الإنسان ـ على غذائها في جدار الرّحم من حولها الّذي يتحوّل إلى تركة من الدّم السّائل للغذاء الطّارئ؟ وكيف تنقسم إلى عدّة خلايا، تتخصّص كلّ مجموعة منها لبناء الجسم الإنسانيّ في أجهزته، من الهيكل العظميّ إلى الجهاز العضليّ، والجهاز العصبيّ، إلى غير ذلك من الأجهزة الّتي تُمثّل أسس الحياة الإنسانيّة الجديدة؟ مع ملاحظة مهمّة، وهي وضع كلّ عضلة أو عصب أو عضو في موضعه، فلا تُخطئ عمليّة التّركيب والنّموّ في شيء من ذلك، كما لا تُخطئ عمليّة الشّكل والصّورة في الملامح الدّقيقة الخاضعة لعوامل الوراثة، الّتي قد تمتدّ في تأثيرها إلى عشرات السّنين. فكيف حدث هذا؟ ومَن الّذي ألهم الخليّة الواحدة من هذا الماء الدّافق بهذا التّكاثر والتّقسيم والتّوزيع والتّصوير والتّنظيم؟ ثمّ هذه الدّقّة في خصائص الأجهزة والأعضاء، بحيث يكون كلّ واحد منها عالماً مستقلاً، في عناصرها الذّاتيّة، في حال انفرادها بعمل، أو تعاونها في بعض الأعمال

و لو أراد الإنسان أن يرسم مخطّطاً لهذا التّكوين الهائل، في طبيعة عناصر هذا الوجود الإنسانيّ و خصائصه لاحتاج إلى جهود ضخمة من العلماء والمتخصّصين، وعشرات من السّنين، ولن يستطيعوا أن يبلغوا كلّ الأسرار الّتي ينفتح منها للإنسان في كلّ اكتشاف علميّ سرّ جديد، ويبقى للرّوح سرّها، وللعقل تعقيداته، وللذّاكرة غوامضها، ممّا قد يتعب الفكر، فلا يستطيع استيعابها بشكل مطلق. فكيف هي عظمة الخالق القادر على أن يودع كلّ هذه الأسرار والحركة والإبداع في هذه الخليّة الواحدة الّتي لا تُدرك بالعين المجرّدة؟ و كيف يمكن أن يستبعد أحد من خلقه قدرته على مثل شؤون حركة الإنسان في إعادته إلى الحياة بعد الموت من جديد؟

الآية و الاكتشافات العلميّة

و قد تحدّث بعض المختصّين بأنّ الاكتشافات العلميّة لا توافق أن يكون نشوء هذا الماء الدّافق من الصُّلب في الرّجل، والتّرائب في المرأة، لأنّ هناك من ينكر وجود منيّ للمرأة، فضلاً عن انطلاقه من ترائبها. و إذا كان المراد بذلك بُويضة المرأة الّتي يفرزها جسدها لتلقحها النّطفة، فإنّ التّعبير لا يلائمها ـ أوّلاً ـ ثمّ إنّ مصدرها ليس التّرائب ـ ثانياً ـ فكيف نُفسّر ذلك؟

و إذا كنّا لا نملك اختصاصاً في هذا المجال، فلا نستطيع أن نخوض في حديث علميّ تحليليّ لهذا الموضوع سلباً أو إيجاباً. و لكنّنا قد نلاحظ بأنّ الحديث عن إرادة الماء المقترح من ماء الرّجل

والمرأة، من كلمة «ماء الدّافق» ناشئ من بعض الرّوايات الّتي لاتمثّل سندًا قطعيًّا في ما هي الحقيقة الشّرعيّة، كما أنّ هذا الكشف العلميّ النّاشئ من تأمّلات تجريبيّة، لا يفيد إلّا الظّنّ فلا يمكن لنا أن نتوقّف هنا أو هناك، لنتحفّظ في الجملة لقراءة الّتي لاتصدر من تجربة ظنّيّة، بل هي وحي الله الّذي لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. وقد يكتشف الإنسان طريقةً علميّةً جديدةً تقلب موازين هذا الاكتشاف رأسًا على عقب، فتثبت بأنّ للمرأة ماءً كما هو للرّجل، كما تحدّثت عن مصدره بما لايتنافى مع القرآن. ومن المحتمل أن يكون المراد من الماء ماء الرّجل الّذي يخرج من الصّلب والتّرائب، إذ كانت كلمة التّرائب تشمل العظام لصدر العلويّة للرّجل، كما هي للمرأة والظّاهر أنّ الأمر كذلك، ولا احتاج التّخصيص بها إلى الإضافة؛ والله العالم. (٢٤: ١٨٢)

الأصول اللّغويّة

١- الأصل في هذه المادّة الدّفق، أي الانصباب والاندفاع يقال: دفق الماء والدّمع يدفِق ويدفُق دفقًا ودُفوقًا: انصبّ فهو دافق، أي مندفق، وكذا استدفق. ودفق النّهر الوادي، إذا ملأ حتّى يفيض الماء من جوانبه.

والاندفاق: الانصباب، يقال: اندفق الكوز، إذا دُفق ماؤه فهو مُندفق. ويقال في الطّيرة عن انصباب الإناء: دافقٌ خيرًا.

والإدفاق: الصّبّ مرّةً، يقال: أدفقتُ الكوز، إذا صببت ما فيه مرّة.

والتّدفّق: التّصبّب، يقال: تدفّق النّهر بالماء، إذا ملأ حتّى يفيض الماء من جوانبه، فهو متدفّق.

والتّدفيق مثل الدّفق، يقال: دفّقت كفّاه النّدى، أي صبّتا، شدّد للكثرة.

والدُّفاق: المطر الواسع الكثير، وكذا الماء، يقال: سيل دُفاق، أي يملأ جنبتي الوادي.

والدّفقة: الدّفعة، يقال: جاؤوا دُفقةً واحدةً، أي دُفعةً واحدةً.

٢- التّدفّق: الإسراع، يقال: تدفّقت الأتُن، أي أسرعت، وتبارت الإبل تتدفّق، إذا كانت تندفق في سيرها مع سرعة مشي. ويقال مجازًا: فلان يتدفّق في الباطل تدفّقًا، إذا كان يسارع إليه.

وجمل دفقٌ: سريع يتدفّق في مشيه، والأنثى دَفوق ودِفاق ودفقّة ودِفقّى ودِفَقّى، يقال: هو يمشي الدِّفقّى، إذا أسرع وباعد خطوه، وهي مشية يندفق فيها ويسرع، وفي حديث الزّبرقان: «أبغض كنائني إليّ الّتي تمشي الدِّفقّى»، أي الإسراع في مشي.

وناقة دفاق: هي المتدفّقة في سيرها مُسرعة، وقد يقال: جمل دفاق.

وفمٌ أدفقُ، إذا انصبّت أسنانه إلى قدّام، وبعير أدفقُ بيّن الدّفق، إذا كانت أسنانه مُنصبّة إلى خارج.

ورجل أدفقُ، إذا تحنى صُلبه من كبر أو غمّ،

تشبيهًا بما ينصبّ إلى قدّام.

و دفق البعير دفقًا: مال مرفقه عن جانبه فهو أدفق، لأنّه يندفع عنه ويندفق. كما قال ابن فارس

و هلال أدفقُ: أعوج. يقال: «هلال أدفقُ خير من هلال حاقن»، أي خير من هلال مستلقٍ قد ارتفع طرفاه، و كانوا يكرهون فيه أن يكون كذلك.

٢ ـ قال الأزهريّ: «الدَّفْق في كلام العرب صبّ الماء، و هو مجاوز يقال: دَفَقْتُ الكوز فاندفق و هو مدفوق، و لم أسمع دَفَقَ الماء فهو دافق، لغير اللّيث».

و لكن ابن دُرَيد روى «دفق» متعدّيًا أيضًا، قال: «دفق الماء يدفقه دفقًا، إذا أراقه، و كلّ مُراق مدفوق». فكيف لم يسمعه منه وقد روي عنه قوله: «دفق الله رُوحه، إذا دعا عليه بالموت»؟

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها (دافق) مرّة في آية

﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ﴾ الطّارق: ٥، ٦

و يلاحظ أوّلًا: أنّ فيها بُحوثًا

١ ـ قال الطّبريّ: «يعني من ماء مدفوق، و هو ممّا أخرجته العرب بلفظ «فاعل» و هو بمعنى المفعول. و يقال: إنّ أكثر من يستعمل ذلك من أحياء العرب سُكّان الحجاز إذا كان في مذهب النّعت، كقولهم: هذا سرٌّ كاتم، و همٌّ ناصب، و نحو ذلك». و نحوه الفرّاء و غيره تفصيلًا.

و حكى ابن عطيّة عن الخليل و سيبويه أنّه على النّسب، أي ذي دفق. و عن الزّجّاج أنّ معناه من فوق. و اختاره أبو الفُتوح محافظة على ظاهر الكلام. و قد عدّ الفخر الرّازيّ هذه الوجوه الثّلاثة، و أضاف الرّابع: «صاحب الماء لمّا كان دافقًا أطلق ذلك على الماء على سبيل المجاز».

٢ ـ و قال الشّريف الرّضيّ: «هذه استعارة و حقيقة هذا الماء أنّه مَدْفُوق لا دافق. [و ذكر نظائره، ثمّ ذكر وجهًا آخر فقال:]

فإنّ هذا الماء لمّا كان في العاقبة يؤول إلى أن يخرج منه الإنسان المتصرّف، و القادر المميّز، جاز أن يجري أمره فيوصف بصفة الفاعل لا صفة المفعول تمييزًا له عن غيره من المياه المهراقة و المائعات المدفوقة، و هذا واضح لمن تأمّله».

و قال الآلوسيّ: «إسناده إلى الماء مجاز، و أسند إليه ما لصاحبه مبالغةً، أو هو استعارة مكنيّة و تخييليّة كما ذهب إليه السّكّاكيّ، أو مصرّحة بجعله دافقًا، لأنّه لتتابع قطراته كأنّه يدفق، و أنّه مطاوع «دفقه» كما جعل العجّاج «جَبَر» بمعنى انجَبَر في قوله:

* قد جبر الدّين الإله فجبر *

و هذا ما اختاره فضل الله، فجعله بمعنى «يندفع» و «يندفق». و أطال الكلام فيها بنقل ما قاله المختصّون من أنّ الاكتشافات العلميّة لا تتوافق أن يكون منشوء هذا الماء الدّافق من الصُّلب في الرّجل، و التّرائب في المرأة، فلاحظ

و عندنا أنّ المنيّ بنفسه تدفق في الرّحم دفقًا بسرعة، فوصفه بـ ﴿دافِق﴾ حقيقة. و لعلّ منشأ الاشتباه أنّهم أرادوا «الدّفق» للصّبّ و هو متعدّ، مع أنّ «الدّفق» يأتي غير متعدّ أيضًا. و قد شبّه الثّعالبيّ هذه الآية بـ ﴿لا عاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللّهِ﴾ هود: ٤٣، و قال: «أي لا معصوم»، مع أنّ ﴿عاصِمَ﴾ فيها بمعناه، أي ليس في هذا اليوم من يعصم الإنسان من أمر اللّه، أي من عذابه. فلاحظ.

٣ ـ و كأنّ في هذا التّعبير تحقير لما خلق منه الإنسان، خلق من ماء دافق بنفسه من غير اختيار صاحبه. و سياق السّؤال و الجواب هو التّحقير أيضًا. و يظهر من ابن عاشور الميل إلى ما قلناه من أنّه حقيقة، فلاحظ.

٤ ـ و قد قال الفرّاء ـ بعد نقله عن أهل الحجاز أنّهم يجعلون المفعول فاعلًا ـ: «و أعان على ذلك أنّها توافق رؤوس الآيات»، فقبلها: الطّارق، و الثّاقب، و حافظ، و بعده قادر، و ناصر، و نحوهما.

٥ ـ و قد حمل البيضاويّ ﴿خُلِقَ مِنْ ماءٍ دافِقٍ﴾ جواب الاستفهام قبلها: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسانُ مِمَّ خُلِقَ﴾ و هو واضح.

٦ ـ و عن الآلوسيّ أنّ زيد بن عليّ قرأ (مَدْفُوقًا) و لعلّه تفسير، و ليس قراءة.

و ثانيًا: أنّ «الدّافق» وحيد الجذر في القرآن، جاء في سورة مكّيّة، و لعلّه لعدم أهلها.

و ثالثًا: من نظائر هذه المادّة في القرآن:

الثّجّ: ﴿وَ أَنْزَلْنا مِنَ الْمُعْصِراتِ ماءً ثَجّاجًا﴾ النّبأ ١٤

الصّبّ: ﴿أَنّا صَبَبْنَا الْماءَ صَبًّا﴾ عبس ٢٥

السّكب: ﴿وَ ماءٍ مَسْكُوبٍ﴾ الواقعة ٣١

الهمر: ﴿فَفَتَحْنا أَبْوابَ السَّماءِ بِماءٍ مُنْهَمِرٍ﴾ القمر: ١١

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

د ك ك

٥ ألفاظ، ٧ مرّات مكّيّة، في ٤ سور مكّيّة

دُكَّتْ ١ ١ دَكَّةً ١ ١
دَكًّا ١ ١ دَكّاءَ ١ ١
دُكَّ ٣ ٣

النُّصوص اللُّغويّة

الخَليل: الدَّكّ: شبه التّلّ، والجميع: دِكَكَة، وأدُكّ لأدنى العدد.

والدَّكّ: كسر الحائط والجبل. قال الله عظم عزّه ﴿جعلهُ دكًّا﴾ الأعراف: ١٤٣، ويقرأ (دكّاء).

ودكّتْهُ الحُمّى دكًّا.

وأقمتُ عنده حولًا دكيكًا، أي تامًّا.

والدَّكْداك الرّمل لملبَّد.

والدَّكادك جماعة.

والدُّكّان يقال هو «فُعْلان» من الدَّكّ، ويقال هو «فُعّال» من الدَّكْن.

والدَّكاوات تلالٌ خِلقةً لا يُفرد له واحد.

وجملٌ مِدَكٌّ شديد الوطء.

قال الضرير: الدَّكادك جماعة الدَّكْدَك. (٥ ٢٧٤)

الكسائي: كتب أبو موسى إلى عمر: «إنّا وجدنا بالعراق خيلًا عِراضًا دُكًّا، فما يرى أمير المؤمنين في إسهامها؟» يقال فرس أدكّ وخيل دُكّ، إذا كان عريض الظّهر قصيرًا.

ويقال للجبل الذّليل دكّاء وجمعه دككه (الأزهريّ ٩ ٤٣٧)

أَمَةٌ مِدَكّة، وهي القويّة على العمل. ورجل مِدَكٌّ شديد الوَطْء على الأرض. (الأزهريّ ٩ ٤٣٨)

الدُّكّ من الجبال العِراض؛ واحدها أدكّ.

وفرس أدكّ لظهر، أي عريضه.

(ابن فارس ٢ ٢٥٩)

أبو عمرو والشّيبانيّ: الدَّكّ سقيٌ شديد.

والدُّكوك القُبَر العظيمة [واستشهد بالشّعر

مرّتين. (١ ٢٥٩)

و الدّكّ: مشيٌ على الأرض شديد، و طحن شديد. و الدُّكدك: الشّديد. (١ ٢٦١)

و مدكوك: الرّحى [ثمّ استشهد بشعر] (١ ٢٦٤)

الدّكدكة، و الدّكّ: هَدْم القصب. (١ ٢٦٥)

و قال الخراعيّ: الدّكّ: إذا ضرب البعير النّاقة فأكثر، تقول: ما زال يدكّها منذ اليوم. (١ ٢٧٣)

الدّكك: الشّهر التّامّ. (الأزهريّ ٩: ٤٣٧)

دكّ الرّجل جاريته، إذا جهدها بإلقائه ثقله عليها إذا خالطها [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ٩: ٤٣٨)

أبو زَيْد: دككتُ التّراب عليه أدُكّه دكًّا، إذ هِلْته عليه و دفنته. (الأزهريّ ٩: ٤٣٦)

دكّ الرّجل فهو مدكوك، إذا دكّته الحمّى. (الجوهريّ ٤: ١٥٨٣)

إذا كبس السّطح بالتّراب قيل: دكّ التّراب عليه دكًّا. (ابن سيده ٦: ٦٤٨)

الأخفش: ناقة دكّاء، إذا ذهب سنامها.

و تُجمَع الدّكّاء من الأرض دكّاوات و دُكًّا، مثل حمراوات و حُمر. (الأزهريّ ٩: ٤٣٧)

الأصمعيّ: الدّكّاوات من الأرض، الواحدة دكّاء، و هي روابٍ مُشرفة من طين، فيها شيء من غلظ. (الأزهريّ ٩: ٤٣٦)

الدّكداك من الرّمل: ما التبد بعضه على بعض، و الجميع الدّكادك. (الأزهريّ ٩: ٤٣٧)

ابن الأعرابيّ: دكّ: هَدم و دكّ: هدم.

و الدُّكك: القيزان المُنهالة. و الدُّكك: الهضاب المسطّحة. و الدُّكك: النُّوق المنفضخة الأسنمة. (الأزهريّ ٩: ٤٣٦)

ابن السّكّيت: عامٌ دَكيك، كقولك: عام كَريت، أي تامّ. (الأزهريّ ٩: ٤٣٧)

الدّينَوَريّ: هو [الدّكداك] رمل ذو تراب يتلبّد، أرض مدكوكة لاأسناد لها، تُنبت الرّمث. (ابن سيده ٦: ٦٤٨)

ابن دُرَيْد: دكّ الأرض يدُكّها دكًّا، إذا سوّى ارتفاعها و هبوطها للزّرع أو غيره. و كذا فُسّر ﴿جَعَلَهُ دَكّاءَ﴾ الكهف: ٩٨، و الله أعلم.

و اندكّ سَنام البعير، إذا افترش في ظهره، و هو ذا في الأنثى دكّاء.

و أكَمةٌ دكّاء، إذا اتّسع أعلاها، و الجمع دَكّاوات.

و الدّكّة: بناء يُسطّحُ أعلاه. و منه اشتقاق الدُّكّان، كأنّه «فُعْلان» من ذلك، إن شاء الله. (١ ٧٦)

الدّكدك و الدّكدك و الدّكداك: أرض فيها غِلَظ و انبساط، و كذلك الدّكادك، و الجمع الدّكادك. و منه اشتقاق: ناقة دكّاء، إذا كانت مُفترشة السّنام في ظهرها أو مَجبُوبة. و قال أبو عثمان: سمعت الأخفش يقول: اشتقاق الدُّكّان من هذا. (١ ١٤٢)

«دكك» مُهمل إلّا في قولهم: أكَمَة دكّاء بيّنة الدّكك، و كذلك جمل أدكّ و ناقة دكّاء، إذا كانت لاطئة السّنام. (٣: ١٩٠)

القاليّ: الدّكادك: ما علا من الأرض. (٢ ١٧٣)

الأزهريّ: يقال: تداكّ عليه القوم، إذا ازدحموا عليه. (٩ ٤٣٦)

الصّاحب: [نحو الخليل وأضاف:]

الدَّكُّ: شِبْهُ التَّلّ، وجمعه دَكَادِك.

والدَّكَّة من الأرض: الّتي ليست بسهلة ولا غليظة.

والدَّكّ: إرسال الإبل جمعًا. واندكّ سنام البعير: إذا افترش في ظهره.

وإنّه لَدَكٌّ وحُبُكٌّ، أي شديد ضخم.

والدُّكَكَة: شيء يُتّخذ من الهَبِيد والدّقيق إذا قُلِيَ بالدّقيق.

والمَدْكُوك من المراعي: المَدْعُوس الّذي قد كَثُر به النّاس ورعاه فما رحتّى أفسده.

ودكّ الرّجل المرأة: إذا جَهَدها في الجماع.

والفحل يُدَكْدِك النّاقة: إذا ضربها.

والأدكّ من الخيل: العريض الظّهر، وجمعه: دُكّ.

ودَكَكْتُ الرَّكِيّة: إذا كبستها.

ودُكَّ الرّجل فهو مَدْكُوك: أصابه مرض.

(٦: ١٣٢)

الخطّابيّ: في حديث أبي هريرة أنّه قال: «أنا أعلم النّاس بشفاعة محمّد يوم القيامة، فتداكّ النّاس عليه».

قوله: «تداكّ النّاس عليه»، أي ازدحموا حتّى وقع بعضهم على بعض. وأصل الدّكّ: الكسر، ويقال: الدّقّ. ومنه قول الله تعالى: ﴿كَلَّا اِذَا دُكَّتِ الْاَرْضُ دَكًّا دَكًّا﴾ الفجر: ٢١، أي دُقّت جبالها وأنشازها حتّى استوت.

(٢: ٤٢٨)

الجوهريّ: الدّكّ: الدّقّ، وقد دَكَكْتُ الشّيء أَدُكّه دَكًّا، إذا ضربته وكسرته حتّى سوّيته بالأرض. [إلى أن قال:]

ودَكَكْتُ الرَّكِيّ، أي دفنته بالتّراب.

وتَدَكْدَكَت الجبال، أي صارت دكّاوات، وهي رَوابٍ من طين، واحدتها: دكّاء.

وناقة دَكّاء: لا سنام لها، والجمع: دُكّ ودَكّاوات، مثل حُمْر وحَمْراوات.

والدُّكّ: الجبل الذّليل، والجمع: الدِّكَكَة، مثل جُحْر وجِحَرَة.

وفرس أدكّ: إذا كان متدانيًا عريض الظّهر، من خيل دُكّ.

ورجل مِدَكّ بكسر الميم، أي قويّ شديد الوطء للأرض.

وأَمَة مِدَكّة، أي قويّة على العمل.

والدَّكْداك من الرّمل: ما تلبّد منه بالأرض ولم يرتفع. وفي الحديث: أنّه سأل[1] جرير بن عبد الله عن منزله، فقال: «سَهْل ودَكْداك، وسَلَم وأراك».

والجمع: الدَّكادِك والدّكاديك.

وحولٌ دكيك، أي تامّ.

والدّكّة والدُّكّان: الّذي يُقعد عليه، والنّاس يجعلون النّون أصليّة. [واستشهد بالشّعر ٣ مرّات]

(٤: ١٥٨٣)

ابن فارس: الدّال والكاف أصلان: أحدهما يدلّ على تَطامُن وانسطاح، من ذلك الدّكّان، وهو معروف. [ثمّ استشهد بشعر]

ومنه: الأرض الدَّكّاء، وهي الأرض العريضة

---

(1) والسّائل هو رسول الله ﷺ كما جاء في نصّ ابن فارس.

المستوية قال الله تعالى ﴿جَعَلَهُ دَكّاءَ﴾ الكهف ٩٨ ومنه الناقة الدكّاء، وهي الّتي لاسنام لها

والأصل الآخر يقرب من باب الإبدال، فكأنّ الكاف فيه قائمة مقام القاف. يقال: دَكَكْتُ الشّيء، مثل دققته، وكذلك دَكَّكْتُه ومنه دُكَّ الرّجل فهو مدكوك، إذا مرض ويجوز أن يكون هذا من الأوّل، كأنّ المرض مدّه وبسطه، فهو محتمل للأمرين جميعًا

والدّكداك من الرّمل، كأنّه قد دُكّ دكًّا، أي دُقّ دقًّا قال أهل اللّغة الدّكداك من الرّمل ما التبد بالأرض فلم يرتفع، ومن ذلك حديث جرير بن عبد الله حين سأله رسول الله ﷺ عن منزله ببيشة، فقال: «سَهْل ودَكْدَاك، وسَلَمٌ وأراك».

ومن هذا الباب: دَكَكْتُ التّراب على الميّت أدُكّه دكًّا إذا هلته عليه وكذلك الرّكيّة تدفنها وقيل ذلك لأنّ التّراب كالمدقوق.

وممّا شذّ عن هذين الأصلين قولهم -إن كان صحيحًا- أمَةٌ مِدَكّة قويّة على العمل ومن الشّاذّ قولهم أقمتُ عنده حولًا دكيكًا، أي تامًّا (٢: ٢٥٨)

الهَرَويّ: [نحو الكسائيّ في شرح حديث أبي موسى إلّا أنّه قال:]

ويقال للجبل الذّليل: دَكٌّ، وجمعه دِكَكَة

(٢: ٦٤٥)

الثّعالبيّ: في تقسيم الكسر: دَكّ الحائط والجبل (٢٤١)

في ترتيب ما ارتفع من الأرض: ثمّ الدَّكّ وهو الجبل الذّليل (٢٨٧)

ابن سِيدَه: الدَّكّ: هدم الجبل والحائط ونحوهما دكّه يدُكّه دكًّا

وجبلٌ دَكٌّ: ذليل وجمعه دِكَكَة

والدَّكّ: شبيه بالتّلّ

والدّكّاء: الرّابية من الطّين ليست بالغليظة، والجمع دكّاوات، أجروه مُجرى الأسماء لغلبته، كقولهم «ليس في الخَضْراوات صَدَقة».

وأكمة دكّاء: إذا اتّسع أعلاها، والجمع كالجمع، نادر، لأنّ هذا صفة

والدّكّاوات: تلال خلقة لايعرف لها واحد، هذا قول أهل اللّغة وعندي أنّ واحدها دَكّاء، كما تقدّم

وبعير أدكّ: لاسنام له وناقة دكّاء كذلك وقيل هي الّتي افترش سنامها في جنبيها ولم يُشرف، والاسم الدَّكَك، وقد تقدّم

وقد اندكّ

وفرس مدكوك: لاإشراف لحجبته

وفرس أدكّ: عريض الظّهر

والدّكّة: بناء يُسطّح أعلاه.

والدّكّ: الرّمل: تلبّد.

والدّكّان من البناء مشتقّ من ذلك

والدّكّ، والدّكّة: ما استوى من الرّمل وسَهُل، وجمعها دِكاك

ومكان دَكٌّ مستوٍ، وفي التّنزيل: ﴿جَعَلَهُ دَكًّا﴾ الأعراف: ١٤٣

ودكّ الأرض دكًّا سوّى صعودها وهبوطها.

وقد اندكّ المكان

و دَكَّ التّراب يَدُكُّه دَكًّا كَبَسَه و سوّاه.
و دكّ التّراب على الميّت يَدُكّه دكًّا هاله
و دكّ الرّكيّة دكًّا دفنها و طمّها
و الدَّكّ الدّقّ
و الدَّكْدك، و الدّكْداك، و المُدَكْدك، من الرّمل ما تكبّس واستوى. وقيل: هو بطن من الأرض مستو
و الدَّكْدك، والدّكْدِك، و الدَّكْداك: أرض فيها غلظ
و أرض مَدْكُوكة، إذا كثر بها النّاس و رُعاة المال حتّى يفسدها ذلك، و يكثر فيها آثار المال و أبواله، وهم يكرهون ذلك، إلّا أن يجمعهم آثار سحابة فلا يجدون منه بُدًّا
و دُكَّ الرّجل، على صيغة ما لم يسمّ فاعله أصابه مرض
و دكّته الحمّى دكًّا أضعفته
و أمة مِدكّة قويّة على العمل
و رجل مدكّ شديد الوطء على الأرض
و يوم دكيك تامّ، و كذلك الشّهر و الحول. [ثمّ استشهد بشعر]
و حنظل مُدَكَّك، يُؤكل بتمر أو غيره.
و دَكَّكَه خلطه يقال: دَكِّكُوا لنا (٦: ٤٦٤)
الطُّوسيّ: يقال: دَكَكْتُ على الميّت التراب أدُكُّه دكًّا، اذا دفنته و أهلْتَ عليه، و هما بمعنى واحد
و دككتُ الرّكيّة دكًّا، اذا دفنته
و دُكَّ الرّجل فهو مدكوك، اذا مرض، و الدَّكُّ و الدَّكّة: مصدره.

و ناقة دكّاء، ذاهبة السّنام.
و الدَّكّ: مستوي [ثمّ استشهد بشعر] (٤: ٥٦٦)
الدَّكّ: حطّ المرتفع بالبسط يقال: اندكّ سنام البعير، إذا انفرش في ظهره، و ناقة دكّاء، إذا كانت كذلك، و منه الدُّكّان لاستوائه. (١٠: ٣٤٦)
مثله الطَّبْرسيّ (٥: ٤٨٤)
الرّاغِب: الدَّكّ الأرض اللّيّنة السّهلة، وقد دكّه دكًّا [ثمّ ذكر الآيات و قال]
و منه الدُّكّان
والدَّكْداك رمل ليّنة.
وأرض دكّاء مُسوّاة، و الجمع الدُّكّ
و ناقة دكّاء لا سنام لها، تشبيهًا بالأرض الدّكّاء (١٧١)
الزّمَخْشَريّ: دكّكته دفنته
و دكّ الرّكيّة كبسها
و جمل أدكّ و ناقة دكّاء، لا سنام لهما
و اندكّ السّنام انفرش على الظّهر
و نزلنا بدكْداك رمل متلبّد بالأرض.
و من المجاز دكّه المرض.
و رجل مدكّ شديد الوطء.
و أمة مدكّة قويّة على العمل
و دكّ الدّابّة جهدها بالسّير
و دكّ المرأة جهدها بالجماع
و تداكّت عليهم الخيل. (أساس البلاغة: ١٣٣)
[في حديث جرير] «سهل و دكداك، و سلم و أراك..»

الدَّكداك: الرّمل المتلبّد بالأرض، غير شديد الارتفاع. (الفائق ١: ٤٣٢)

الأشعريّ كتب إلى عمر: «إنّا وجدنا بالعراق خيلًا عراضًا دُكًّا».

الأدَكّ: العريض الظّهر القصير، من دككتُ الشّيء إذا ألصقته بالأرض. وناقة دكّاء: لا سنام لها.

(الفائق ١: ٤٣٣)

ابن الأثير: في حديث جرير «وصف منزله فقال: سهل ودكداك».

الدّكداك: ما تلبّد من الرّمل بالأرض ولم يرتفع كثيرًا، أي أنّ أرضهم ليست ذات حزونة، ويجمع على دكادك.

ومنه حديث عمرو بن مرّة: «إليك أشكو غبر القُبور بعد الدّكادك».

في حديث عليّ «ثمّ تداككتم عليّ تداكّك الإبل الهيم على حياضها»، أي ازدحمتم. وأصل الدّكّ: الكسر.

ومنه حديث أبي هريرة «أنا أعلم النّاس بشفاعة محمّد ﷺ يوم القيامة، قال: فتداكّ النّاس عليه».

وفي حديث أبي موسى «كتب إلى عمر إنّا وجدنا بالعراق خيلًا عراضًا دُكًّا»، أي عراض الظّهور قصارها، يقال: فرس أدكّ، وخيل دُكّ، وهي البراذين.

(٢: ١٢٨)

الفيّوميّ: الدّكّة المكان المرتفع يجلس عليه وهو المسطبة، معرّب، والجمع دكك، مثل قصعة وقصع.

والدُّكّان قيل: معرّب، ويطلق على الحانوت، وعلى الدّكّة الّتي يقعد عليها.

قال أبو حاتم: قال الأصمعيّ: إذا مالت النّخلة الّتي تحتها من قبل الميل بنى لها دكّان، فيمسكها بإذن اللّه تعالى، أي دكّة مرتفعة.

وقال الفارابيّ: الطّلل ما شخص من آثار الدّار كالدُّكّان ونحوه.

وأمّا وزنه فقال السّرقسطيّ: النّون زائدة عند سيبويه، وكذلك قال الأخفش، وهي مأخوذة من قولهم: أكمة دكّاء، أي منبسطة، وهذا كما اشتقّ السّلطان من السّلط.

وقال ابن القطّاع وجماعة: هي أصليّة مأخوذة من دكنتُ المتاع إذا نضّدته، ووزنه على الزّيادة «فعلان» وعلى الأصالة «فعّال» حكى القولين الأزهريّ وغيره. فإن جعلت الدُّكّان بمعنى الحانوت، فقد تقدّم فيه التّذكير والتّأنيث. ووقع في كلام الغزاليّ حانوت أو دُكّان، فاعترض بعضهم عليه، وقال: الصّواب حذف إحدى اللّفظتين، فإنّ الحانوت هي الدُّكّان، ولا وجه لهذا الاعتراض لما تقدّم أنّ الدُّكّان يطلق على الحانوت وعلى الدّكّة. (١: ١٩٨)

الفيروزاباديّ: الدّكّ: الدّقّ والهدم، وما استوى من الرّمل، كالدّكّة، جمعه: دكاك، والمستوي من المكان، جمعه: دُكوك، وتسوية صعود الأرض وهبوطها، وقد اندكّ المكان، وكبس التّراب وتسويته، ودفن البئر وطمّها، والتّلّ.

وبالضّمّ: التّشديد الضّخم، والجبل الذّليل، جمعه:

كفرقة، وجمع الأدكّ للفرس العريض الظهر

والدُّكّاء: الرّابية من الطّين ليست بالغليظة، جمعه دُكّاوات، أو لا واحد لها، والّتي لا أسنام لها، أو لم يُشرف سنامها، وهو أدكّ، والاسم: الدَّكَك

وفرس مدكوك: لا إشراف لحجبته، وأدكّ عريض الظّهر

والدَّكّة بالفتح، والدُّكّان بالضّمّ: بناء يُسطّح أعلاه للمقعد.

والدَّكْداك، ويُكسر، والدَّكْداك من الرّمل: ما تكبّس واستوى، أو ما التبد منه بالأرض، أو هي أرض فيها غلظ، جمعه: دكادك ودكاديك

وأرض مُدَكْدكة مدعوكة ومَدكوكة لا أسناد لها: نُسب الرّمل

ودُكّ مجهولاً: مَرِض، أو دكّه المرض

وأمَة مِدكّة، كمصكّة: قويّة على العمل، وهو مِدكّ

ويوم دكيك: تامّ

وحنظل مُدكّك كمُعظّم: وهو أن يُؤكل بتمر وغيره، ودكّكه: حنظه

والدّكّة: موضع بغوطة دمشق.

والدُّكّان، بالضّمّ: قرية بهمدان (٣: ٣١٢)

الطُّريحيّ: وتداكّ عليه النّاس، أي اجتمعوا

وفي الحديث «وتداككتم» أي ازدحمتم

وتدكدكت الجبال، أي صارت دكًّا

والدُّكّة: المكان المرتفع الّذي يُقعَد عليه، والجمع دُكَك كغُرفة وغُرَف، والدُّكّان مثله (٥: ٢٦٦)

العدنانيّ: الدّكّة لا الدِّكّة

ويسمّون رباط السّراويل دِكّة، ويجمعونها على دِكك، والصّواب: تِكّة، وجمعها تِكك، كما تقول مُعجمات.

أمّا الدَّكّة فهو العامّة تكسر دالها، ومن معانيها:

١ - ما استوى من الرّمل

٢ - بناء يُسطّح أعلاه للجلوس عليه.

(معجم الأخطاء الشّائعة: ٩١)

مَجْمَعُ اللُّغة: دكّه يدُكّه دكًّا: فتّته ودقّه

والدَّكّة: اسم مرّة من دَكّ

وَ ﴿دُكّت الأرض﴾: فتّت أجزاؤها وسوّيت، وكذلك دُكّ الجبل.

والدَّكّاء: الأرض المسوّاة (١: ٤٠١)

محمّد إسماعيل إبراهيم: دكّ الجدار دكًّا: هدمه وفتّت أجزاءه حتّى سوّاه بالأرض

ودكّ الحصى: كبسه وسوّاه

والدَّكّ: ما استوى من الأرض.

ودكّاء: تربة مستوية، والمراد مدكوكًا مستويًا بالأرض، أو مثل الدّكّاء، وهي النّاقة لا أسنام لها

(١: ١٨٩)

محمود شيت: أ - دكّ الجيش مواضع العدوّ: سوّاها بالأرض، هدمها

دكّ الدبّابة: أهدفها حطّمته

ب - الدَّكّة: دكّة المدفع المكان الّذي يُستقرّ عليه

ج - المِدكّ: مدكّ المدفع، مدكّ الرّشّاشة: آلة دفع نُشبّه أو خُشبة إلى سبطانة المدفع أو إلى سبطانة

دارشناسه ٢٤٦

المُصْطَفَويّ: الأصل الواحد في هذه المادّة هو الهدم و القرع، بحيث يجعله مُستويًا، و يُزيل صورة وجوده و تشخّصه، و يعبّر عنه بالفارسيّة بكلمة «كوبيدن و از هم پاشيدن» و الهدم مطلق الإسقاط و هو آكد و أشدّ من التّخريب.

و يعبّر في الدّقّ لحاظ التّدقيق، و في القرع ضرب شيء على شيء، و في الكسر جهة الانكسار، و قد سبق في «الحطم» أنّه عبارة عن كسر الهيئة و إزالة نظمه بعد الاستواء على الأرض ملحوظ في هذه المادّة دون مترادفاتها، و بهذا اللّحاظ تُستعمل في مواردها.

و يقرب منها لفظًا و معنًى موادّ الدّقّ و الدّكم و الدّكك [ثمّ ذكر الآيات و قال:]

فمفاهيم الانكسار و الهدم و التّخريب و الدّقّ و القرع و الحطم، لا تلائم هذه الموارد و الملائم المناسب فيها هو الهدم و جعلها مُستوية على الأرض و المراد من الدّكّة الواحدة هدمهما و حطمهما معًا.

فظهر لطف التّعبير بالمادّة في الموارد، فإنّ الاندكاك أعلى مرتبة الانكسار و الضّرب و الإسقاط و القرع و الحطم.

و أمّا الدُّكّان، فالظّاهر أنّه «فُعلان» عربيّ من المادّة، كالدّكّة الّتي يراد منها محلّ يُهدَم و يُسوّى للجلوس فيه، لتجارة أو بيع أو قضاء أو غيره. و الدُّكّان بلحاظ الزّيادة في اللّفظ و المبنى يدلّ على زيادة و وُسْعة في المعنى.

و أمّا قولهم إنّه فارسيّ معرّب، فالحقّ أنّ كلمة «دُكّان» محقّقة في اللّغة الفارسيّة و التّركيّة قد أُخذت من اللّغة العربيّة لا بالعكس. (٣: ٢٣١)

النُّصوص التّفسيريّة

دُكَّتْ ـ دَكًّا

كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا. الفجر: ٢١

ابن عبّاس: إذا زلزلت الأرض و زلزلة بعد زلزلة. (٥١١)

تحريكها. (الطّبريّ ١٢: ٥٧٦)

فُتّت فتًّا. (القُمّيّ ٢: ٤٢٠)

يوم القيامة تُمدّ الأرض مدّ الأديم. (الطُّوسيّ ١٠: ٣٤٧)

الإمام الباقر عليه السّلام: هي الزّلزلة. (القُمّيّ ٢: ٤٢٠)

مُقاتِل: يعني إذا حُرّكت فاستوت الجبال مع الأرض الممدودة. (٤: ٦٩٠)

ابن قُتَيْبَة: دُقّت جبالها و أنشازها، حتّى استوت. (٥٢٧)

نحوه السِّجِسْتانيّ. (٢١٨)

المُبَرِّد: الدّكّ حطّ المرتفع بالبسط. دُكّت بعضها على بعض، مستوٍ في الانفراش فذهب دورها و قصورها و جبالها و تلاعها حتّى تصير قاعًا صفصفًا. (النّيسابوريّ ٣٠: ٩٤)

الطَّبَريّ: يعني إذا رُجّت و زُلزلت زلزلة، و حُرّكت تحريكًا بعد تحريك. (١٢: ٥٧٦)

الزّجّاج: إذا زُلزلت فدكّ بعضها بعضًا. (٥: ٣٢٣)

الثّعلبيّ: ﴿كَلَّا﴾ ما هكذا ينبغي أن يكون الأمر، ثمّ أخبر عن تلهّفهم على ما سلف منهم حين لا ينفعهم، فقال عزّ من قائل: ﴿إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا﴾ مرّة بعد مرّة، فتكسر كلّ شيء على ظهرها. (١٠: ٢٠١)

نحوه الواحديّ (٤: ٤٨٤)، والبغويّ (٥: ٢٥٢)، وابن الجوزيّ (٩: ١٢٦).

الطُّوسيّ: معناه التّهديد والوعيد الشّديد، أي حقًّا إذا دُكّت الأرض، بأن جُعلت مثل الدّكّة مستوية، لا جبل فيها ولا تلول، كما قال: ﴿لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا﴾ طه: ١٠٧، وهو يوم القيامة. (١٠: ٣٤٦)

القُشَيْريّ: أي قامت القيامة. (٦: ٢٩٥)

المَيْبُديّ: مرّة بعد مرّة، وكُسر كلّ شيء على ظهرها من جبل وبناء وشجر، فلم يبق على ظهرها شيء. (١٠: ٤٨٨)

نحوه الخازن. (٧: ٢٠٥)

الزَّمَخْشَريّ: ﴿كَلَّا﴾ ردع لهم عن ذلك، وإنكار لفعلهم. ثمّ أتى بالوعيد وذكر تحسّرهم على ما فرّطوا فيه، حين لا تنفع الحسرة. و﴿يَوْمَئِذٍ﴾ بدل من ﴿إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ﴾، وعامل النّصب فيهما ﴿يَتَذَكَّرُ﴾. ﴿دَكًّا دَكًّا﴾: دكًّا بعد دكّ، كقوله: حسبته بابًا بابًا، أي كُرّر عليها الدّكّ حتّى عادت هباءً منبثًّا. (٤: ٢٥٣)

نحوه النّسفيّ (٤: ٣٥٦)، وأبو حيّان (٨: ٤٧١).

ابن عَطيّة: ﴿كَلَّا﴾ ردًّا على أفعالهم هذه وتوطئة للوعيد، أي ليس الأمر كما تظنّون، أعمالكم ليس على قوم ﴿إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ﴾ ودكّ الأرض تسويتها وذهاب جبالها، والنّاقة الدّكّاء الّتي لا سنم لها. (٥: ٤٨٠)

الطَّبْرِسيّ: ﴿كَلَّا﴾ أي لا ينبغي أن يكون الأمر هكذا. وقيل: ﴿كَلَّا﴾ زجر، تقديره: لا تفعلوا هكذا. ثمّ خوّفهم فقال: ﴿إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا﴾ أي كُسر كلّ شيء على ظهرها من جبل أو بناء أو شجر حتّى زلزلت، فلم يبق عليها شيء، يُفعل ذلك مرّة بعد مرّة. والمعنى: استوت في انفراشها، وذهاب دورها وقصورها وسائر أبنيتها، حتّى تصير كالصّحراء الملساء. (٥: ٤٨٨)

الفخر الرّازيّ: اعلم أنّ قوله: ﴿كَلَّا﴾ ردع لهم عن ذلك وإنكار لفعلهم، أي لا ينبغي أن يكون الأمر هكذا في الحرص على الدّنيا، وقصر الهمّة والجهد على تحصيلها، والاتّكال عليها، وترك المواساة منها، وجمعها من حيث تهيّأ من حلّ أو حرام، وتوهّم أن لا حساب ولا جزاء. فإنّ من كان هذا حاله يندم حين لا تنفعه النّدامة، ويتمنّى أن لو كان أفنى عمره في التّقرّب بالأعمال الصّالحة، والمواساة من المال إلى الله تعالى. ثمّ بيّن أنّه إذا جاء يوم موصوف بصفات ثلاثة، فإنّه يحصل ذلك التّمنّي وتلك النّدامة.

فالصّفة الأولى من صفات ذلك اليوم قوله: ﴿إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا﴾ [ذكر معناه عن الخليل والمبرّد، كما تقدّم في اللّغة وأضاف:]

فمعنى الدّكّ على قول الخليل: كسر كلّ شيء على وجه الأرض من جبل أو شجر حين زلزلت، فلم يبق على ظهرها شيء. وعلى قول المبرّد: معناه أنّها استوت في الانفراش، فذهبت دورها وقصورها وسائر أبنيتها حتّى تصير كالصّخرة الملساء، وهذا

معنى قول ابن عبّاس: تُمدّ الأرض يوم القيامة

واعلم أنّ التكرار في قوله ﴿دكًّا دكًّا﴾ معناه دكًّا بعد دكّ، كقولك: حسبته بابًا بابًا، وعلّمته حرفًا حرفًا، أي كُرّر عليها الدّكّ حتّى صارت هباء منثورًا.

واعلم أنّ هذا التدكدك لابدّ وأن يكون متأخّرًا عن الزّلزلة، فإذا زلزلت الأرض زلزلةً بعد زلزلة، وحُرّكت تحريكًا بعد تحريك، انكسرت الجبال الّتي عليها، وانهدمت التّلال وامتلأت الأغوار وصارت ملساء، وذلك عند انقضاء الدّنيا، وقد قال تعالى ﴿يوم ترجُفُ الرّاجفة * تتبعها الرّادفة﴾ النّازعات ٦، ٧، وقال ﴿وحُملت الأرضُ والجبال فدُكّتا دكّةً واحدةً﴾ الحاقّة ١٤، وقال: ﴿إذا رُجّت الأرض رجًّا * وبُسّت الجبال بسًّا﴾ الواقعة ٤، ٥. (٣١: ١٧٤)

القُرطُبيّ: قوله تعالى ﴿كلّا﴾ أي ما هكذا ينبغي أن يكون الأمر فهو ردّ لانكبابهم على الدّنيا وجمعهم لها، فإنّ من فعل ذلك يندم يوم تدكّ الأرض، ولا ينفع النّدم. والدّكّ: الكسر والدّقّ، وقد تقدّم، أي زلزلت الأرض، وحُرّكت تحريكًا بعد تحريك [إلى أن قال:]

﴿دكًّا دكًّا﴾ أي مرّة بعد مرّة، زلزلت فكسّر بعضها بعضًا، فتكسّر كلّ شيء على ظهرها. (٢٠: ٥٤)

البَيضاويّ: ﴿كلّا﴾ ردع لهم عن ذلك وإنكار لفعلهم، وما بعده وعيد عليه. ﴿إذا دُكّت الأرضُ دكًّا دكًّا﴾ أي دكًّا بعد دكّ حتّى صارت منخفضة الجبال والتّلال أو هباء منبثًّا. (٢: ٥٥٨)

نحوه الكاشانيّ. (٥: ٣٢٦)

النّيسابوريّ: ومعنى ﴿دكًّا دكًّا﴾ دكًّا بعد دكّ، كما قيل في «لبّيك» أي كُرّر عليها الدّكّ حتّى صارت هباء منبثًّا. [ثمّ نقل قول المبرّد وقال:]

ولعلّ هذا الدّكّ بعد الزّلزلة. (٣٠: ٣٦)

السّمين: قوله: ﴿دكًّا دكًّا﴾ فيه وجهان:

أحدهما: أنّه مصدر مؤكّد، و﴿دكًّا﴾ الثّاني تأكيد للأوّل تأكيدًا لفظيًّا، كما قاله ابن عصفور، وليس المعنى على ذلك.

والثّاني: أنّه نصب على الحال، والمعنى مكرّرًا عليه الدّكّ كعلّمته الحساب بابًا بابًا، وهذا ظاهر قول الزّمخشريّ. (٦: ٥٢٢)

ابن كثير: ﴿كلّا﴾ أي حقًّا ﴿إذا دُكّت الأرضُ دكًّا دكًّا﴾ أي وُطّئت ومُهّدت وسُوّيت الأرض والجبال، وقام الخلائق من قبورهم لربّهم. (٧: ٢٨٩)

الشّربينيّ: ﴿كلّا﴾ ردع لهم عن ذلك، وإنكار لفعلهم، ثمّ أخبر تعالى عن تلهّفهم على ما سلف منهم حين لا ينفعهم فقال عزّ من قائل: ﴿إذا دُكّت الأرض﴾، أي حصل دكّها ورجّها وزلزلتها لتسويتها، فتكون كالأديم الممدود بشدّة مطّ لا عوج فيها بوجه ﴿دكًّا دكًّا﴾ أي مرّة بعد مرّة، وكُسر كلّ شيء على ظهرها من جبل وبناء وشجر، فلم يبق على ظهرها شيء، ويندم. (٤: ٥٣٤)

أبو السُّعود: ﴿كلّا﴾ ردع لهم عن ذلك، وقوله تعالى: ﴿إذا دُكّت الأرضُ دكًّا دكًّا﴾ استئناف جيء به بطريق الوعيد تعليلًا للرّدع، أي إذا دُكّت الأرض دكًّا متتابعًا حتّى انكسر، وذهب كلّ ما على وجهها من جبال وأبنية وقصور حين زلزلت، وصارت هباءً

مستويًّا. وقيل: الدّكّ حطّ المرتفع بالبسط والتّسوية، فالمعنى: اذا سُوِّيت تسوية بعد تسوية، ولم يبق على وجهها شيء حتّى صارت كالصّخرة الملساء، وأيًّا ما كان، فهو عبارة عمّا عرض لها عند النّفخة الثّانية (٦: ٤٢٧)

نحوه البُرُوسَويّ (١٠: ٤٢٩)، والمراغيّ (٣٠: ١٥١).

الآلوسيّ: ﴿كَلَّا﴾ ردع لهم عن ذلك، وقوله تعالى: ﴿إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا﴾ استئناف جيء به بطريق الوعيد، تعليلًا للرّدع وتكرير للدّلالة على الاستيعاب، فليس الثّاني تأكيدًا للأوّل، بل ذلك نظير الحال في نحو قولك: جاءوا رجلًا رجلًا، وعلّمته الحساب بابًا بابًا، أي إذا دُكّت الأرض دكًّا متتابعًا حتّى انكسر وذهب كلّ ما على وجهها، من جبال وأبنية وقصور وغيرها، حين زلزلت المرّة بعد المرّة، وصارت هباءً منثورًا [ونقل قول المُبَرّد ثمّ قال:]

والمعنى عليه: إذ سُوِّيت تسوية بعد تسوية، ولم يبق على وجهها شيء حتّى صارت كالصّخرة الملساء، وأيًّا ما كان، فهو -على ما قيل- عبارة عمّا عرض للأرض عند النّفخة الثّانية (٣٠: ١٢٨).

نحوه القاسميّ (١٧: ٦١٥٤).

عزّة دروزة: القصد من ذلك وصف شدّة الانهيار والتّدمير الّذي يحصل في الأرض يوم تقوم القيامة، أو وصف هول هذا اليوم، وأثره في الأرض (١١: ١٥٥).

سيّد قطب: ودكّ الأرض، وتحطيم معالمها وتسويتها، وهو أحد الانقلابات الكونيّة الّتي تقع في يوم القيامة. (٦: ٣٩٠٦)

ابن عاشور: والدّكّ: الحطم والكسر، والمراد بالأرض الكرة الّتي عليها النّاس، ودكّها: حطمها وتفرّق أجزائها النّاشئ عن فساد الكون الكائنة عليه الآن، وذلك بما يُحدثه الله فيها من زلازل، كما في قوله: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾ الزّلزلة: ١، و﴿دَكًّا دَكًّا﴾ يجوز أن يكون أوّلهما منصوبًا على المفعول المطلق المؤكّد لفعله، ولعلّ تأكيده هنا، لأنّ هذه الآية أوّل آية ذكر فيها دكّ الجبال، وإذ قد كان أمرًا خارقًا للعادة، كان المقام مقتضيًا تحقيق وقوعه حقيقة دون مجاز ولا مبالغة، فأكّد مرّتين هنا ولم يؤكّد نظيره في قوله: ﴿فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً﴾ في سورة الحاقّة: ١٤، فـ﴿دَكًّا﴾ الأوّل مقصود به رفع احتمال المجاز عن ﴿دُكَّتِ﴾ الدّكّ أي هو دكّ حقيقيّ، و﴿دَكًّا﴾ الثّاني منصوبًا على التّوكيد اللّفظيّ لـ﴿دَكًّا﴾ الأوّل لزيادة تحقيق إرادة مدلول الدّكّ الحقيقيّ، لأنّ دكّ الأرض العظيمة أمر عجيب، فلغرابته اقتضى إثباته زيادة تحقيق لمعناه الحقيقيّ.

وعلى هذا درج الرّضيّ قال: ويُستثنى من منع تأكيد النّكرات -أي تأكيدًا لفظيًّا- شيء واحد وهو جواز تأكيدها إذا كانت النّكرة حكمًا لا محكومًا عليه، كقوله ﷺ: «فنكاحها باطل باطل باطل». ومثله قوله تعالى: ﴿دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا﴾ فهو مثل ضرب ضرب زيد. انتهى. وهذا يلائم ما في وصف دكّ الأرض في سورة الحاقّة: ١٤، بقوله تعالى: ﴿وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ

وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً﴾ ودفع المنافاة بين هذا وبين ما في سورة الحاقّة.

ويجوز أن يكون مجموع المصدرين في تأويل مفرد منصوب على المفعول المطلق المبيّن للنوع، وتأويله أنّه دكٌّ بعضه بعضًا، كما تقول: قرأت الكتاب بابًا بابًا. وبهذا المعنى فسّر صاحب «الكشّاف» وجمهور المفسّرين من بعده، وبعض المفسّرين سكت عن بيانه. قال الطّيبيّ: قال ابن الحاجب ـ لعلّه قاله في «أماليه على المقدّمة الكافية» ـ وفي نسخ منها بعضٌ، ولا أعرف غيرها بتونس، ولا يوجد هذا الكلام في «إيضاح المفصّل»: بيّنت له حسابه بابًا بابًا، أي مفصّلًا. والعرب تكرّر الشّيء مرّتين فتستوعب تفصيل جنسه باعتبار المعنى الّذي دلّ عليه اللّفظ المكرّر، فإذا قلت: بيّنت له الكتاب بابًا بابًا، فمعناه بيّنته له مفصّلًا باعتبار أبوابه. انتهى.

فبهذا الوجه أوفق بحقّ البلاغة، فإنّه معنى زائد على التّوكيد، والتّوكيد حاصل بالمصدر الأوّل.

وفي «تفسير الجلالين»: وقيل: فبسطتا بسطة واحدة فصارتا أرضًا لا ترى فيها عوجًا ولا أمتًا. ونبّه البيضاويّ: يعني أنّ الدّكّ كناية عن التّسوية، لأنّ التّسوية من لوازم الدّكّ، أي صارت الجبال مع الأرض مستويات لم يبق فيها نتوء. ولك أن تجعل صفة واحدة مجازًا في تفرّد الدّكّة بالشّدّة الّتي لا ثاني مثلها، أي دكّة لا نظير لها بين الدّكّات في الشّدّة، من باب قولهم: «هو وحيد قومه، ووحيد دهره». فلا يعارض قوله: ﴿دَكًّا دَكًّا﴾ بهذا التّفسير وبه تكلّف، إذ لم يُسمع بصيغة فاعل، فلم يُسمع هو واحد قومه. (٣٠: ٢٩٦)

الطَّباطبائيّ: الدّكّ هو الدّقّ الشّديد، والمراد بالظّرف حضور يوم القيامة، ردع لما عمّا يقوله الإنسان في حالتي الغنى والفقر وقوله: ﴿إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ...﴾ في مقام التّعليل للرّدع، ومحصّل المعنى ليس كما يقوله الإنسان، فإنّه سيتذكّر إذا قامت القيامة أنّ الحياة الدّنيا وما فيها من الغنى والفقر وأضرابهما، لم تكن مقصودة بالذّات، بل كانت ابتلاء وامتحانًا من الله تعالى يميّز به السّعيد من الشّقيّ ويُهيّئ الإنسان فيها ما يعيش به في الآخرة. وقد التبس عليه الأمر فحسبها كرامة مقصودة بالذّات، فاشتغل بها ولم يقدّم لحياته الآخرة شيئًا، فيتمنّى عند ذلك، ويقول: ﴿يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي﴾ الفجر: ٢٤، ولن يصرف التّمنّي عنه شيئًا من العذاب. (٢٠: ٢٨٣)

بنت الشّاطئ: الدّكّ لغة: الهدم وتسوية ما ارتفع من الأرض، كالجبال والمباني، وما يختصّ كالقبور والقيعان والوديان، والدّكّاء النّاقة لا سنام لها، ودكّ البئر: طمّها ودفنها. وباستثناء آية الأعراف الّتي جاء الدّكّ فيها للجبل، حين تجلّى الله سبحانه لموسى ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾ الأعراف: ١٤٣، يأتي الدّكّ يوم القيامة من أحداث السّاعة وأهوال البعث ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ * وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً﴾ الحاقّة: ١٣، ١٤، ومعها الكهف: ٩٨

وكذلك: لدكّ في آية الفجر للأرض دكًّا دكًّا وقد نقل الطّبريّ من الأقوال في تفسيرها دكّت رجّت وزلزلت وحُرّكت تحريكًا بعد تحريك وقال الزّمخشريّ: دكًّا بعد دكّ كرّر عليها الدّكّ حتّى عادت هباءً منثورًا، وكأنّهم حملوا تكرار الدّكّ على المرّة بعد مرّة؛ والأقرب أن يكون من التأكيد.

(التفسير البيانيّ ٢: ١٥٦)

فضل الله: ﴿كَلَّا﴾ ليس الأمر كما تحلمون وتتوهّمون في ما تعيشونه من أحلام المال وأوهام الخيال، فهناك واقع صعب مرير، ستواجهون ثقله وصعوبته في الموعد المحدّد، في يوم الفصل الّذي تتبعه الأوضاع الكونيّة الجديدة الّتي تقلب الكون رأسًا على عقب.

﴿إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا﴾ بحيث تتغيّر معالمها وتتحطّم، فلا يبقى هناك شاخص على سطحها، في انقلاب كونيّ شديد يطلّ على أجواء القيامة.

(٢٤: ٢٥١)

مكارم الشّيرازيّ: بعد أن دمغت الآيات السّابقة الطّغاة وعبدة الدّنيا والغاصبين لحقوق الآخرين، تأتي هذه الآيات لتحذّرهم وتهدّدهم بوجود القيامة والحساب والجزاء.

فتقول أوّلًا: ﴿كَلَّا﴾ فليس الأمر كما تعتقدون بأن لا حساب ولا جزاء، وأنّ الله قد أعطاكم المال تكريمًا وليس امتحانًا ﴿إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا﴾ الدّكّ: الأرض اللّيّنة السّهلة، ثمّ استعملت في تسوية الأرض من الارتفاعات والتّعرّجات، والدّكّ: الهدّ

المستوي الخالي من الارتفاعات، والدّكّة: المكان المستوي المهيّأ للجلوس.

وجاء تكرار ﴿دَكًّا﴾ في الآية للتّأكيد. وعمومًا، فالآية تشير إلى الزّلازل والحوادث المرعبة الّتي تُعلن عن نهاية الدّنيا وبداية يوم القيامة، حيث تتلاشى الجبال وتستوي الأرض. كما أشارت لذلك الآيات ١٠٥ ـ ١٠٧، من سورة طه ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا * فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا * لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا﴾. (٢٠: ١٧٨)

دَكَّتَا ـ دَكَّةً

وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً

الحاقّة: ١٤

زيد بن عليّ: دقّة واحدة. (٤٣١)

ابن زيد: صارت غبارًا. (الطّبريّ ٢٩: ٥٦)

الفرّاء: وقوله: ﴿فَدُكَّتَا﴾ ولم يقل: فدككن، لأنّه جعل الجبال كالواحد، وكما قال: ﴿أَنَّ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا﴾ الأنبياء: ٣٠، ولم يقل: كنّ رتقًا، ولو قيل في ذلك: وحملت الأرض والجبال فدككن لكان صوابًا، لأنّ الجبال والأرض كالشّيء الواحد. وقوله: ﴿دَكَّةً وَاحِدَةً﴾ ودكّها زلزلتها.

(٣: ١٨١)

الطّبريّ: يقول: فزلزلتا زلزلة واحدة.

وقيل: ﴿فَدُكَّتَا﴾ وقد ذكر قبل ﴿الْجِبَالُ﴾ و﴿الْأَرْضُ﴾ وهي جماع، ولم يقل: فدككن، لأنّه جعل الجبال كالشّيء الواحد. [ثمّ استشهد بشعر]

وكما قيل ﴿أَنَّ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا﴾ الأنبياء ٣٠ (٢٩: ٥٦)

القُمّيّ: وقعت فدكّ بعضها على بعض. (٢: ٣٨٤)

الزّمخشريّ: فدُكّت الجملتان، جملة الأرضين وجملة الجبال، فضرب بعضها ببعض حتّى تندقّ وترجع كثيبًا مهيلًا وهباء منبثًّا. والدّكّ أبلغ من الدّقّ.

وقيل: فبُسطتا بسطة واحدة، فصارتا أرضًا لا ترى فيها عوجًا ولا أمتًا، من قولك: اندكّ السّنام إذا انفرش، وبعير أدكّ وناقة دكّاء. ومنه الدّكّان. (٤: ١٦١)

نحوه النّيسابوريّ (٢٩: ٣٦)، والمراغيّ (٢٩: ٥٣).

الطّبرسيّ: ﴿فدُكّتا دكّة واحدة﴾ أي كُسرتا كَسْرة واحدة لا تُثنّى حتّى يستوي ما عليها من شيء مثل الأديم الممدود. وقيل: ضُرب بعضها ببعض حتّى تفتّت الجبال وسفتها الرّياح، وبقيت الأرض شيئًا واحدًا، لا جبل فيها ولا رابية، بل تكون قطعة مستوية.

وإنّما قال: ﴿دُكّتا﴾ لأنّه جعل الأرض جملة واحدة، والجبال دكّة واحدة. (٥: ٣٤٦)

الفخر الرّازيّ: فيه مسألتان:

المسألة الأولى: رفعت الأرض والجبال إمّا بالزّلزلة الّتي تكون في القيامة، وإمّا بريح بلغت من قوّة عصفها أنّها تحمل الأرض والجبال، أو بملك من الملائكة أو بقدرة الله من غير سبب فدُكّتا [ثمّ قال مثل الزّمخشريّ]

المسألة الثّانية: [قول الفرّاء وقد تقدّم] (٣٠: ١٠٧)

القُرطُبيّ: ﴿فدُكّتا﴾ أي فُتّتا وكُسرتا. ﴿دكّة واحدة﴾ لا يجوز في ﴿دكّة﴾ إلّا النّصب، لارتفاع الضّمير في ﴿دُكّتا﴾. (١٨: ٢٦٤)

الخازن: ﴿فدُكّتا دكّة واحدة﴾ أي كُسرتا وفُتّتا حتّى صارتا هباء منبثًّا، والضّمير عائد إلى الأرض والجبال، فعبّر عنهما بلفظ الاثنين. (٧: ١١٩)

أبو حيّان: وثنّى الضّمير في ﴿فدُكّتا﴾ وإن كان قد تقدّمه ما يعود عليه ضمير الجمع، لأنّ المراد جملة الأرض وجملة الجبال، أي ضُرب بعضها ببعض حتّى تفتّت، وترجع كما قال تعالى: ﴿كَثِيبًا مَهِيلًا﴾ المزّمّل: ١٤، ﴿هَبَاءً﴾ الواقعة: ٦، فهو الدّكّ فيه تفرّق الأجزاء، والدّقّ فيه خلاف الأجزاء.

وقيل: تبسط فتصير أرضًا لا ترى فيها عوجًا ولا أمتًا، وهو من قولهم: بعير أدكّ وناقة دكّاء، إذا ضعفا، فلم يرتفع سنامهما، واستوت عراجينهما مع ظهريهما. (٨: ٣٢٢)

الشّربينيّ: ﴿فدُكّتا﴾ أي مسحت الجملتان الأرض وأوتادها وبسطت ودقّ بعضها ببعض ﴿دكّة واحدة﴾ أي فصارتا كثيبًا مهيلًا بأيسر أمر، فلم يتميّز شيء منهما عن الآخر بل صارتا في غاية الاستواء، ومنه اندكّ سنام البعير، إذا انفرش في ظهره. (٤: ٣٧٢)

البُرُوسَويّ: [نحو الزّمخشريّ والفرّاء] (١٠: ١٣٧)

الآلوسيّ: ﴿فدُكّتا دكّة واحدة﴾ فضربت الجملتان إثر رفعهما بعضها ببعض ضربة واحدة حتّى تفتّت وترجع كما قال سبحانه: ﴿كَثِيبًا مَهِيلًا﴾،

وقيل: تتفرّق أجزاؤها كما قال سبحانه ﴿هَبَاءً مُنْبَثًّا﴾ الواقعة: ٦، وفرّقوا بين الدّكّ والدّقّ بأنّ في الأوّل تفرّق الأجزاء وفي الثّاني اختلافها.

وقال بعض الأجلّة: أصل الدّكّ الضّرب على ما ارتفع ليستقصى، ويلزمه التّسوية غالبًا، فلذا شاع فيها حتّى صار حقيقة، ومنه أرض دكّاء للمتّسعة المستوية وبعير أدكّ وناقة دكّاء، إذا ضعفا فلم يرتفع سنامهما واستوت حدبتهما مع ظهريهما. فالمراد هاهنا فبُسِطَتا بسطة واحدة وسُوّيتا فصارتا أرضًا لا ترى فيها عوجًا ولا أمْتًا، ولعلّ التّفتّت مقدّمة للتّسوية أيضًا. (٢٩: ٤٤)

فريد وجدي: والدّكّ التّسوية، يقال: دكّ الحائط يدُكّه: سوّاه بالأرض. ومن معاني الدّكّ: الضّرب، فيكون المعنى: ضُربت الأرض بالجبال فصارتا هباءً منثورًا. (المصحف المفسّر ٧٦٢)

الطّباطبائيّ: الدّكّ: أشدّ الدّقّ، وهو كسر الشّيء وتبديله إلى أجزاء صغار، وحمل الأرض والجبال: إحاطة القدرة بها، وتوصيف الدّكّة بالواحدة للإشارة إلى سرعة تفتّتهما، بحيث لا يفتقر إلى دكّة ثانية. (١٩: ٣٩٧)

فضل الله: فتحوّلتا إلى أجزاء صغيرة متفتّتة، لا تملك شيئًا من التّماسك والصّلابة، وذلك كناية عن الجوّ الجديد الّذي يحدث في الكون بقدرة الله، يوم تُبدّل الأرض غير الأرض، لتتلاءم مع الحياة الجديدة في أوضاعها وشؤونها. (٢٣: ٧٣)

مكارم الشّيرازيّ: الدّكّ ـ كما يقول الرّاغب في «المفردات» ـ في الأصل بمعنى الأرض المستوية، ولأنّ الأرض غير المستوية تحتاج إلى الدّكّ حتّى تستوي، لذا استُعمل هذا المصطلح في الكثير من الموارد بمعنى الدّقّ الشّديد.

كما يستفاد من مصادر اللّغة أنّ أصل معنى «دكّ» هو الدّقّ والتّخريب، ولازم ذلك الاستواء، لذا استُعمل هذا المصطلح في هذا المعنى أيضًا.

وعلى كلّ حال فإنّ المقصود من هذه الكلمة في هذه الآية هو الدّقّ الشّديد للجبال والأراضي غير المستوية بعضها ببعض، بحيث تستوي وتتلاشى فيها جميع التّعرّجات. (١٨: ٥٢٩)

د ك ا

﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾ الأعراف: ١٤٣.

النّبيّ ﷺ: طارت لعظمته ستّة أجبُل، فوقعت ثلاثة بالمدينة: أُحُد وورقان ورضوى، ووقع ثلاثة بمكّة: ثور وثبير وحراء. (الثّعلبيّ ٤: ٢٧٨)

ابن عبّاس: ترابًا. (الطّبريّ ٦: ٥٣)

أنس بن مالك: النّبيّ ﷺ قرأ هذه الآية قال: هكذا بإصبعه ـ ووضع النّبيّ ﷺ الإبهام على المفصل الأعلى من الخنصر ـ فساخ الجبل. (الطّبريّ ٦: ٥٤)

مُجاهد: نظر إلى الجبل لا يتمالك، وأقبل الجبل يدكّ على أوّله، فلمّا رأى موسى ما يصنع الجبل، خرّ صعقًا. (الطّبريّ ٦: ٥٤)

عِكْرِمَة: دكّاء من الدّكّاوات. لمّا نظر الله تبارك وتعالى إلى الجبل صار صحراء ترابًا. (الطّبريّ ٦: ٥٥)

الحسَن: ساخ في الأرض حتّى هي. (الطَّبْرِسيّ ٢: ٤٧٥)

نحوه الثّوريّ. (الماورديّ ٢: ٢٥٨)

﴿جعلهُ دكًّا﴾ أي ذاهبًا أصلًا. (الثّعلبيّ ٤: ٢٧٨)

العَوْفيّ: ﴿جعلهُ دكًّا﴾ أي رملًا هائلًا. (الثّعلبيّ ٤: ٢٧٨)

قَتادَة: انقعر بعضه على بعض. (الطَّبَريّ ٦: ٥٣)

دكّ بعضه بعضًا. (الطَّبَريّ ٦: ٥٣)

زَيْد بن عليّ: مستويًا مع وجه الأرض. (١٩٩)

الرَّبيع: لجبل حين كُشف الغطاء ورأى النّور صار مثل دكّ من الدّكّات. (الطَّبَريّ ٦: ٥٤)

الكَلْبيّ: أي كسرًا جبالًا صغيرًا. (الثّعلبيّ ٤: ٢٧٨)

الإمام الصّادق ﷺ: ساخ الجبل في البحر، فهو يهوي حتّى السّاعة. (العَروسيّ ٢: ٦٣)

مُقاتِل: وكان أعظم جبل بمَدْيَن تقطّع ستّ قِطَع تفرّقت في الأرض، صار منها بمكّة ثلاثة أجبُل: ثَبير، وغار ثور، وحراء، وبالمدينة ثلاثة أجبُل: رضوى، وأُحُد، وورقان. (الماورديّ ٢: ٢٥٨)

الثّوريّ: ساخ الجبل في الأرض، حتّى وقع في البحر فهو يذهب معه. (الطَّبَريّ ٦: ٥٤)

أبو عُبَيْدَة: أي مستويًا مع وجه الأرض، وهو مصدر جعله صفة. ويقال: ناقة دكّاء، أي ذاهبة السّنام مستوٍ ظهرها أملس، وكذلك أرض دكّاء. [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٢٢٨)

أبو بكر الهُذَليّ: انقعر فدخل تحت الأرض، فلا يظهر إلى يوم القيامة. (الطَّبَريّ ٦: ٥٤)

الأخفش: وقال ﴿جعلهُ دكًّا﴾، لأنّه حين قال: ﴿جعلهُ﴾ كي كأنّه قال: دكّه، ويقال: (دكّاء) وإذا أراد ذا [1] فقد أُجري مُجرى ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾ يوسف: ٨٢، لأنّه يقال: ناقة دكّاء، إذا ذهب سنامها. (٢: ٥٣١)

ابن قُتَيْبَة: أي ألصقه بالأرض، يقال: ناقة دكّاء، إذا لم يكن لها سنام، كأنّ سنامها دُكّ، أي ألصق. ويقال: إنّ دككتُ دققتُ، فأُبدلت القاف فيه كافًا، لتقارب المخرجين. (١٧٢)

الرُّمّانيّ: يعني مستويًا بالأرض، مأخوذ من قولهم: ناقة دكّاء، إذا لم يكن لها سنام. (الماورديّ ٢: ٢٥٨)

الطَّبَريّ: يقول تعالى ذكره: فلمّا طلع الرّبّ للجبل، جعل الله الجبل دكًّا، أي مستويًا بالأرض [إلى أن قال]

واختلفت القرّاء في قراءة قوله: ﴿دكًّا﴾، فقرأته عامّة قرّاء أهل المدينة والبصرة ﴿دكًّا﴾، مقصورًا بالتّنوين، بمعنى «دكّ الله الجبل دكًّا» أي فتّته، واعتبروا بقول الله: ﴿كَلّا اِذا دُكَّتِ الْاَرْضُ دَكًّا دَكًّا﴾ الفجر: ٢١، وقوله: ﴿وَحُمِلَتِ الْاَرْضُ وَالْجِبالُ فَدُكَّتا دَكَّةً واحِدَةً﴾ الحاقّة: ١٤، [ثمّ استشهد بشعر]

وقرأته عامّة قرّاء الكوفيّين (جعلهُ دكّاء) بالمدّ وترك الجرّ والتّنوين، مثل حمراء وسوداء. واختلف

---

[1] يعني: ذا دكّ.

أهل العربيّة في معناه، إذا قرئ كذلك.

فقال بعض نحويّي البصرة: العرب تقول: ناقة دكّاء، ليس لها سنام، وقال: الجبل مذكّر، فلا يُشبه أن يكون منه، إلّا أن يكون جعله «مثل دكّاء» حذف «مثل» وأجراه مُجرى: ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾ يوسف ٨٢. وكان بعض نحويّي الكوفة يقول: معنى ذلك جعل الجبل أرضًا دكّاء، ثمّ حذفت «الأرض»، وأقيمت «الدّكّاء» مقامها، إذ أدّت عنها.

وأولى القراءتين في ذلك بالصّواب عندي، قراءة من قرأ (جَعَلَهُ دكّاء) بالمدّ وترك الجرّ، لدلالة الخبر الّذي رويناه عن رسول الله ﷺ على صحّته، وذلك أنّه روي عنه ﷺ أنّه قال: «فساخ الجبل» ولم يقل «فتفتّت» ولا «تحوّل ترابًا». ولا شكّ أنّه إذا ساخ فذهب، ظهر وجه الأرض، فصار بمنزلة النّاقة الّتي قد ذهب سنامها، وصارت دكّاء بلا سنام. وأمّا إذا دكّ بعضه، فإنّما يكسر بعضه بعضًا ويتفتّت ولا يسوخ. وأمّا الدّكّاء فإنّها خَلَفٌ من الأرض، فلذلك أُنّثت على ما قد بيّنت.

فمعنى الكلام إذًا: فلمّا تجلّى ربّه للجبل ساخ، فجعل مكانه أرضًا دكّاء. (٦: ٥٣)

نحوه ملخّصًا الواحديّ. (٢: ٤٠٦)

الزّجّاج: يجوز ﴿دَكًّا﴾ بالتّنوين، و(دَكّاء) بغير تنوين، أي جعله مدقوقًا مع الأرض. يقال: دَكَكْتُ الشّيء، إذا دققته، أدُكّه دكًّا، والدّكّاء والدّكّاوات: الرّوابي الّتي مع الأرض ناشزة عنها، لا تبلغ أن تكون جبلًا. (٢: ٣٧٣)

السِّجِستانيّ: أي مدكوكًا، يعني مستويًا مع وجه الأرض. ويقال: ناقة دكّاء، وهي المفترشة السّنام في ظهرها، والمجبوبة السّنام، وأرض دكّاء أي ملساء. (٧٠)

أبوزُرْعَة: قرأ حمزة والكسائيّ (جعلَهُ دكّاءَ) بالمدّ والهمز، قال الأخفش: قوله تعالى: (دَكّاء) أي جعله مثل دكّاء، ثمّ حذف المضاف، وأقيم المضاف إليه مُقامه، كما قال: ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾. والعرب تقول: ناقة دكّاء، أي لا سنام لها. وقال قُطْرُب: قوله (دَكّاء) صفة، بالتّقدير جعله أرضًا دكّاء، أي ملساء، فأقيمت الصّفة مقام الموصوف، وحُذف الموصوف ودلّ عليه الصّفة، كما قال سبحانه: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ البقرة ٨٣، أي قولًا حسنًا.

وقرأ الباقون ﴿دَكًّا﴾ منوّنًا، جعلوا ﴿دَكًّا﴾ مصدرًا من: دككتُ الشّيء، إذا كسرته وفتّته. فتأويله: جعله مثل التّراب، وحجّتهم قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا﴾، المعنى: فلمّا تجلّى ربّه للجبل جعله مدكوكًا، فكأنّه دكّه، فيجعل قوله ﴿دَكًّا﴾ مصدرًا صدر عن معنى الفعل لا عن لفظه. (٢٩٥)

الثّعلبيّ: قال مسروق: صار صغيرًا كالرّابية ... واختلفت القرّاء في هذا الحرف، وقرأ عاصم ﴿دَكًّا﴾ بالقصر والتّنوين، والّتي في الكهف بالمدّ، وقرأ أكثر أهل الكوفة وجُبير (دكّاء) ممدودة غير مُجْراة في التّنوين، وقرأ الباقون مقصورة ارتفع منوّنة، وهو اختيار أبي حاتم وأبي عُبَيْد.

فمن قصّره فمعناه: جعله مدكوكًا، والدّكّ والدّقّ

بمعنى واحد، لأنّ الكاف والقاف يتعاقبان، لقولهم: كلام رقيق وركيك. ويجوز أن يكون معناه: دكّه الله دكًّا، أي فتّه الله أغبارًا، لقوله: ﴿إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا﴾ وقوله: ﴿وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً﴾ [ثمّ استشهد بشعر]

ومن مدّه فهو من قول العرب: «ناقة دكّاء» إذا لم يكن لها سنام، وحينئذ يكون معناه: جعله أيضًا دكّاء، أي مستوية لا شيء فيها، لأنّ الجبل مذكّر. هذا قول أهل الكوفة.

وقال نحاة البصرة: معناه فجعله «مثل دكّاء» وحذف «مثل» فأجري مجرى ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾. قال الأخفش: من مدّ قال في الجمع: «دكّاوات» و«دُكّ» مثل حمراوات وحمر، ومن قال: أرض دكّ قال في الجمع: دكوك. (٤: ٢٧٨)

نحوه البغويّ. (٢: ٢٣٠)

القيسيّ: قوله: ﴿دَكًّا﴾ من مدّه فعلى تقدير حذف مضاف، أي مثل أرض دكّاء، والأرض الدكّاء هي المستوية، وقيل: مثل «ناقة دكّاء» وهي الّتي لا سنام لها مستوية الظّهر، ومعناه: جعله مستويًا بالأرض، لا ارتفاع له على الأرض. ولم ينصرف، لأنّه مثل حمراء، فيه ألف التّأنيث وهو صفة، وذلك علّتان تمنع الصّرف. ومن نوّنه ولم يمدّه جعله مصدرًا «دككت الأرض دكًّا» أي جعلتها مستوية.

وقال الأخفش: هو مفعول، وفيه حذف مضاف أيضًا، لأنّ الفعل الّذي قبله وهو ﴿جَعَلَهُ﴾ ليس من لفظه، وتقديره: جعله ذا دكّ، أي ذا استواء. (٣٣٠)

الطُّوسيّ: قرأ أهل الحجاز إلّا عاصمًا (دكّاء) بالمدّ والهمزة من غير تنوين ههنا وفي الكهف، ووافقهم عاصم في الكهف، الباقون ﴿دَكًّا﴾ منوّنة مقصورة في موضعين. [إلى أن قال:]

قال أبو الحسن: لمّا قال: ﴿جَعَلَهُ دَكًّا﴾ فكأنّه قال: دكّه، أي أراد جعله ذا دكّ. ويقال: (دكّاء) جعلوها مثل النّاقة الدكّاء الّتي لا سنام لها. قال أبو عليّ الفارسيّ: المضاف محذوف على تقدير أبي الحسن، وفي التّنزيل: ﴿وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً﴾ الحاقّة: ١٤، وقال: ﴿كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا﴾ الفجر: ٢١ [ثمّ نقل بعض الأقوال وقال:]

وقيل في معنى قراءة من قرأها ممدودة قولان:

أحدهما: أنّه شبّه الجبل بالنّاقة الّتي لا سنام لها، فيقال لها: (دكّاء) فكأنّه قال: فجعله مثل دكّاء.

الثّاني: فجعله أرضًا دكّاء. (٤: ٥٦٦)

نحوه أبو حيّان. (٨: ٣٧٨)

المَيْبُديّ: ﴿جَعَلَهُ دَكًّا﴾ أي جعل الله الجبل دكًّا قطعًا ترابًا ورملًا، فوقع بعض الجبل بالشّام واليمن، وصار بعضه هباء منثورًا لتجلّي النّور [ثمّ ذكر القراءات] (٣: ٧٢٦)

الزّمخشريّ: ﴿جَعَلَهُ دَكًّا﴾ أي مدكوكًا، مصدر بمعنى مفعول كضرب الأمير. والدّكّ والدّقّ أخوان كالشّكّ والشّقّ، وقرئ: (دكّاء)، والدّكّاء اسم للرّابية النّاشزة من الأرض كالدّكّة، أو أرضًا دكّاء مستوية، ومنه قولهم: ناقة دكّاء متواضعة السّنام. وعن الشّعبيّ: قال لي الرّبيع بن خثيم: ابسط يدك

دكّاء، أي مدّها مستوية. وقرأ يحيى بن وثّاب ﴿دُكًّا﴾، أي قطعًا، دُكًّا، جمع دكّاء. (٢: ١١٤)

نحوه البيضاويّ (١: ٣٦٨)، والنّسفيّ (٢: ٧٤)، والنّيسابوريّ (٩: ٤٥)، وأبو السّعود (٣: ٢٧)، وملخّصًا الكاشانيّ (٢: ٢٣٢)، والآلوسيّ (٩: ٤٥).

ابن عطيّة: والدّكّ: الانسحاق والتّفتّت. وقرأ النّبيّ ﷺ وابن مسعود وأنس بن مالك والحسن وأبو جعفر وشيبة ومُجاهِد وابن كثير وأبو عمرو ونافع وعاصم وابن عامر ﴿دَكًّا﴾، وقرأ حمزة والكسائيّ وابن عبّاس والرّبيع بن خُثَيْم وغيرهم (دكّاء) على وزن حمراء. والدّكّاء: النّاقة الّتي لا سنام لها، فالمعنى: جعله أرضًا دكّاء، تشبيهًا بالنّاقة. فروي أنّه ذهب الجبل بجملته، وقيل: ذهب أعلاه وبقي أكثره، وروي أنّ الجبل تفتّت وانسحق حتّى صار غبارًا تذروه الرّياح. (٢: ٤٥١)

نحوه ابن الجوزيّ (٣: ٢٥٧)، والقُرطُبيّ (٧: ٢٧٨).

الطَّبْرِسيّ: (جعله دكّاء) بالمدّ هاهنا وفي الكهف، كوفيّ، غير عاصم، ووافقهم عاصم في الكهف، والباقون ﴿دَكًّا﴾ بالقصر والتّنوين في الموضعين. [ثمّ نقل قول الزّجّاج والأخفش وأبي عُبَيْد وأضاف:] ناقة دكّاء: ذاهبة السّنام، كأنّه جعله كالنّاقة الدّكّاء، فبقي أكثره، والدّكّ: المستوي. [ثمّ استشهد بشعر]

﴿جَعَلَهُ دَكًّا﴾ أي مستويًا بالأرض، وقيل: تقطّع أربع قطع: قطعة ذهبت نحو المشرق، وقطعة ذهبت نحو المغرب، وقطعة سقطت في البحر، وقطعة صارت رملًا. (٢: ٤٧٥)

أبو البركات: ﴿جَعَلَهُ دَكًّا﴾ يقرأ ﴿دَكًّا﴾ بالتّنوين من غير مدّ، و(دكّاء) بالمدّ من غير تنوين، فمن قرأ بالتّنوين من غير مدّ فهو منصوب من وجهين.

أحدهما: أن يكون منصوبًا على المصدر، من «دككتُ الأرض دكًّا»، إذا جعلتها مستوية.

والثّاني: أن يكون منصوبًا على المفعول، وفيه حذف مضاف، لأنّ الفعل الّذي قبله ليس من لفظه وهو «جعل»، وتقديره: فجعله ذا دكّ، أي ذا استواء.

ومن قرأ «دكّاء» بالمدّ من غير تنوين، فالتّقدير فيه: فجعله مثل أرض دكّاء، أي مستوية، ولم ينصرف لأنّه مثل «حمراء» في آخره ألف التّأنيث الممدودة، وألف التّأنيث تقوم مقام سببين في منع الصّرف، سواء كانت ممدودة أو مقصورة، لأنّها صيغت عليها الكلمة في أوّل أحوالها، فصار التّأنيث ولزومه قائمًا مقام سببين، وليست كذلك «التّاء» في نحو طلحة وحمزة. (١: ٣٧٤)

نحوه ملخّصًا العُكْبَريّ. (١: ٥٩٤)

الفخر الرّازيّ: [اكتفى بنقل قول الزّجّاج والأخفش] (١٤: ٢٣٤)

الخازن: يعني مستويًا بالأرض [ثمّ نقل بعض الأقوال] (٢: ٢٣٤)

نحوه الشّربينيّ (١: ٥١٤)، وشُبّر (٢: ٤١٢).

أبو حيّان: الدّكّ مصدر دككتُ الشّيء فتّته وسحقته، مصدر في معنى المفعول. والدّكّ والدّقّ بمعنى واحد [إلى أن ذكر قول الزّمخشريّ وقال:]

وهذا يناسب قول من قال: إنّه لم يذهب بجملته، وإنّما ذهب أعلاه وبقي أكثره.

وقرأ يحيى بن وثّاب ﴿دُكًّا﴾ أي قطعًا، جمع دكّاء نحو غزّ جمع غزّاء، وانتصب على أنّه مفعول ثان لـ ﴿جعله﴾. ويُضعّف قول الأخفش أنّ نصبه من باب «قعدت جلوسًا». (٤: ٣٨٤)

ابن كثير: [نقل أقوال مفسّرين وقال:]

عن عُروة بن رُويم قال: كانت الجبال قبل أن يتجلّى الله لموسى على الطّور صمًّا ملساء، فلمّا تجلّى الله لموسى على الطّور دكّ وتفطّرت الجبال، فصارت الشّقوق والكهوف. (٣: ٢١٩)

البُرُوسَويّ: ﴿جَعَلَهُ دَكًّا﴾ مصدر بمعنى المفعول أي صيّره مدكوكًا مفتّتًا، والدّكّ والدّقّ أخوان. أي صيّره مدكوكًا مفتّتًا وإذ حلّ بالجبل ما حلّ، فيهم عظم جنسه فما ظنّك بابن آدم الضّعيف؟ كما في «التّأويلات النّجميّة» للكواشيّ [ثمّ نقل بعض الأقوال] (٣: ٢٣٤)

القاسميّ: ﴿دَكًّا﴾ أي مفتّتًا. وفيه تنبيه من الله تعالى على أنّ الجبل، مع شدّته وصلابته، إذا لم يستقرّ، فالآدميّ مع ضعف بنيته أولى بأن لا يستقرّ. وفيه تسكين لفؤاد موسى، بأنّ المانع من الانكشاف الإشفاق عليه، وأمّا أنّ المانع استحالة الرّؤية، فليس في القرآن إشارة إليه. (٧: ٢٨٥١)

رشيد رضا: الدّكّ: الدّقّ أو ضرب منه [ثمّ نقل كلام الزّمخشريّ عن أساس البلاغة وقال:]

وأقول: إنّ الفرق بين الدّقّ والدّكّ كما يؤخذ من الاستعمال العامّ الموروث عن العرب: أنّ الدّقّ ما يحبط به الشّيء ليتفتّت ويكون أجزاء دقيقة ومنه الدّقيق، وكان القمح في عصور البداوة الأولى يُدقّ بالحجارة فيكون دقيقًا، ثمّ اهتدوا إلى الأرحية الّتي تسحقه وتطحنه.

وأمّا الدّكّ فهو الهدّ والخبط الّذي يكون به الشّيء المدكوك متلبّدًا أو مستويًا، يقال: أرض مدكوكة وطريقة مدكوكة ودكّ الحفرة والرّكيّة ــ أي البئر لغير المطويّة ــ: دفنها وطمّها، ولا تزال سلائل العرب تستعمل هذه المادّة بهذا المعنى، ويسمّون ما يوضع في الحفرة أو الرّكيّة من الحصى أو الحصباء لأجل تسويتها الدّكّة. [ثمّ نقل الفرائيّ] (٩: ١٢٤)

سيّد قُطْب: وقد ساخت نتوءاته فبدا مسوّى بالأرض أو مدكوكًا، وأدركت موسى رهبة الموقف، وسرت في كيانه البشريّ الضّعيف. (٣: ١٣٦٩)

ابن عاشور: وقرأ الجمهور ﴿دَكًّا﴾ بالتّنوين، والدّكّ مصدر وهو والدّقّ مترادفان، وهو الهدّ وتفرّق الأجزاء، كقوله ﴿وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا﴾ مريم: ٩٠، وقد أخبر عن الجبل بأنّه جُعل دكًّا للمبالغة، والمراد أنّه مدكوك، أي مدقوق مهدوم. وقرأ الكسائيّ وحمزة، وخلف ﴿دَكَّاءَ﴾ بمدّ بعد الكاف وتشديد الكاف، والدّكّاء: النّاقة الّتي لا سنام لها، فهو تشبيه بليغ، أي كالدّكّاء، أي ذهبت قُنّته. والظّاهر أنّ ذلك الّذي اندكّ منه لم يرجع، ولعلّ آثار ذلك الدّكّ ظاهرة فيه إلى الآن. (٨: ٢٧٦)

الطَّباطَبائيّ: وبصيرورة الجبل دكًّا، أي مدكوكًا متحوّلًا إلى ذرّات ترابيّة صغار، بطلت هويّته وذهبت جبليّته وقضي أجله. (٨: ٢٤٢)

مكارم الشّيرازيّ: دكّ في الأصل بمعنى سوّى الأرض، وعلى هذا فالمقصود من عبارة ﴿جعلهُ دكًّا﴾ هو أنّه حطّم الجبال وسوّاها كالأرض وجاء في بعض الرّوايات أنّ الجبل تناثر أقسامًا، سقط كلّ قسم منه في جانب أو غار في الأرض نهائيًّا (٥: ١٩٢)

دَكَّاء

قَالَ هٰذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا الكهف: ٩٨

الكَلْبيّ: قطعًا مكسّرًا (القُرطُبيّ ١١: ٦٣)

مُقاتِل: يعني الرّدم وقع فيخرجون إلى أرض المسلمين (٢: ٦٠٣)

اليزيديّ: مُلزقًا بالأرض، يقال: ناقة دكّاء أي لاسنام لها (٢٣٥)

نحوه ابن قُتَيْبَة (٢٧١)، والنّحّاس (٤: ٢٩٦)، وابن كثير (٤: ٤٢٧)

قُطْرُب: أرضًا (الماوَرْديّ ٣: ٣٤٥)

الفَرّاء: عن الرّبيع بن خثيم الثّوريّ أنّ رجلًا قرأ عليه (دكًّا) فقال: ﴿دَكَّاءَ﴾ فخمّها، يعني أمدّها (٢: ١٦٠)

أبو عُبَيْدَة: أي تركه مدكوكًا، أي ألزقه بالأرض ويقال: ناقة دكّاء، أي لاسنام لها مستوية الظّهر.

والعرب تصف الفاعل والمفعول بمصدرهما، فمن ذلك ﴿جَعَلَهُ دَكًّا﴾ الأعراف: ١٤٣، أي مدكوكًا (١: ٤١٥)

الأخفش: هدمًا حتّى اندكّ بالأرض فاستوى معها. (الماوَرْديّ ٣: ٣٤٥)

الطَّبَريّ: يقول: فإذا جاء وعد ربّي الّذي جعله ميقاتًا لظهور هذه الأمّة وخروجها من وراء هذا الرّدم لهم، جعله دكّاء، يقول: سوّاه بالأرض، فألزمه بها، من قولهم: ناقة دكّاء: مستوية الظّهر لاسنام لها. وإنّما معنى الكلام: جعله مدكوكًا، فقيل: دكّاء.

وذُكر أنّ ذلك يكون كذلك بعد قتل عيسى بن مريم عليه السلام الدّجّال. [إلى أن قال:]

قال العوّام بن حوشب: فوجدت تصديق ذلك في كتاب الله تعالى، قال الله عزّ وجلّ: ﴿حَتَّى إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ * وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ الأنبياء: ٩٦، ٩٧، وقال ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا﴾ يقول: وكان وعد ربّي الّذي وعد خلقه في دكّ هذا الرّدم، وخروج هؤلاء القوم على النّاس، وعَيْثهم فيه، وغير ذلك من وعده حقًّا، لأنّه لايخلف الميعاد، فلايقع غير ما وعد أنّه كائن. (٨: ٢٨٨)

الزّجّاج: ويُقرأ ﴿دَكَّاءَ﴾ على فعلاء -يا هذا- والدّكّاء والدّكّاء: كلّما انبسط من الأرض من مرتفع يعني أنّه إذا كان يوم القيامة، أو في وقت خروج يأجوج ومأجوج صار هذا الجبل دكًّا، والدّليل على أنّ هذا الجبل يصير دكًّا قوله: ﴿وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً﴾ الحاقّة: ١٤ (٣: ٣١٢)

تعطّونه: أي جُعلت مستوية لاأكمة فيها (القُرطُبيّ ١١: ٦٣)

القُمّي: إذا كان قبل يوم القيامة في آخر الزّمان انهدم ذلك السّدّ، وخرج يأجوج ومأجوج إلى الدّنيا وأكلوا النّاس، وهو قوله ﴿حَتّى إِذا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ﴾ الأنبياء: ٩٦. (٢: ٤١)

أبو زُرْعَة: قرأ حمزة وعاصم والكِسائيّ ﴿جَعَلَهُ دَكّاءَ﴾ بالمدّ والهمز، أي جعله مثل دكّاء، ثمّ حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه. وتقول العرب: ناقة دكّاء، أي لا سنام لها، ولابدّ من تقدير الحذف، لأنّ الجبل مذكّر فلا يوصف بـ﴿دكّاء﴾ لأنّها من وصف المؤنّث. وقال قُطْرُب: قوله ﴿دَكّاءَ﴾ صفة، التّقدير جعله أرضًا دكّاء، أي ملساء، فأقيمت الصّفة مُقام الموصوف، وحُذف الموصوف، كما قال سبحانه: ﴿وَقُولُوا لِلنّاسِ حُسْنًا﴾ البقرة: ٨٣، أي قولًا حسنًا.

وقرأ الباقون (دَكًّا) منوّنًا غير ممدود، وفي هذه القراءة وجهان:

أحدهما أن تجعل (دكًّا) بمعنى مدكوكًا، دكّه دكًّا، فقام المصدر مقام المفعول، والعرب تجعل المصدر بمعنى المفعول، فيقولون: هذا درهم ضَرْبُ الأمير، أي مضروب الأمير.

والوجه الآخر أن يكون معناه دكّه دكًّا، فتجعل «دكًّا» مصدرًا عن معنى الفعل لا عن لفظه. (٤٣٥)

نحوه المَيْبُديّ (٥: ٧٤٦)، وابن عطيّة (٣: ٥٤٤)، وابن الجوزيّ (٥: ١٩٥)، والقُرطُبيّ (١١: ٦٤).

الثّعلبيّ: ملزقة مستوية بالأرض، من قولهم: ناقة دكّاء، أي مستوية الظّهر لا سنام لها. ومن قرأ (دكًّا) فلابدّ فعناه مدكوكًا يومئذ. (٦: ١٩٩)

الطُّوسيّ: أي مدكوكًا مستويًا بالأرض، من قولهم: ناقة دكّاء لا سنام لها، بل هي مستوية السّنام. ومن قرأ (دكًّا) منوّنًا أراد دكّه دكًّا، وهو مصدر. ومن قرأ بالمدّ أراد جعل الجبل أرضًا دكّاء منبسطة، وجمعها دكّاوات. وقال ابن مسعود في حديث مرفوع: «إنّ ذلك يكون بعد قتل عيسى الدّجّال». (٧: ٩٤)

نحوه البَغَويّ. (٣: ٢١٧)

الزّمَخْشَريّ: أي مدكوكًا مبسوطًا مسوّى بالأرض، وكلّ ما انبسط من بعد ارتفاع فقد اندكّ، ومنه الجمل الأدكّ: المنبسط السّنام. وقرئ ﴿دكّاء﴾ بالمدّ، أي أرضًا مستوية. (٢: ٤٩٩)

نحوه الفَخْر الرّازيّ (٢١: ١٧٢)، والبَيْضاويّ (٢: ٢٦)، والنّسَفيّ (٣: ٢٦)، والنّيسابوريّ (١٦: ٢٧)، والكاشانيّ (٣: ٢٦٤)، وحسنين مخلوف (١: ٤٨٥).

الطَّبْرِسيّ: قرأ أهل الكوفة ﴿دَكّاءَ﴾ بالمدّ والهمزة، والباقون (دَكًّا) منوّنًا غير مهموز [إلى أن قال:]

وأمّا قوله: (دكًّا) فإنّه يحتمل أمرين: أحدهما إنّه لمّا قال: (جعله دكًّا) كان بمنزلة خلق وعمل، فكأنّه قال: دكّه دكًّا، فحمله على الفعل الّذي دلّ عليه ﴿جَعَلَهُ﴾.

والوجه الآخر أن يكون جعله ذا دكّ، فحذف المضاف، ويمكن أن يكون حالًا في هذا الوجه. ومن قرأ ﴿دَكّاءَ﴾ فعلى حذف مضاف، كأنّه جعله مثل

دكّاء، قالوا: ناقة دكّاء، أي لا سنام لها. ولا بدّ من تقدير الحذف، لأنّ الجبل مذكّر، فلا يوصف بـ ﴿دَكَّاءَ﴾ [إلى أن قال:]

﴿جَعَلَهُ دَكَّاءَ﴾، أي جعل السّدّ أرضًا مستويًا مع الأرض مدكوكًا، أو ذا دكّ. وإنّما يكون ذلك بعد قتل عيسى بن مريم الدّجّال، عن ابن مسعود. (٣: ٤٩٢)

نحوه أبو الفتوح. (١٣: ٤٢)

أبو حَيّان: وقرأ الكوفيّون ﴿دَكَّاءَ﴾ بالمدّ ممنوع الصّرف، وباقي السّبعة (دكًّا) منوّنة مصدر «دككته». والظّاهر أنّ ﴿جَعَلَهُ﴾ بمعنى صيّره، فـ «دكًّا» مفعول ثان. وقال ابن عطيّة: ويحتمل أن يكون «جعل» بمعنى خلق، وينصب فـ (دكًّا) على الحال، انتهى. وهذا بعيد جدًّا، لأنّ السّدّ إذ ذاك موجود مخلوق، ولا يخلق المخلوق، لكنّه ينتقل من بعض هيآته إلى هيئة أخرى. (٦: ١٦٥)

البُرُوسَويّ: [نحو الزّمخشريّ]

وفيه بيان لعظم قدرته تعالى بعد بيان سعة رحمته. (٥: ٢٩٩)

الآلوسيّ: [نحو أبي حيّان وأضاف:]

وهذا الجعل وقت مجيء الوعد بمجيء بعض مبادئه، وفيه بيان لعظم قدرته تعالى شأنه، بعد بيان سعة رحمته عزّ وجلّ، وكان علمه بهذا الجعل ـ على ما قيل ـ من توابع علمه بمجيء السّاعة، إذ من مبادئها دكّ الجبال الشّامخة الرّاسخة ضرورة أنّه لا يتمّ بدونها واستفادته العلم بمجيئها ممّن كان في عصره من الأنبياء عليهم السلام. ويجوز أن يكون لعلمه بجميع ذلك بالسّماع من النّبيّ، وكذا العلم بمجيء وقت خروجهم، على تقدير أن يكون ذلك مرادًا من الوعد يجوز أن يكون عن اجتهاد، ويجوز أن يكون عن سماع. (١٦: ٤٢)

القاسميّ: معناه أنّ هذا السّدّ رحمة من الله بالأمم القريبة منه، لمنع غارات يأجوج ومأجوج عنهم. ولكن يجب عليهم أن يفهموا أنّ مع متانته وصلابته لا يمكن أن يقاوم مشيئة الله القويّ القدير، فإنّ بقاءه إنّما هو بفضل الله. ولكن إذا قامت القيامة وأراد الله فناء هذا العالم، فلا هذا السّدّ ولا غيره من الجبال الرّاسيات يمكنها أن تقف عثرة لحظة واحدة أمام قدرة الله، بل يدكّها فيجعلها دكًّا في لمح البصر. فمراد ذي القرنين بهذا القول تنبيه تلك الأمم على عدم الاغترار بمناعة هذا السّدّ، أو الإعجاب والغرور بقوّتهم، فإنّها لا شيء بجانب قوّة الله. فلا يصحّ أن يستنتج من ذلك أنّ هذا السّدّ يبقى إلى يوم القيامة، بل مرجعه أنّه إذا قامت القيامة في أيّ وقت كان، وكان هذا السّدّ موجودًا، دكّه الله دكًّا. وأمّا إذا تأخّرت فيجوز أن يدكّ قبلها بأسباب أخرى، كالزّلازل إذا قدم عهده، وكالثّورات البركانيّة كما قلنا، وليس في الآية ما ينافي ذلك. (١١: ٤١١٣)

مَغْنِيّة: أي مستويًا مع الأرض، والمعنى: أنّه متى جاء الوقت الّذي يخرج فيه يأجوج ومأجوج من وراء السّدّ هيّأ الله أسباب هدمه وزواله. (٥: ١٦١)

الطَّباطَبائيّ: الدّكّاء: الدّكّ، وهو أشدّ الدّقّ، مصدر بمعنى اسم المفعول. وقيل: المراد النّاقة الدّكّاء، وهي الّتي لا سنام لها، وهو على هذا من الاستعارة،

والمراد به: خراب السّدّ كما قالوا (١٣: ٣٦٥).

الأُصول اللُّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة الدّكّ: أي هدم الجبل والحائط ونحوهما. يقال: دكّه يدكّه دكًّا، وقد دككت الشّيء أدُكّه دكًّا، إذا ضربته وكسرته حتّى سوّيته بالأرض.

والدّكّ والدّكّة: ما استوى من الرّمل وسهل، والجمع دِكاك. يقال: مكان دكّ، أي مستو. والدّكّة: بناء يُسطّح أعلاه. ودكّ الأرض دكًّا: سوّى صعودها وهبوطها، وقد اندكّ المكان. ودكّ التّراب يدكّه دكًّا: كبسه وسوّاه.

والدّكّ: هيل التّراب على الميّت. يقال: دككت التّراب على الميّت أدُكّه، إذا هِلْته عليه.

ودكّ الرّكيّة يدكّها دكًّا: دفنها وطمّها.

والدّكّ: رابية من طين. يقال: جبل دُكّ ذليل، كأنّه مهدوم لاطئ بالأرض، والجمع دككة. والدّكّاك: القيزان المنهالة، وهي الكثبان العالية من الرّمل.

والدّكّاء: الرّابية من الطّين ليست غليظة، والجمع دكّاوات. يقال: أكمة دكّاء، إذا اتّسع أعلاها.

والدّكك: افتراش السّنام في الإبل. يقال: بعير أدكّ، أي لا سنام له، وناقة دكّاء كذلك، والجمع دُكّ ودكّاوات. وقيل: النّاقة الدّكّاء: الّتي افترش سنامها في جنبيها ولم يُشرف، وقد اندكّ.

وفرس أدكّ، إذا كان متدانيًا عريض الظّهر، وخيل دُكّ، وهي البراذين. وفرس مدكوك: لا إشراف لحجبته.

وأرض مدكوكة، إذا كثر بها النّاس ورعاة المال حتّى يفسدها ذلك، وتكثر فيها آثار المال وأبواله، والّتي لا أسناد لها، تُنبت الرّمث.

ورجل مدكوك: إذا دكّته الحُمّى وأصابه مرض، وقد دُكّ، ودكّته الحُمّى دكًّا: أضعفته.

ورجل مِدَكّ: شديد الوطء على الأرض.

ومه مدكّه: قوته على العمل.

والدّكّ: فرط الجماع. يقال: دكّ الرّجل جاريته، أي جهدها في الجماع، وإذا ضرب البعير النّاقة فأكثر، قيل: ما زال يدكّها منذ اليوم.

والتّداكّ: الازدحام. يقال: تداكّ عليه القوم، إذا ازدحموا عليه. ومنه حديث الإمام عليّ عليه السلام: «ثمّ تداككتم عليّ تداكُكَ الإبل الهيم على حياضها»، أي ازدحمتم.

وحنطل مُدَكّك: يؤكل بتمر أو غيره. يقال: دكّكه، أي خلطه، ودكّكوا لنا، لأنّ حلاوة التّمر تدكّ مرارة حنظل.

ويوم دكيك: تامّ، وكذلك الشّهر والحول. يقال: أقمت عنده حولًا دكيكًا، أي تامًّا، ونحوه: عام دكيك، لأنّه ينقص بتمامه، أو لأنّه يستوي بذلك، من الدّكّة وهو ما استوى من الرّمل وسهل.

٢ ـ والدُّكّان «فُعلان» من الدّكّة، وهي الّتي تُسوّى للجلوس عليها، ومنه الحديث: «فبينا له دكّانًا من طين يجلس عليه».

وأمّا الدُّكّان: الحانوت، فهو «فُعلال» من قولهم دَكَكْتُ الشيء أدُكُّه دَكًّا ودَكّكْتُه تدكيكًا، أي نُضِّدَ بعضه على بعض، والجمع دكاكين.

واختلفوا في أصله، فقال بعض: هو عربيّ، كابن دُرَيْد وابن فارس، وقال آخرون: هو فارسيّ كالجَوهَريّ.

وقد جاء هذا اللفظ في الفارسيّة بلفظ «دُوكان» و«دُكان» مخفّفًا، وفي الآراميّة بلفظ يقرب من هذا، فلا ندري أهو عربيّ أم أعجميّ؟ ويرى المُصطفويّ ـ وهو من المحقّقين الفرس ـ أنّه أُخذ من اللّغة العربيّة، لا بالعكس.

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها الماضي مجهولًا (دُكَّتْ) و(دُكَّ)، مرّتين، والمصدر (دَكًّا) ٣ مرّات، و(دَكّةً) و(دَكّاء) كلّ منهما مرّةً، في ٤ آيات.

دكّ

١ ـ ﴿كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا﴾ الفجر ٢١

٢ ـ ﴿وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً﴾ الحاقّة ١٤

٣ ـ ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا...﴾ الأعراف ١٤٣

دكّاء

٤ ـ ﴿قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ...﴾ الكهف ٩٨

وفيها بحوثٌ:

١ ـ كلّها وصف للأرض والجبال يوم القيامة إلّا (٣) فراجع إلى دكّ الجبل لموسى عليه السلام.

٢ ـ ترجموا «الدّكّ» بالدّقّ الشّديد، والهدم، والرّجّ، وتسوية ما ارتفع من الأرض، وتحطيم معالمها، وتدميرها، وزلزالها، ومدّها، وبسطها، ووطئها، ومهدها، وكسرها، ومسحها، ونحوها، وكثير منها تعبير باللّازم، والأوّل هو المعنى اللّغويّ

واتّفقوا على أنّ المصدر هنا بمعنى المفعول أي المدكوك.

قال الزّمخشريّ في (٢): «والدّكّ أبلغ من الدّقّ».

وقال الآلوسيّ فيها: «وفرّقوا بين الدّكّ والدّقّ بأنّ في الأوّل تفرّق الأجزاء، وفي الثّاني اختلافها. وقال بعض الأجلّة: أصل الدّكّ الضّرب على ما ارتفع ليخفض، ويلزمه التّسوية غالبًا، فلذا شاع فيها حتّى صار حقيقة، ومنه أرض دكّاء للمتّسعة المستوية».

وقال رشيد رضا في (٣) ـ بعد نقل كلام الزّمخشريّ ـ: «إنّ الفرق بين الدّقّ والدّكّ ـ كما يؤخذ من الاستعمال العامّ الموروث عن العرب ـ أنّ الدّقّ ما يُحبَط به الشّيء ليتفتّت ويكون أجزاء دقيقة، ومنه الدّقيق. وكان القمح في عصور البداوة الأولى يُدقّ بالحجارة فيكون دقيقًا، ثمّ اهتدوا إلى الأرحية الّتي تسحقه وتطحنه. وأمّا الدّكّ فهو الهدّ والخبط الّذي يكون به الشّيء المدكوك مُلبّدًا ومستويًا، يقال: أرض مدكوكة وطريقة مدكوكة، ودكّ الحفرة والرّكيّة ـ أي البئر غير المطويّة ـ: دفنها وطمّها و

لاتزال سلائل العرب تستعمل هذه المادّة بهذا المعنى ويُسمّون ما يُوضع في الحُفرة، أو الرّكيّة من الحصا أو الحصباء لأجل تسويتها: الدّكّة»

وقد جاء في النّازعات: ٦، ٧ بدلها: ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ * تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ﴾

٣ ـ قال ابن عطيّة: «﴿كَلَّا﴾ في (١) ردًّا على أفعالهم هذه، وتوطئة للوعيد، أي ليس فعلهم هذا عن فهم».

وقال الطّبرسيّ ـ ونحوه الفخر الرّازيّ ـ: «أي لاينبغي أن يكون الأمر هكذا، وقيل ﴿كَلَّا﴾ زجر تقديره: لاتفعلوا هكذا، ثمّ خوّفهم فقال: ﴿إِذَا دُكَّتِ...﴾، أكسر كلّ شيء على ظهرها من جبل أو بناء، أو شجر حتّى زلزلت فلم يبق عليها شيء...» وقال أبوالسّعود: «استئناف جيء به بطريق الوعيد تعليلًا للرّدع...».

وزاد الآلوسيّ: «وتكريره للدّلالة على الاستيعاب، فليس الثّاني تأكيدًا للأوّل بل ذلك نظير الحال في قولك: جاؤوا رجلًا رجلًا، وعلّمته الحساب بابًا بابًا»

وقال عزّة دروزة: «القصد من ذلك وصف شدّة الانهيار والتّدمير الّذي يحلّ في الأرض يوم تقوم القيامة، أو وصف هول هذا اليوم وأثره في الأرض»

٤ ـ وهذه الصّفة الأولى من صفات ذاك اليوم، وتأتي بعدها: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا * وَجِايءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى﴾.

٥ ـ وقد كرّر فيها: ﴿دَكًّا دَكًّا﴾ و﴿صَفًّا صَفًّا﴾ مبالغة فلاتنافي ﴿دَكًّا دَكًّا﴾ في هذه ﴿دَكَّةً وَاحِدَةً﴾ في ٢، ﴿فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً﴾، فإنّ فيها أيضًا تأكيدًا.

وقال الفخر الرّازيّ في التّكرار: «معناه دكًّا بعد دكّ، كقولك: حسبته بابًا بابًا، وعلّمته حرفًا حرفًا، أي كرّر عليها الدّكّ حتّى صارت هباءً منثورًا»

٦ ـ وقال أيضًا: «واعلم أنّ هذا التّدكدك لابدّ وأن يكون متأخّرًا عن الزّلزلة، فإذا زلزلت الأرض زلزلة بعد زلزلة وحرّكت تحريكًا بعد تحريك تكسّرت الجبال الّتي عليها، وانهدمت التّلال، وامتلأت الأغوار، وصارت ملساء، وذلك عند انقطاع الدّنيا» ثمّ ذكر آيات بمعناها جاء فيها الرّجف والنّسف، والدّكّ: النّازعات: ٦، ٧، والحاقّة: ١٤، والواقعة: ٤، ٥. فلاحظ وكأنّه أراد بزلزالها ما جاء في أوّل سورة الزّلزال: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾.

وقال السّمين في ﴿دَكًّا دَكًّا﴾: «فيه وجهان:

أحدهما أنّه مصدر مؤكّد، و﴿دَكًّا﴾ الثّاني تأكيد للأوّل تأكيدًا لفظيًّا، كذا قاله ابن عصفور، وليس المعنى على ذلك.

والثّاني أنّه نصب على الحال، والمعنى مكرّرًا عليه الدّكّ كـ«علّمته الحساب بابًا بابًا»، وهذا ظاهر قول الزّمخشريّ»

وقال ابن عاشور: «يجوز أن يكون أوّلهما منصوبًا على المفعول المطلق المؤكّد لفعله، ولعلّ تأكيده هنا، لأنّ هذه الآية أوّل آية ذُكر فيها دكّ الجبال، وإذ قد كان أمرًا خارقًا للعادة كان المقام مقتضيًا تحقيق

ووقوعه حقيقة دون مجاز ولا مبالغة، فأكّد مرّتين هنا ولم يؤكّد نظيره في قوله: ﴿فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً﴾ في سورة الحاقّة: ١٤. فـ﴿دَكًّا﴾ الأوّل مقصود به رفع احتمال المجاز عن ﴿دُكَّتَا﴾ اندكّ، أي هو دكّ حقيقي، و﴿دَكًّا﴾ الثّاني منصوب على التوكيد اللفظيّ لـ﴿دَكًّا﴾ الأوّل.»

٧ ـ وقال أيضًا: «والمراد بالأرض: الكرة الّتي عليها النّاس، ودكّها حطمها وتفرّق أجزائها النّاشئ عن فساد المكون الكائنة عليه الآن؛ وذلك بما يحدثه الله فيها من زلازل، كما في قوله: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾.»

٨ ـ وقال الفخر الرّازيّ في (٢): «رفعت الأرض والجبال، إمّا بالزّلزلة الّتي تكون في القيامة، وإمّا بريح بلغت من قوّة عصفها أنّها تحمل الأرض والجبال، أو بملك من الملائكة أو بقدرة الله من غير سبب فدكّتا.» وأشار بالزّلزلة والرّيح إلى قوله: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾، و﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ﴾ الحاقّة: ١٣، ولا ينافيهما ما ذكره من قوله: «أو بملك من الملائكة» لأنّ الملك هو المتصدّي للزّلزلة ونفخ الرّيح.»

٩ ـ وضمير التّثنية في ﴿فَدُكَّتَا﴾ راجع إلى جملتي الجبال والأرض. قال الآلوسيّ: «فضربت الجملتان أثر رفعهما ببعض ضربة واحدة حتّى تفتّت وترجع، كما قال سبحانه: ﴿كَثِيبًا مَهِيلًا﴾ المزّمّل: ١٤، وقيل: تفرّق أجزاؤها كما قال سبحانه: ﴿هَبَاءً مُنْبَثًّا﴾ الواقعة: ٦ ـ إلى أن قال ـ فالمراد هاهنا فبسطتا بسطة واحدة وسوّيتا فصارتا أرضًا لا ترى فيها عوجًا ولا أمتًا، ولعلّ النّعت مقدّمة للتّسوية أيضًا».

ونقول: قوله: ﴿لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا﴾، مأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا * فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا * لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا﴾ طه: ١٠٥ ـ ١٠٧.

١٠ ـ ويبدو من اختلاف تعابير القرآن عن مآل الجبال والأرض يوم القيامة ـ بقوله: ﴿دَكًّا دَكًّا﴾، و﴿دَكَّةً وَاحِدَةً﴾، و﴿كَثِيبًا مَهِيلًا﴾، و﴿هَبَاءً مُنْبَثًّا﴾، و﴿يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا﴾، و﴿قَاعًا صَفْصَفًا﴾، و﴿لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا﴾، و﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ﴾، و﴿وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا﴾ مريم: ٩٠ ونحوها ـ أنّ الأرض والجبال تنعدمان يوم القيامة بقدرة الله تعالى بحيث لا يبقى أثر منهما، والآيات باختلافها تعبّر عن شدّة نفوذ قدرته، فكلّ تعبير يحكي عن تلك القدرة بصورة بليغة، كما قال الطّباطبائيّ في (٣): «وتصيرورة الجبل دكًّا، أي مدكوكًا متحوّلًا إلى ذرّات ترابيّة فصار بطلت هويّته، وذهبت جبليّته، وقضى أجله». والفرق بين الدّكّ والنّسف والرّجف والصّفصف غير خفيّ، لاحظ موادّها.

١١ ـ وفي (٤): ﴿قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ﴾ القائل هو ذو القرنين، و﴿قَالَ﴾ عطف على ما قبله من الآيات بدءًا من الآية ٩٥: ﴿قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي...﴾ والمراد بـ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي﴾ يوم القيامة ـ وهو المرويّ عن عليّ بن إبراهيم القمّيّ ـ وجعله الآلوسيّ من مبادئ السّاعة، فقال: «إذ من مبادئها دكّ الجبال

بشاعة الزّسحة صرورة أنّه لايتمّ بدونها ». كما جاء بعدها: ﴿وَ تَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا * وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا﴾. لكن يظهر من النّصوص ذيل الآية أنّ المراد يوم ظهور أمّة الإسلام، أو بعد قتل عيسى بن مريم، الدّجّال وغيرها. قال الطّبريّ: «فإذا جاء وعد ربّي الّذي جعله ميقاتًا لظهور هذه الأمّة وخروجها من وراء هذا الرّدم لهم، جعله دكّاء ـ إلى أن قال: ـ وذكر أنّ ذلك يكون كذلك بعد قتل عيسى بن مريم ﷺ الدّجّال ـ إلى أن قال نقلًا عن نوّاس بن سمعان ـ فوجدت تصديق ذلك في كتاب الله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ * وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ الأنبياء: ٩٦، ٩٧. ثمّ ذكر ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي ...﴾» وطبّقها على خروج يأجوج ومأجوج، فلاحظ.

١٢ ـ وقد جاء في (٣) ﴿دَكَّاءَ﴾ وصفًا من الدّكّ، وفي غيرها ﴿دَكًّا﴾ مصدرًا، لكنّ أبازرعة ـ وغيره ـ قال: قرأ حمزة وعاصم والكسائيّ ﴿جَعَلَهُ دَكَّاءَ﴾ ... وقرأ الباقون: «(دكًّا) منوّنًا غير ممدود». ثمّ ذكر فيها وجهين:

«أحدهما: أن تجعل ﴿دَكًّا﴾ بمعنى مدكوكة دكًّا، فقام المصدر مقام المفعول، والعرب تجعل المصدر بمعنى المفعول، فيقولون: هذا درهم ضرب الأمير، أي مضروب الأمير.

والوجه الآخر: أن يكون معناه دكّهُ دكًّا، فجعل دكًّا مصدرًا عن معنى فعل لا عن لفظه».

وقال في ﴿دَكَّاءَ﴾: «أي جعله مثل دكّاء، ثمّ حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه، وتقول العرب: ناقة دكّاء، أي لا سنام لها. ولابدّ من تقدير الحذف، لأنّ الجبل مذكّر فلا يوصف بـ ﴿دَكَّاءَ﴾ لأنّها من وصف المؤنّث. وقال قطرب قوله: ﴿دَكَّاءَ﴾ صفة، التّقدير: جعله أرضًا دكّاء، أي مستوية، فأقيمت الصّفة مقام الموصوف وحذف الموصوف، كما قال سبحانه: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ البقرة: ٨٣، أي قولًا حسنًا».

١٣ ـ وقد قالوا في معنى ﴿دَكَّاءَ﴾: مستوية. قال الثّعلبيّ: «مُنْدَقّة مستوية بالأرض، من قولهم: ناقة دكّاء، أي مستوية الظّهر لا سنام لها».

وقال الزّمخشريّ: «وكلّ ما انبسط من بعد ارتفاع فقد اندكّ، ومنه الجمل الأدكّ المنبسط السّنام».

١٤ ـ وقد بسطوا ذيل الآية حديث سدّ ذي القرنين، فلاحظ.

١٥ ـ وفي (٣): ﴿جَعَلَهُ دَكًّا﴾ حكى الثّعلبيّ عن النّبيّ ﷺ: «طارت لعظمته ستّة أجبل، فوقعت ثلاثة بالمدينة: أُحُد، وورقان، ورَضْوَى. ووقع ثلاثة بمكّة: ثور، وثبير، وحراء».

ويبدو أنّها من الإسرائيليّات وُضعت هتكًا للنّبيّ، وأمثالها كثيرة في التّفاسير. وقالوا: وقع في البحر، أو دخل تحت الأرض، أو ألصقه بالأرض، أو مستويًا بالأرض، جعله ترابًا ونحوها.

١٦ ـ والدّكّ أيضًا فيها بمعنى المدكوك، وقرأته

عامّة قرّاء أهل المدينة والبصرة ﴿دَكًّا﴾، وعامّة قرّاء الكوفة (دكّاء) كذا عن الطّبريّ. وأولاهما بالصّواب عنده (دكّاء) احتجاجًا بحديث ذكره عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «فساخ الجبل»، وشرحها ثمّ قال: «فمعنى الكلام إذًا: فلمّا تجلّى ربّه للجبل ساخ، فجعل مكانه أرضًا دكّاء» ونحوه عن غيره. فلاحظ النّصوص.

ولاحظ: ج ل ي: «تجلّى»، و ج ب ل: «الجبل»، و ص ع ق: «صعقًا»

ويلاحظ ثانيًا: أنّ الآيات جميعها مكّيّة. ويبدو أنّ هذه المادّة كانت من لغاتها

وثالثًا: من نظائر هذه المادّة في القرآن:

هدّ ﴿وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا﴾ مريم ٩٠

التهديم ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ﴾ الحجّ ٤٠

الانهيار ﴿فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ﴾ التّوبة ١٠٩

د ل ك

دُلُوك

لفظ واحد، مرّة واحدة، في سورة مكّيّة

النُّصوص اللُّغويّة

الخليل: دلكتُ السُّنبل حتّى انفرك قشرُه عن حبّه.

والدَّليك: طعام يُتّخذ من زُبد ولبن، شبيه الثّريد.

ودلكتِ الشّمس دُلُوكًا: غربت. ويقال: بل الدُّلوك زوالها عن كبد السّماء أيضًا.

والدَّليك: نبيذ التّمر، يُطبخ التّمر ثمّ يُدلك بالماء، فيسمّى دليكًا.

والمُدلَّك: الشّديد الدَّلك.

والدَّلوك: اسم الشّيء يُتدلّك به من طيب أو غيره. (٥: ٣٢٩)

أبو عمرو الشّيبانيّ: التّدليك: العداء، دلكها عدّاها [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٢٤٦)

الفرّاء: المُدالك: الّذي لا يرفع نفسه عن دينه وهو مُدينك، وهم يفسّرونه المطوِّل. [ثمّ استشهد بشعر]

(الأزهريّ ١٠: ١١٨)

أبو عُبَيد: في حديث أبي وائل في قول الله عزّ وجلّ: ﴿أقم الصّلوة لدُلوك الشّمس﴾ دلوكها غروبها. قال: وهو في كلام العرب «دلكَتْ براحِ».

وقوله «دلكت براحِ»، يقول: غابت وهو ينظر إليها وقد وضع كفّه على حاجبه. [ثمّ استشهد بشعر]

وفيه لغة أخرى يقال: «دلكت بَراحِ» مثل قطامِ وتراكِ، غير منوّنة.

وقال الكسائيّ: «يقال: هذا يوم راحٍ، إذا كان شديد الرّيح».

ومن قال: دُلوكها: زيغها، ودلوكها: دحضها، فهما أيضًا ميلها.

وقال غير أبي وائل: الدُّلوك: ميلها بعد نصف

النهار. قال: حدّثنيه يحيى بن سعيد عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر.

وأصل الدُّلوك: أن تزول عن موضعها، فقد يكون هذا في قول ابن عمر، وقول أبي وائل جميعًا.

وفي هذا الحديث حُجّة من ذهب بالقرآن إلى كلام العرب، فإنّه لم يكن فيه حُكم ولا حلال ولا حرام، إلّا أنّه يقول: وهو في كلام العرب: دَلَكَتْ بَراحِ.

(٢: ٣٨٧)

سُئل الحسن عن الرّجل يُدالك أهله؟ فقال: «نعم إذا كان مُلْفَجًا».

قوله: «يُدالك»: يعني المطل بالمهر، وكلّ مماطل فهو مُدالك. (الأزهريّ ١٠: ١١٨)

ابن الأعرابيّ: قوله: «دَلَكَتْ بَراحِ» أي استُريح منها. (الأزهريّ ١٠: ١١٧)

الدُّلُك: عقلاء الرّجال، وهم الحُنُك. ورجل دَليك: حَنيك، قد مارس الأمور وعرفها.

وبعير مَدْلوك، إذا عاود الأسفار ومُرِّن عليها، وقد دَلَكَتْه الأسفار [ثمّ استشهد بشعر]

(الأزهريّ ١٠: ١١٨)

أشفق الشّمس على الغيوب وشعب وصرعب وصحّصت، ودلكت. (الحربيّ ٢: ٨١٩)

ودُلِكَتِ الأرض: أُكلت.

ورجل مدلوك: أُلِحّ عليه في المسألة.

(ابن سيده ٦: ٧٥٤)

ابن السِّكِّيت: قد دلكت الشّمس، ودُلوكها اصفرارها عند غُيوبها حين تزول عن كَبِد السّماء، وهو ميلها. فهي دالك. وقد دلكتْ بَراحِ [ثمّ استشهد بشعر] (٣٩٢)

الدِّينَوَريّ: الدّليك: ثمر الورد يحمرّ حتّى يكون كالبُسْر، وينضج فيحلو فيؤكل، وله حَبّ في داخله هو بزره. وسمعت أعرابيًّا من أهل اليمن يقول: للورد عندنا دليك عجيب، كأنّه البُسْر كُبْرًا وحُمْرة، حُلْو لذيذ كأنّه رُطَب يتهادى. (ابن سيده ٦: ٧٥٤)

المُبَرِّد: دلوك الشّمس من لَدُن زواله إلى غروبها. (الطَّبْرِسيّ ٣: ٤٣٣)

ثعلب: يقول: دلكت الشّمس، إذا غابت.

ويقال: أتيتك عند الدّلك، أي العشيّ.

(الهرويّ ٢: ٦٤٨)

ابن دُرَيْد: والدَّلْك من قولهم: دَلَكْتُ الثّوب وغيره، أَدْلُكُه دَلْكًا، إذا مَعَثْتَه لتغسله، وكلّ شيء مَرَسْتَه فقد دلكته.

والتّمر الدّليك والمريس واحد.

وداكَتُ الرّجل مُدالكةً ودِلاكًا، إذا ماطلته دينه.

وقال رجل للحسن: «أيُدالك الرّجل امرأته؟ قال: نعم إذا كان مُلْفَجًا». المُلْفَج: المفلس.

ودَلَكَتِ الشّمس، إذا مالت عن كَبِد السّماء دُلوكًا، وذلك الوقت يسمّى الدَّلَك.

وقال قوم من أهل اللّغة: دَلَكَتْ، إذا مالت للغروب.

واختلف الفقهاء في «الدُّلوك»، فقال ابن عبّاس رضي الله عنهما: دُلوك الشّمس أن تميل عن كَبِد

السّماء، وقال غيره من الفقهاء: دُلوكها غروبها.

والدّليك: التراب الذي تسفيه الرّيح.

والدُّلوك: كلّما تدلكت به من حوض أو غيره.

ودَلَكْتُ العود وغيره، إذا مرنته.

والدُّلَكة: دُوَيْبّة لا أحفظها. [واستشهد بالشعر ٣ مرّات]
(٢٩٦ ٢)

الأزهري: يقال: «قد دَلَكَتْ بَراحِ وبِراحِ» أي قد مالت للزّوال حتّى صار النّاظر يحتاج إذا تبصّرها أن يكسر الشّعاع عن بصره براحته.

وفي نوادر العرب: دمكت الشمس ودلكت، وعلت، واعتقت، كلّ هذا ارتفاعها وحتى ارتفاعها «دُلوكًا» لزوالها عن مطلعها وقيل له دُلوك لزوالها.

وفي حديث عمر أنّه كتب إلى خالد بن الوليد «أنّه بلغني أنّه أُعِدّ لك دَلوك عُجِن بالخمر، وإنّي أظنّكم آل المغيرة ذَرْوَ النّار». والدَّلوك: اسم الدّواء أو الشّيء الّذي يُدلك به كالسَّحور ما يُتسحّر به والفطور لما يُفطر عليه.

وقال بعضهم: المُدالكة المماطلة وقال بعضهم المُدالكة الإلحاح في التّقاضي، وكذلك المعاركة.

ويقال: فرس مدلوك الحرقفة، إذا كان مستويًا.
١١٨ :١٠)

الصّاحِب: دَلَكْتُ السُّنبُل: إذا فركته فانفرك قشره عن حبّه.

والدُّلوك: غروب الشّمس، وقيل زوالها عن بطن السّماء. ودلكت فهي تدلك، أي مالت.

والدَّلك: لزوق الشّيء بالشّيء.

والدّواليك في المشي التّحفّز فيه، وأن يحتنك الماشي، وكذلك الدّآليك.

وقيل هو جمع دُؤلوك، وهو الأمر العظيم، تركتهم في دُؤلوك.

والمُدالكة كالمُدعكة، وهو ليّان الدَّين.

والدَّليكة السّمن يُدلك فيه التّمر حتّى يخرج نواه ثمّ يُدبّل وقيل هو طعام شبه الثّريد.

والمدلكة المهر. (٦: ٢١٠)

الجوهريّ: دلكتُ الشّيء بيدي أدلُكه دَلْكًا. ودَلَكَتِ الشّمس دُلوكًا: زالت. وقال تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ الَّيْلِ﴾، ويقال: دُلوكها غروبها [ثمّ استشهد بشعر]

ودَلَكَ الرّجل غريمه، أي ماطله.

والدَّلوك: ما يُدلك به من طيب وغيره.

والدّليك: التّراب الّذي تسفيه الرّيح. والدّليك: طعام يُتّخذ من زُبد وتمر كالثّريد.

وأما أطل الّذي يعدل بالفارسيّة: «جكال خشب».

وتدلّك الرّجل، أي دلك جسده عند الاغتسال.

وفرس مُدلوك الحَجَبَة، إذا لم يكن لحجبته إشراف. (٤: ١٥٨٤)

ابن فارس: الدّال واللّام والكاف أصل واحد يدلّ على زوال شيء عن شيء، ولا يكون إلّا برفق. يقال: دلكت الشّمس: زالت، ويقال: دَلَكت: غابت. والأوّل أقيس: دُلوك الشّمس.

ومن الباب دَلَكْتُ الشيءَ، وذلك أنك إذا فعلت ذلك لم تكد يدك تستقرّ على مكان دون مكان.

والدَّلوك: ما يُدلَك به الإنسان من طيب وغيره.

والدَّليك: طعام يُتَّخذ من زُبْد وتمر شبه الثَّريد.

والمدلوك: البعير الّذي قد دلكته الأسفار وكدّته.

ويقال: بل هو الّذي في رُكبتيه دلَكٌ، أي رحاوة، وذلك أخفّ من الطَّرَق. وفرس مدلوك الحَجَبة، أي ليس بمحجبته إشراف. وأرض مدلوكة، أي مأكولة، وذلك إذا كانت كأنّها دُلكت دلْكًا.

ويقال: الدُّلاكة: آخر ما يكون في الضَّرع من اللّبن، كأنّه سمّي بذلك لأنّ اليد تُدْلك الضَّرع.

إنّ لله تعالى في كلّ شيء سرًّا ولطيفة، وقد تأمّلت في هذا الباب من أوّله إلى آخره فلا ترى الدّال مؤتلفة مع اللّام بحرف ثالث إلّا وهي تدلّ على حركة ومجيء، وذهاب وزوال من مكان إلى مكان، والله أعلم. (٢: ٢٩٧)

ابن سيده: دَلَكَ الشيءَ يدلُكه دلْكًا: مَرَسه وعركه.

ودلكتُ الثّوب: إذا مَصَعْته لتغسله.

ودلكه الدّهر: حنّكه وعلّمه.

وتدلّك بالشيء: تعلّى به.

والدَّلوك: ما تُدُلِّك به من طيب أو غيره.

والدُّلاكة: ما حُلب قبل الفيقة الأولى، وقبل أن تجتمع الفيقة الثّانية.

وفرس مدلوك الحَجَبة: ليس لحجبته إشراف فهي ملساء مستوية، ومنه قول ابن الأعرابيّ يصف فرسًا:

مَدْلُول الحجبة ضخم الأرنبة.

والدَّليك: طعام يُتّخذ من الزُّبد واللّبن، شبه الثّريد.

والدَّليك: التّراب الّذي تسفيه الرّياح.

ودلكت الشمس تدلُك دُلوكًا: غربت، وقيل: اصفرّت ومالت للغروب. وفي التّنزيل ﴿أَقِمِ الصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ الَّيْلِ﴾ الإسراء: ٧٨.

وقيل: دلكت: زالت عن كبد السّماء، واسم ذلك الوقت: الدَّلك.

ودالك الرّجل حقّه: مطله.

والدّليك: نبات، واحدته: دليكة.

والمُدَلَّكة: دُوَيْبّة، قال ابن دريد: ولا أحقّها.

ودلوك: موضع [واستشهد بالشّعر ٤ مرّات] (٦: ٧٥٣)

الرّاغب: دُلوك الشمس: ميلها للغروب. قال تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ الإسراء: ٧٨، هو من قولهم: دلكت الشمس: دفعتُها بالرّاح، ومنه: دلكتُ الشيءَ في الرّاحة.

ودالكتُ الرّجل: إذا ماطلته.

والدَّلوك: ما دلكته من طيب. والدَّليك: طعام يُتّخذ من الزُّبد والتّمر. (١٧١)

الزّمخشريّ: كلّ شيء مرسته فقد دلكته.

ودلكت السّنبل حتّى انفرك قشره عن حبّه.

ودلكت المرأة العجين، ودلكت الثّوب: ماصته ليغسله.

ودلّك العود: مرّنه.

و دَلَكَ لُحفه على الأرض

و دَلَكَه الدّلاك في الحمّام.

و أطعِمتُ من التمر الدّليك وهو البريس

و يقال للحشّ الدّليكة.

و فلان يأكل دليكًا من يحيى أهله

و تدلّك بدَلوك من نورة أو طيب أو غيره

و من المجاز بعير مدلوك قد عاود السّفر ومرن عليه، و قد دلّكته الأسفار [ثمّ استشهد بشعر]

و فرس مدلوك الحجبة، إذا لم يكن بها إشراف. كأنّما دُلكت دلكًا

و دَلَكت الشمس دُلوكًا زالت أو غابت؛ لأنّ النّاظر إليها يدلُك عينه فكأنّها هي الدّالكة

و دالك غريمه ماطله. مثل داعكه تقول ما هيَ إلّا المداعكة و المُدالكة. (أساس البلاغة ١٣٤)

[وفي حديث:]«...أعدُّوا لك دُلوكًا عُمي عمره.» الدُّلوك ما تدلُك به جسدك من طيب و غيره. (الفائق ١: ٤٣٤)

دلكت الشمس، إذا زالت و إذا غابت. قيل: لأنّ النّاظر إليها يدلُك عينه و يظيره: أفقر النّجم، إذا استوى على رؤوسهم، لأنّ النّاظر إليه يفقر قفاه. (الفائق ١: ٤٣٦)

الطَّبْرِسيّ: الدُّلوك الزّوال، وقيل هو الغروب. و أصله من «الدّلك» فسمّي الزّوال دُلوكًا لأنّ النّاظر إليها يدلُك عينيه لشدّة شعاعها و سمّي الغروب دُلوكًا، لأنّ النّاظر يدلُك عينيه ليبيّنها (٣: ٤٣٣)

ابن الأثير: فيه ذكر «دُلوك الشّمس» في غير موضع من الحديث، و يُراد به زوالها عن وسط السّماء و غروبها أيضًا. و أصل الدُّلوك الميل

و في حديث عمر [و قد سبق عن الزُّهريّ ثمّ قال:] الدَّلُوك بالفتح: اسم لما يُتدلّك به من الغَسولات، كالعدس، و الأشنان، و الأشياء المُطيّبة. (٢: ١٣٠)

الفَيُّوميّ: دَلَكْتُ الشيء دَلْكًا، من باب «قتل» مرسته بيدك، و دَلَكْتُ النّعل بالأرض: مسحتُها بها. و دَلَكت الشّمس و النّجوم دُلوكًا من باب «قعد» زالت عن الاستواء، و يُستعمل في الغروب أيضًا. (١: ١٩٩)

الفيروزآباديّ: دلكه بيده: مرسه و دعكه، و الدّهر فلانًا: حنّكه و عنّكه، و الشّمس دُلوكًا: غربت أو اصفرّت، أو مالت، أو زالت عن كبد السّماء.

و كأمير: تراب تسفيه الرّياح، و طعام من الزُّبد و اللّبن، أو زُبد و تمر، و نبات، و ثمر الورد الأحمر يخلفه و يحلو كأنّه رُطب، و يُعرف بالشّام بصُرم الدّيك، أو هو الورد الجبليّ كأنّه البُسر كِبَرًا و حُمرة، و كالرُّطب حلاوة، يُتهادى به باليمن، و رجل قد مارس الأمور، جمعه: كعُنُق

و تدلّك به: تخلّق

و كصبور: ما يُتدلّك به

و كثمامة: ما حُسب قبل البيعة الأولى.

و فرس مدلوك: مدكوك، و رجل ألحّ عليه في المسألة، و بعير دلّكته الأسفار، أو الّذي في رُكبتيه دلك محرّكة، أي رخاوة.

و دلكه ماطله

و كهُمزه دُوشّه

و كصُبُور موضع بحلب

و لدوَلَّيك التحقّر في المشي، كالدّأليك، وهذه بكسر اللّام

والدُّلُوك الأمر العظيم، جمعه دآليك يحتّ (٣١: ٣١٢)

الطُّريحيّ: يقال دَلَكَت الشمس والنجوم، من باب «قعد» دُلوكًا، إذا زالت ومالت عن الاستواء. قال الجوهريّ: ويقال دُلوكها غروبها، وهو خلاف ما صحّ عن الباقر عليه السّلام من أنّ دُلوك الشمس زوالها.

قال بعض العارفين: وكأنّهم إنّما سمّوه بذلك لأنّهم كانوا إذا نظروا لمعرفة انتصاف النهار دَلَكُوا أعينهم بأيديهم، فالإضافة لأدنى ملابسة.

والدَّلُوك كرسُول: كلّ شيء يُدلك به من طيب وغيره.

وتدلّك الرّجل، أي غسل جسده عند الاغتسال. وفي الحديث: سألته عن الدَّلك، فقال: «ناكحٌ نفسه لا شيء عليه» (٥: ٢٦٦)

العَدْنانيّ: دلك الجسد

يظنّون أنّ جملة: دلَكَ الجسدَ، تعني دَعكه، هي من أقوال العامّة، مع أنّها فصيحة، كما تقول المعجمات كلّها، وفعلها: هو دَلَكَ الجسد يَدْلُكُه دَلْكًا: دَعكه.

ومن معاني دلك:

أ ـ دلكت الشمس تَدلُك دُلوكًا: زالت عن كَبِد السّماء. قال تعالى في الآية: ٧٨، من سورة الإسراء: ﴿أقم الصّلوة لدُلُوك الشّمس﴾، هي دالك ودالكة.

ب ـ دلك المسَّبل دلكًا: انفرك قشره عن حبّه. ويقال: دلكتُ السُّنبل حتّى انفرك قشره عن حبّه.

ج ـ دلك الشّيء: عركه.

د ـ دلك فلان فلانًا: مطله.

هـ ـ دلك الثّوب: دعكه بيده ليغسله.

و ـ دلَكَ لوجهه وجسده بالطِّيب: ضمّخه.

ز ـ دلّكه الدّهر فلانًا: أدّبه وحنّكه، مجاز.

ح ـ دلك غريمه: ماطله.

ط ـ دلك عينيه للأمر: تهيّأ له. (٢٢٥)

مَجْمَعُ اللُّغة: دَلَكَ يدلُك دُلوكًا: مال. (١: ٤٠١)

محمّد إسماعيل إبراهيم: ودَلَكَت الشّمس دُلوكًا: مالت وزالت عن كَبِد السّماء في وقت صعودها، في سمت الرّأس إلى المغيب. (١: ١٩٠)

النُّصوص التّفسيريّة

دُلُوك

﴿أقم الصّلوة لدُلُوك الشّمس إلى غسق اللّيل وقرءان الفجر...﴾ الإسراء: ٧٨

النّبيّ صلّى الله عليه وآله: أتاني جبرائيل عليه السّلام لدُلوك الشّمس حين زالت فصلّى بي الظّهر. (الطّبريّ ٨: ١٢٥)

جاءني جبرئيل عليه السّلام فصلّى صلاة الظّهر حين زاغت الشّمس، ثمّ جاءني فصلّى العصر حين كان ظلّ كلّ شيء مثله، ثمّ صلّى بي المغرب حين غربت الشمس، ثمّ صلّى بي العشاء حين غاب الشّفق، ثمّ جاءني فصلّى بي الصّبح حين طلع الفجر، ثمّ جاءني في

الفَد فصلّى بي الظّهر حين كان ظلّ كلّ شيء مثله، ثمّ صلّى بي العصر حين كان ظلّ كلّ شيء مثليه، ثمّ صلّى بي المغرب حين غربت الشّمس، ثمّ صلّى بي العشاء حين ذهب ثلث اللّيل، ثمّ صلّى بي الصّبح حين أسفر ثمّ قال: هذه صلاة النّبيّين من قبلك فالزمهم [وجاءت بهذا المعنى روايات أخرى] (الثّعلبيّ ٦: ١٢١)

ابن مَسعود: حين غرَبَت الشّمس دلكت، يعني براح مكانًا

نحوه ابن عبّاس. (الطّبريّ ٨: ١٢٣)

حين غرَبت الشّمس. هذا والله الّذي لا إله غيره وقت هذه الصّلاة. دلوكها غروبها (الطّبريّ ٨: ١٢٣).

دُلوكها ميلها، يعني الشّمس

نحوه ابن عمر (الطّبريّ ٨: ١٢٤)

الإمام عليّ ﷺ: دُلوك الشّمس غروبها

(الفخر الرّازيّ ٢١: ٢٥)

نحوه النّخعيّ والسُّدّيّ ويمان وابن زَيْد.

(الثّعلبيّ ٦: ١٢)

ابن عبّاس: بعد زوال الشّمس صلاة الظّهر والعصر. (٢٤٠)

دُلوكها، زوالها (الطّبريّ ٨: ١٢٤)

مثله جابر بن عبد الله وابن عمر والحسن ومُجاهد وعطاء وقَتادة وجعفر بن محمّد وعبيد بن عمير والشّافعيّ وأبو العالية ومُقاتل. (الثّعلبيّ ٦: ١٢٠)، ونحوه أبو عُبَيْدَة (١: ٣٨٧).

دُلوك الشّمس: ميلها بعد نصف النّهار، يعني الظّلّ. (الطّبريّ ٨: ١٢٤)

مُجاهد: حين تزيغ (الطّبريّ ٨: ١٢٤)

الحسن: الظُّهر دُلوكها، إذا زالت عن بطن السّماء، وكان لها في الأرض فيء. (الطّبريّ ٨: ١٢٤)

الإمام الباقر ﷺ: [في حديث أنّه سُئل عمّا فرض الله من الصّلاة فقال:]

خمس صلوات في اللّيل والنّهار، فقيل: هل سمّاهنّ وبيّنهنّ في كتابه؟ فقال: نعم، قال الله تعالى لنبيّه ﷺ: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ ودُلوكها زوالها، ففيما بين دُلوك الشّمس إلى غسق اللّيل أربع صلوات سمّاهنّ الله وبيّنهنّ ووقّتهنّ. (الكاشانيّ ٣: ٢١٠)

قَتادة: إذا زالت الشّمس عن بطن السّماء لصلاة الظّهر. (الطّبريّ ٨: ١٢٤)

مُقاتل: يعني إذا زالت الشّمس عن بطن السّماء، يعني عند صلاة الأولى والعصر (٢: ٥٤٦)

ابن زَيْد: كان أبي يقول: دُلوكها: حين تُريد الشّمس تغرب إلى أن يغسق اللّيل، قال: هي المغرب حين يغسق اللّيل، وتدلُك الشّمس للغروب.

(الطّبريّ ٨: ١٢٣)

الفَرّاء: رأيت العرب تذهب بالدُّلوك إلى غياب الشّمس [ثمّ استشهد بشعر] (٢: ١٢٩)

الأخفش: دُلوك الشّمس: من زوالها إلى غروبها (الأزهريّ ١٠: ١١٧)

نحوه المُبرّد (الواحديّ ٣: ١١٢٠)

ابن قُتَيْبَة: غروبها، ويقال: زوالها، والأوّل أحبّ إليّ، لأنّ العرب تقول: دَلَكَ النّجم، إذا غاب.

وتقول في الشمس: دَلَكَتْ بَراحِ يريدون غربت والنّاظر قد وضع كفّه على حاجبه ينظر إليها

وإنّما ينظر إليها من تحت الكفّ ليعلم كم بقي لها إلى أن تغيب ويتوقّى الشّعاع بكفّه [واستشهد بالشّعر مرّتين] (٢٥٩)

الطّبريّ: واختلف أهل التّأويل في الوقت الّذي عناه الله بدُلوك الشّمس فقال بعضهم هو وقت غروبها، والصّلاة الّتي أمر بإقامتها حينئذ صلاة المغرب

وقال آخرون: دُلوك الشّمس ميلها للزّوال والصّلاة الّتي أمر رسول الله ﷺ بإقامتها عند دُلوكها الظّهر

وأولى القولين في ذلك بالصّواب قول من قال: عني بقوله ﴿أقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ صلاة الظّهر وذلك أنّ الدُّلوك في كلام العرب: الميل، يقال منه: دَلَكَ فلان إلى كذا، إذا مال إليه ومنه الخبر الّذي رُوي عن الحسن أنّ رجلًا قال له: أيُدالكُ الرّجل امرأته؟ يعني بذلك أيميل بها إلى المماطلة بحقّها [ثمّ استشهد بشعر] (٨: ١٢٣)

الزّجّاج: دُلوك الشّمس: زوالها وميلها في وقت الظّهيرة، وكذلك ميلها إلى الغروب هو دُلوكها أيضًا

يقال: قد دَلَكَتْ بَراحِ وبِراحِ أي قد مالت للزّوال حتّى صار النّاظر يحتاج إذا تبصّرها أن يكسر الشّعاع عن بصره براحته. [ثمّ استشهد بشعر] (٣: ٢٥٥)

الأزهريّ: والّذي هو أشبه بالحقّ في قول الله جلّ وعزّ ﴿أقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ أنّ دُلوكها زوالها نصف النّهار حتّى تكون الآية منتظمة لصلوات الخمس. المعنى ـ والله أعلم ـ أقم الصّلاة يا محمّد أي أدِمها في وقت زوال الشّمس إلى غسق اللّيل، فيدخل فيها صلاتا العشيّ، وهما الظّهر والعصر، وصلاتا العشاء في غسق اللّيل، فهذه أربع صلوات، والخامسة قوله جلّ وعزّ ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ﴾، أي وأقم صلاة الفجر، فهذه خمس صلوات فُرضت على محمّد ﷺ وأمّته. وإذا جُعلت الدّلوك غروب الشّمس كان الأمر في هذه الآية مقصورًا على ثلاث صلوات.

فإن قيل: فما معنى الدُّلوك في كلام العرب؟

قيل: الدُّلوك: الزّوال، ولذلك قيل للشّمس إذا زالت نصف النّهار: دالكة، وقيل لها إذا أفَلَتْ: دالكة لأنّها في الحالتين زائلة. (١٠: ١١٧)

الثّعلبيّ: [نقل الأقوال في معنى دُلوكها: غروبها وانتصافها]

ودليل هذا التّأويل حديث عبد الله بن مسعود، إنّه كان إذا غربت الشّمس صلّى المغرب وأفطر إن كان صائمًا، ويحلف بالله الّذي لا إله إلّا هو أنّ هذه السّاعة لميقات هذه الصّلاة، وهي الّتي قال الله ﴿أقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [ثمّ نقل قول جابر بن عبد الله وقال:]

وعلى هذا التّأويل تكون الآية جامعة لمواقيت الصّلاة كلّها، فدُلوك الشّمس: صلاة الظّهر والعصر (٦: ١٢٠)

الماوَرْديّ: أمّا دُلوك الشّمس ففيه تأويلان.

أحدها: أنّه غروبها و الصّلاة المأمور بها صلاة المغرب.

الثّاني: أنّه زوالها و الصّلاة المأمور بها صلاة الظّهر...

فمن جعل الدّلوك اسمًا لغروبها، فلأنّ الإنسان يدلك عينيه براحته لتبيّنها، و من جعله اسمًا لزوالها فلأنّه يدلك عينيه براحته لشدّة شعاعها.

و قيل: إنّ أصل الدّلوك في اللّغة هو الميل، و الشّمس تميل عند زوالها و غروبها، فلذلك انطلق على كلّ واحد منهما. (٣: ٢٦٢)

الطّوسيّ: اختلفوا في الدّلوك، فقال ابن عبّاس، و ابن مسعود، و ابن زيد: هو الغروب، و الصّلاة المأمور بها هاهنا هي المغرب.

و قال ابن عبّاس في رواية أخرى و الحسن، و مجاهد، و قتادة: دلوكها: زوالها، و هو المرويّ عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السّلام، و ذلك أنّ النّاظر إليها يدلك عينيه، لشدّة شعاعها، و أمّا عند غروبها فيدلك عينيه لقلّة تبيّنها. و الصّلاة المأمور بها عند هؤلاء الظّهر. (٦: ٥٠٨)

الواحديّ: دلوك الشّمس: زوالها و ميلها في وقت الظّهر، و كذلك ميلها للغروب هو دلوكها أيضًا. (٣: ١٢٠)

اللّام في قوله: ﴿لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ لام الأجل و السّبب، و ذلك لأنّ الصّلاة إنّما تجب بزوال الشّمس، فيجب على المصلّي إقامتها لأجل دلوك الشّمس. (الفخر الرّازيّ ٢١: ٢٥)

البغويّ: [نقل الأقوال المتقدّمة و قال:]

و معنى اللّفظ يجمعهما، لأنّ أصل الدّلوك الميل، و الشّمس تميل إذا زالت أو غربت.

و الحمل على الزّوال أولى القولين، لكثرة القائلين به، و لأنّا إذا حملناه عليه كانت الآية جامعة لمواقيت الصّلاة كلّها، فـ﴿دُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ يتناول صلاة الظّهر و العصر، و ﴿إِلَى غَسَقِ الَّيْلِ﴾ يتناول المغرب و العشاء، و ﴿قُرْآنَ الْفَجْرِ﴾ هو صلاة الصّبح. (٣: ١٤٨)

الزّمخشريّ: دلكت الشّمس: غربت، و قيل: زالت، و روي عن النّبيّ صلّى الله عليه و آله: «أتاني جبريل عليه السّلام لدلوك الشّمس حين زالت الشّمس، فصلّى بي الظّهر» و اشتقاقه من الدّلك، لأنّ الإنسان يدلك عينيه عند النّظر إليها، فإن كان الدّلوك: الزّوال، فالآية جامعة للصّلوات الخمس، و إن كان الغروب فقد خرجت منها الظّهر و العصر. (٢: ٤٦٢)

ابن عطيّة: قوله: ﴿أَقِمِ الصَّلَوةَ...﴾ هذه بإجماع من المفسّرين إشارة إلى الصّلوات المفروضة.

فالآية على هذا تعمّ جميع الصّلوات. و روى ابن مسعود أنّ النّبيّ صلّى الله عليه و آله قال: «أتاني جبريل ﴿لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ حين زالت، فصلّى بي الظّهر».

و قال ابن مسعود و ابن عبّاس و زيد بن أسلم: ﴿دُلُوكِ الشَّمْسِ﴾: غروبها، و الإشارة بذلك إلى المغرب، و ﴿غَسَقِ الَّيْلِ﴾: اجتماع ظلمته، فالإشارة إلى العتمة، و ﴿قُرْآنَ الْفَجْرِ﴾: صلاة الصّبح، و لم تقع إشارة على هذا إلى الظّهر و العصر.

والقول الأوّل أصوب لعمومه الصّلوات، وهما من جهة اللّغة حسنان؛ وذلك أنّ الدّلوك هو الميل في اللّغة، فأوّل الدّلوك هو الزّوال، وآخره هو الغروب، ومن وقت الزّوال إلى الغروب يسمّى دلوكًا، لأنّها في حالة ميل، فذكر الله الصّلوات الّتي في حالة الدّلوك وعنده، فيدخل في ذلك الظّهر والعصر والمغرب، ويصحّ أن تكون المغرب داخلة في ﴿غَسَقِ الَّيْلِ﴾.

ومن الدّلوك الّذي هو الميل قول الأعرابيّ للحسن بن أبي الحسن: أيدلك الرّجل امرأته؟ يريد أيميل بها إلى المطل في دينها؟ فقال له الحسن: نعم إذا كان مُلْفَجًا أي عدمًا [ثمّ استشهد بشعر] (٣: ٤٧٧)

الطّبرسيّ: اختلف المفسّرون في «الدّلوك»، فقال قوم: دلوك الشّمس زوالها، وهو قول ابن عبّاس، بخلاف ـ وابن عمر، وجابر، وأبي العالية والحسن، والشّعبيّ وعطاء، ومُجاهد، وقتادة، والصّلاة المأمور بها على هذا هي صلاة الظّهر، وهو المرويّ عن أبي جعفر ﷺ، وأبي عبد الله ﷺ. ومعنى قوله: ﴿لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ أي عند دلوكها.

وقال قوم: دلوكها غروبها، وهو قول النّخعيّ والضّحّاك، والسُّدّيّ، والصّلاة المأمور بها على هذا هي المغرب، وروي ذلك عن ابن مسعود، وابن عبّاس.

والقول الأوّل هو الأوجه، لتكون الآية جامعة للصّلوات الخمس، فصلاتا دلوك الشّمس الظّهر والعصر. (٣: ٤٣٤)

نحوه ابن الجَوْزيّ. (٥: ٧١)

الفَخْر الرّازيّ: اختلف أهل اللّغة والمفسّرون في معنى دلوك الشّمس على قولين.

أحدهما: أنّ دلوكها: غروبها، وهذا القول مرويّ عن جماعة من الصّحابة، فنقل الواحديّ في «البسيط» عن عليّ ﷺ أنّه قال: «دلوك الشّمس غروبها».

وروى زرّ بن حُبَيْش أنّ عبد الله بن مسعود قال: دلوك الشّمس غروبها. وروى سعيد بن جُبَيْر هذا القول عن ابن عبّاس. وهذا القول اختيار الفرّاء وابن قُتَيبة من المتأخّرين.

والقول الثّاني: أنّ دلوك الشّمس هو زوالها عن كبد السّماء، وهو اختيار الأكثرين من الصّحابة والتّابعين، واحتجّ القائلون بهذا القول على صحّته بوجوه:

الحجّة الأولى: روى الواحديّ في «البسيط» عن جابر أنّه قال: طعم عندي رسول الله ﷺ وأصحابه ثمّ خرجوا حين زالت الشّمس، فقال النّبيّ ﷺ: «هذا حين دلكت الشّمس».

الحجّة الثّانية: روى صاحب «الكشّاف» عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «أتاني جبريل ﷺ لدلوك الشّمس حين زالت الشّمس، فصلّى بي الظّهر».

الحجّة الثّالثة: قال أهل اللّغة: معنى الدّلوك في كلام العرب: الزّوال، ولذلك قيل للشّمس إذا زالت نصف النّهار: دالكة، وقيل لها إذا أفلت: دالكة، لأنّها في الحالتين زائلة، هكذا قاله الأزهريّ. وقال القفّال: أصل الدّلوك الميل، يقال: مالت الشّمس للزّوال، ويقال: مالت للغروب.

إذا عرفت هذا، فنقول: وجب أن يكون المراد من الدّلوك ههنا الزّوال عن كبد السّماء، وذلك لأنّه تعالى علّق إقامة الصّلاة بالدّلوك، والدّلوك عبارة عن الميل والزّوال، فوجب أن يقال: إنّه أوّل ما حصل الميل والزّوال تعلّق به هذا الحكم. فلمّا حصل هذا المعنى حال ميلها من كبد السّماء، وجب أن يتعلّق به وجوب الصّلاة، وذلك يدلّ على أنّ المراد من «الدّلوك» في هذه الآية ميلها عن كبد السّماء، وهذه حجّة قويّة في هذا الباب استنبطتها بناءً على ما اتّفق عليه أهل اللّغة أنّ الدّلوك عبارة عن الميل والزّوال، والله أعلم.

الحجّة الرّابعة: قال الأزهريّ: الأولى حمل «الدّلوك» على الزّوال في نصف النّهار، والمعنى ﴿أَقِمِ الصَّلَوٰةَ﴾ أي أدمها من وقت زوال الشّمس إلى غسق اللّيل، وعلى هذا التّقدير فيدخل فيه الظّهر والعصر والمغرب والعشاء، ثمّ قال: ﴿وَقُرْءَانَ الْفَجْرِ﴾، فإذا حملنا «الدّلوك» على الزّوال دخلت الصّلوات الخمس في هذه الآية، وإن حملناه على الغروب لم يدخل فيه إلّا ثلاث صلوات، وهي المغرب والعشاء والفجر، وحمل كلام الله تعالى على ما يكون أكثر فائدة أولى، فوجب أن يكون المراد من الدّلوك الزّوال.

واحتجّ الفرّاء على قوله: الدّلوك هو الغروب. [ثمّ استشهد بشعر]

واعلم أنّ هذا الاستدلال ضعيف، لأنّ عندنا الدّلوك عبارة عن الميل والتّغيّر وهذا المعنى حاصل في الغروب، فكان الغروب نوعًا من أنواع الدّلوك، فكان وقوع لفظ الدّلوك على الغروب لا ينافي وقوعه على الزّوال، كما أنّ وقوع لفظ الحيوان على الإنسان لا ينافي وقوعه على الفرس. ومنهم من احتجّ أيضًا على صحّة هذا القول بأنّ الدّلوك اشتقاقه من الدّلك، لأنّ الإنسان يَدْلُك عينيه عند النّظر إليها، وهذا إنّما يصحّ في الوقت الّذي يمكن النّظر إليها، ومعلوم أنّها عند كونها في وسط السّماء لا يمكن النّظر إليها. أمّا عند قربها من الغروب فيمكن النّظر إليها، وعندما ينظر الإنسان إليها في ذلك الوقت يَدْلُك عينيه، فثبت أنّ لفظ «الدّلوك» مختصّ بالغروب.

والجواب: أنّ الحاجة إلى ذلك التّبيين عند كونها في وسط السّماء أتمّ، فهذا الّذي ذكرتم بأن يدلّ على أنّ الدّلوك عبارة عن الزّوال من وسط السّماء أولى، والله أعلم. (٢١: ٢٥)

القُرطُبيّ: [اكتفى بنقل الأقوال] (١٠: ٣٠٣)

البَيْضاويّ: أي لزوالها، ويدلّ عليه قوله ﷺ: «أتاني جبريل لدلوك الشّمس حين زالت فصلّى بي الظّهر». وقيل: لغروبها، وأصل التّركيب للانتقال، ومنه الدّلك، فإنّ الدّالك لا تستقرّ يده، وكذا كلّ ما تركّب من الدّال واللّام كـ«دلج ودلح ودلع ودلف ودله». وقيل: الدّلوك من الدّلك لأنّ النّاظر إليها يدلك عينيه ليدفع شعاعها، واللّام للتّأقيت مثلها في «لثلاث خلون». (١: ٥٩٤)

نحوه أبو حيّان (٦: ٦٨)، وأبو السّعود (٤: ١٥٠)، وشبّر (٤: ٤٦).

النّسفيّ: لزوالها وعلى هذه الآية جامعة للصّلوات الخمس، أو لغروبها وعلى هذا يخرج الظّهر والعصر (٢: ٣٢٥)

السّمين: قوله تعالى: ﴿لِدُلُوكِ﴾ في هذه اللّام وجهان:

أحدهما: أنّها بمعنى «بعد»، أي بعد دُلوك الشّمس، ومثله قول متمّم بن نويرة:

فلمّا تفرّقنا كأنّي ومالكًا

لطول اجتماع لم نبت ليلة معًا

ومثله قولهم: كتبته لثلاث خلون.

والثّاني: أنّها على بابها أي لأجل دُلوك، قال الواحديّ: لأنّها إنّما تجب بزوال الشّمس.

والدُّلوك: مصدر دَلَكَتِ الشّمس، وفيه ثلاثة أقوال: أشهرها: أنّه الزّوال، وهو نصف النّهار.

والثّاني: أنّه من الزّوال إلى الغروب.

والثّالث: أنّه الغروب [ثمّ استشهد بشعر]

(٤: ٤١٢)

الآلوسيّ: [نقل الأقوال وأضاف:]

وأصل مادّة «د ل ك» تدلّ على الانتقال، ففي الزّوال انتقال من دائرة نصف النّهار إلى ما يليها، وفي الغروب انتقال من دائرة الأفق إلى ما تحتها، وكذا في الدّلك المعروف انتقال اليد من محلّ إلى آخر، بل كلّ ما أوّله دال ولام -مع قطع النّظر عن آخره- يدلّ على ذلك كـ«دلج» بالجيم من الدّلجة وهي سير اللّيل، وكذا دلج بالدّلو إذا مشى بها من رأس البئر لمصبّه، و«دلح» بالحاء المهملة إذا مشى مشيًا متثاقلًا، و«دلع» بالعين المهملة إذا أخرج لسانه، و«دلف» بالفاء إذا مشى مشية المقيّد، وبالقاف إذا أخرج المائع من مقرّه، و«دله» إذا ذهب عقله، وفيه انتقال معنويّ إلى غير ذلك، وهذا المعنى يشمل كلا المعنيين السّابقين، وإن قيل: إنّ الانتقال في الغروب أتمّ، لأنّه انتقال من مكان إلى مكان ومن ظهور إلى خفاء، وليس في الزّوال إلّا الأوّل.

وقيل: إنّ الدُّلوك مصدر مزيد مأخوذ من المصدر المجرّد، أعني الدّلك المعروف، وهو أظهر في الزّوال، لأنّ من نظر إلى الشّمس حينئذ يدلك عينه، ويكون على هذا في ﴿دُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ تجوّز عن دلوك الناظر.

وقد يستأنس في ترجيح القول الأوّل مع ما سبق، بأنّ أوّل صلاة صلّاها النّبيّ ﷺ نهار ليلة الإسراء الظّهر، وقد صحّ أنّ جبريل عليه السّلام ابتدأ بها، حين علّم النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام كيفيّة الصّلاة في يومين.

وقال المُبرّد: «دُلوك الشّمس من لدن زوالها إلى غروبها» فالأمر بإقامة الصّلاة لدلوكها أمر بصلاتي الظّهر والعصر، وعلى القولين الآخرين أمر بصلاة واحدة الظّهر أو العصر، واللّام للتّأقيت متعلّقة بـ ﴿أقم﴾ وهي بمعنى «بعد». [ثمّ استشهد بشعر]

ومنه: كتبته لثلاث خلون من شهر، وتكون بمعنى «عند» أيضًا، وقال الواحديّ: هي للتّعليل، لأنّ دخول الوقت سبب لوجوب الصّلاة. (١٥: ١٣٢)

القاسميّ: أي لزوالها، قال ابن تيميّة: الدُّلوك الزّوال عند أكثر السّلف، وهو الصّواب، واللّام

للتأقيت، أي بين الوقت بمعنى «بعد» وتكون بمعنى «عند» أيضًا وقيل: للتعليل، لأنّ دخول الوقت سبب لوجوب الصّلاة. (١٠: ٣٩٥٩)

المَراغيّ: أي أدّ الصّلاة المفروضة عليك بعد دلوك الشّمس وزوالها إلى ظلمة اللّيل، ويشمل ذلك الصّلوات الأربعة: الظّهر والعصر والمغرب والعشاء. (١٥: ٨٢)

ابن عاشور: كان شرع الصّلوات الخمس للأمّة ليلة الإسراء، كما ثبت في الحديث الصّحيح، ولكنّه كان غير مثبت في التّشريع المتواتر، إنّما أبلغه النّبيّ أصحابه، فيوشك أن لا يعلمه غيرهم ممّن يأتي من المسلمين. وأيضًا فقد عيّنت الآية أوقاتًا للصّلوات بعد تقرّر فرضها، فلذلك جاءت هذه الآية في هذه السّورة الّتي نزلت عقب حادث الإسراء، حمّا للتّشريع الّذي شرع للأمّة أيّام مبتدأ بقوله تعالى: ﴿وَقَضٰى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوا اِلَّا اِيَّاهُ﴾ الإسراء: ٢٣.

فالجملة استئناف ابتدائيّ، ومناسبة موقعها عقب ما قبلها أنّ الله لمّا امتنّ على النّبيّ بالعصمة وبالنّصر ذكّره بشكر النّعمة بأن أمره بأعظم عبادة يعبده بها، وبالزّيادة منها طلبًا لازدياد النّعمة عليه، كما دلّ عليه قوله في آخر الآية: ﴿عَسٰى اَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ الإسراء: ٧٩.

فالخطاب بالأمر للنّبيّ، ولكن قد تقرّر من اصطلاح القرآن أنّ خطاب النّبيّ بتشريع تدخل فيه أمّته، إلّا إذا دلّ دليل على اختصاصه بذلك الحكم. وقد علم المسلمون ذلك وشاع بينهم؛ بحيث ما كانوا يتأوّلون عن اختصاص حكم إلّا في مقام الاحتمال القويّ، كما سأله أنسا هذه أم للأبد؟ فقال: بل للأبد.

والإقامة مجاز في المواظبة والإدامة، وقد تقدّم عند قوله تعالى: ﴿وَيُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ﴾ في أوّل سورة البقرة: ٣.

واللّام في ﴿لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ﴾ لام التّوقيت، وهي بمعنى «عند».

والدّلوك من أحوال الشّمس، فورد بمعنى زوال الشّمس عن وسط قوس فرضيّ في طريق مسيرها اليوميّ، وورد بمعنى: ميل الشّمس عن مقدار ثلاثة أرباع القوس وهو وقت العصر، وورد بمعنى غروبها، فصار لفظ الدّلوك مشتركًا في المعاني الثّلاثة.

والغسق: الظّلمة، وهي انقطاع بقايا شعاع الشّمس حين يماثل سواد أفق الغروب سواد بقيّة الأفق، وهو وقت غيبوبة الشّفق، وذلك وقت العشاء، ويسمّى العتمة، أي الظّلمة.

وقد جمعت الآية أوقاتًا أربعة، فالدّلوك يجمع ثلاثة أوقات باستعمال المشترك في معانيه، والقرينة واضحة. وفهم من حرف (إلى) الّذي للانتهاء أنّ في تلك الأوقات صلوات، لأنّ الغاية كانت لفعل ﴿اَقِمِ الصَّلٰوةَ﴾ فالغاية تقتضي تكرّر إقامة الصّلاة. وليس المراد غاية لصلاة واحدة جعل وقتها متّسعًا، لأنّ هذا فهم ينبو عنه ما تدلّ عليه اللّام في قوله: ﴿لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ﴾ من وجوب إقامة الصّلاة عند الوقت المذكور، لأنّه الواجب أو الأكمل. وقد زاد عمل النّبيّ ﷺ بيانًا للآية

وأمّا مقدار الاتّساع فيُعرف من أدلّة أُخرى، وفيه خلاف بين الفقهاء. فكلمة «دُلوك» لا تعادلها كلمة أُخرى (١: ٤٣)

مَغْنِيَّة: اللّام للتّعليل، أي بسبب دلوك الشّمس أو بمعنى «عند» مثل كتبته لخمس خلون من شهر كذا.

واختلفوا في المراد من الدُّلوك: فقيل: هو غروب الشّمس، وقيل: بل زوالها عن كبد السّماء، وهو قول الأكثر.

وفي تفاسير السّنّة والشّيعة أنّ هذه الآية تشمل الصّلوات الخمس: الظّهر والعصر، ويدخلان في دلوك الشّمس، والمغرب والعشاء.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الفقهاء يبدؤون كتبهم بالكلام عن صلاة الظّهر، تبعًا لقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ حيث بدأ سبحانه بوقتها، بالإضافة إلى ما جاء في الرّوايات، من أنّ الظّهر أوّل ما فُرض من الصّلاة في الإسلام ثمّ غيرها على التّرتيب، وكان ذلك بمكّة ليلة الإسراء قبل الهجرة بسنة. (٥: ٧٣)

الطَّباطَبائيّ: وقد اختلف المفسّرون في تفسير صدر الآية، والمرويّ عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام من طرق الشّيعة تفسير ﴿دُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ بزوالها، و﴿غَسَقِ الَّيْلِ﴾ بمنتصفه، وسيجيء الإشارة إلى الرّوايات في البحث الرّوائيّ الآتي إن شاء الله.

وعليه فالآية تشمل من الوقت ما بين زوال الشّمس ومنتصف اللّيل، والواقع في هذا المقدار من الوقت من الفرائض اليوميّة أربع: صلاة الظّهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة، وبانضمام صلاة الصّبح -المدلول عليها بقوله: ﴿وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ﴾- إليها تتمّ الصّلوات الخمس اليوميّة. (١٣: ١٣١، ١٧٤)

المُصْطَفَويّ: إنّ الأصل الواحد في هذه المادّة هو إمرار شيء على شيء، بحيث يصدق المسح والمرس، وهو أقوى وأشدّ من المسح ويُعتبر في مفهوم المرس جهة الضّغط أيضًا.

فمن مصاديق ذلك: إمرار اليد على شيء، ومسح الطّيب، وذلك الخفّ على الأرض، وذلك الشّرع وغيرها.

وأمّا دلوك الشّمس فالظّاهر أنّه مرورها على خطّ من الأرض، فكأنّ الشّمس قد دلكت عليه في الأفق الغربيّ عند الغروب وفي نظر النّاظر، وأمّا مرورها على نصف النّهار وغيره فلا يصدق عليه الدّلك.

فظهر أنّ مفاهيم الزّوال والغيبوبة والمسح من لوازم الأصل. ﴿أَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ اِلٰى غَسَقِ الَّيْلِ وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ﴾ الإسراء: ٧٨، فيراد منه: غروب الشّمس المحسوس بدلوكها ومرورها إلى الأفق وغيبته.

وهذه الآية الكريمة ليست في مقام بيان أوقات الصّلوات، بل النّظر فيها إلى جهة التّوجّه والدّعوة المناسبة في ساعات أوائل اللّيل وآخره.

ويؤيّده آخر الآية: ﴿وَمِنَ الَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهٖ نَافِلَةً لَكَ﴾ الإسراء: ٧٩.

و نظير الآية: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ﴾ هود ١١٤، و هكذا: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا﴾ طه ١٣٠، فليس النّظر إلى جهة تعيين أوقات الصّلوات، مع أنّ الآية الأخيرة راجعة إلى مطلق التّسبيح.

و أمّا ما في بعض الرّوايات الشّريفة: من تطبيق الدّلوك على الزّوال، فمن باب التّأويل، و إرادة مطلق مفهوم المرور، والله العالم.

و التّعبير باللّام في ﴿لِدُلُوكِ﴾ دون حرف «في» و دون التّعبير بالغروب، إشارة إلى أنّ إقامة الصّلاة ليست محدودة بوقت الدّلوك و الغروب و فيهما، بل لتحقّق الدّلوك و لوقوعه إلى غسق اللّيل، و أنّ الدّلوك قبل الغروب، فيتحقّق الدّلوك بتحقّق الغروب، و هو أوّل وقت الإقامة و التّهيّؤ لها.

و أمّا المغرب الشّرعيّ و ذهاب الحمرة المشرقيّة فهو علامة تحقّق الدّلوك، و وقوع الغروب الحقيقيّ في الأفق الغربيّ، فإنّ الأفق الحقيقيّ و رؤيته ثمّ العلم بغروب الشّمس فيه مشكل جدًّا، و لاسيّما في الأراضي غير المسطّحة.

فظهر لطف التّعبير بالمادّة في هذا المورد (٣: ٢٣٣)

فضل الله: و هذا ما أراد الله إثارته في وعي الرّسول ـ بصفته الإنسان المسلم الأوّل ـ و السّائرين في خطاه، أن يقيم الصّلاة في جميع أوقات اليوم، كي تحتوي الزّمن كلّه، فلا يبتعد الإنسان عن الله في وقت، حتّى تأتيه الصّلاة لترجعه إليه في وقت آخر، و بذلك لايخلو ذهنه من الله في أيّة لحظة، لأنّ عمق المسؤوليّة المتّصلة بالله، تفرض تنمية هذا الحضور الدّائم في وعيه و وجدانه، فتتحرّك التّوبة لتطوّق المعصية، و ينطلق الاستغفار لتواجه الانحراف، و يتفجّر النّور ليهزم الظّلام، و هكذا حتّى يستطيع هذا الإنسان أن يغيّر نفسه، و يطوّر حياته بين يدي الله.

و هكذا كان الله يريد للإنسان أن يقيم الصّلاة عند دلوك الشّمس، المفسّر بالزّوال لدى بعض، أو من لدن زوالها إلى غروبها لدى بعض آخر، لتحدّد له صلاة الظّهر و العصر، و ربّما فسّرها ثالث بالغروب.

و حاول بعض أن يلتفت لما له في التّفسيرين الأوّلين، ولكن أصله من «الدّلك» فسمّي الزّوال دلوكًا، لأنّ النّاظر إليها يدلك عينيه لشدّة شعاعها، و في التّفسير الثّالث، أنّ الغروب سمّي دلوكًا، لأنّ النّاظر يدلك عينيه ليتبيّنها، كما ورد في «مجمع البيان».

و لكنّ الظّاهر هو التّفسير الأوّل، لأنّ الثّالث، يعني عدم التّعرّض لصلاة النّهار، فلا تكون الآية شاملة لأوقات الصّلاة كلّها. (١٤: ٢٠١)

مكارم الشّيرازيّ: دلوك الشّمس يعني زوال الشّمس من دائرة نصف النّهار، و الّتي يتحدّد معها وقت الظّهر. و في الأصل فإنّ «دلوك» مأخوذة من «دلك» حيث إنّ الإنسان يقوم بدلك عينيه في ذلك الوقت لشدّة ضوء الشّمس، أو أنّ كلمة «دلك» تعني «الميل» حيث إنّ الشّمس تميل من دائرة نصف النّهار من طرف المغرب، أو أنّها تعني أنّ الإنسان يضع يده في قبال الشّمس، حيث يقال: بأنّ الشّخص يمنع النّور عن عينيه و يدفعه عنه

على أيّ حال، في الرّواية الّتي وصلتنا عن أهل بيت ﷺ توضّح لنا أنّ معنى «دُلوك» هو زوال الشّمس. فقد روى العامليّ في «وسائل الشّيعة» أنّ عُبيد بن زُرارة سأل الإمام الصّادق ﷺ عن تفسير الآية، فقال ﷺ: «إنّ الله افترض أربع صلوات أوّل وقتها زوال الشّمس إلى انتصاف اللّيل، منها صلاتان أوّل وقتهما من عند زوال الشّمس إلى غروب الشّمس، إلّا أنّ هذه قبل هذه، ومنها صلاتان أوّل وقتهما من غروب الشّمس إلى انتصاف اللّيل إلّا أنّ هذه قبل هذه».

وفي رواية أخرى رواها المحدّث الكبير زرارة بن أعين عن الإمام الباقر ﷺ، في تفسير الآية، قال ﷺ: «دُلوكها زوالها، وغسق اللّيل إلى نصف اللّيل، ذلك أربع صلوات وضعهنّ رسول الله ﷺ ووقّتهنّ للنّاس، وقرآن الفجر صلاة الغداة».

لكن وضع بعض المفسّرين احتمالات أخرى لمعنى «دلوك» إلّا أنّنا تركناها لأنّها لا تستحقّ الذّكر. (٩١ ٧٧

الأُصول اللُّغويّة

١ - الأصل في هذه المادّة: الدَّلْك، أي المَرْس والعَرْك، يقال: دلكتُ الشّيء بيدي أدْلُكه دَلْكًا، أي مرّسته وعركته، ودلكتُ السّنبل حتّى انفرك قشره عن حبّه، ودلكتُ الثّوب، إذا مُصته لتغسله.

وتدلّك الرّجل: دلك جسده عند الاغتسال، وتدلّك بالشّيء: تخلّق به وتضمّخ، والدَّلوك: ما يُتدلّك به من طيب وغيره، وفي الخبر أنّ خالد بن الوليد دخل حمّامًا في الشّام، فتدلّك بدلوك عُجن بالخمر، فكتب إليه عمر: «بلغني أنّه أُعدّ لك دَلُوك عُجن بالخمر، وإنّي أظنّكم آل المغيرة ذَرْوَ النّار».

والدّليك: التّراب الّذي تسفيه الرّياح، لأنّه يمرس وجه الأرض.

والدّليك: نبات واحدته دليكة، ولعلّه سمّي بذلك لأنّه يُدلك ورقه أو بذره أو أيّ شيء منه.

والدّليك: ثمر الورد يحمرّ حتّى يكون كالبُسر، وينضج فيحلو فيؤكل، وله حبّ في داخله هو بزره، وكأنّه يُدلك بالأكل أو اليد.

والمدلوك: المداك، لأنّه يُمرس ويُعرك، يقال: دلكها، أي عدّاها، ودُلكت الأرض: أُكِلت، لأنّها تُدلك دلكًا.

ويقال مجازًا: دلكه الدّهر، أي حنّكه وعلّمه، ورجل دَليك: حنيك قد مارس الأمور وعرفها، والدُّلْك: عقلاء الرّجال، وهم الحُنُك، وبعير مَدْلوك: إذا عاود الأسفار ومرن عليها، وقد دلّكته الأسفار.

والدَّلْك: المطل والمماطلة، يقال: دلك الرّجل حقّه مطله، ودلك الرّجل غريمه ماطله، ورجل مَدْلوك: أُلحّ عليه في المسألة.

والمُدالكة: المعاركة والمصابرة والإلحاح في التّقاضي، يقال: دالكتُ الرّجل مُدالكةً ودِلاكًا، إذا ماطلته دَينه، والمُدالِك: الّذي لا يرفع نفسه عن دَنيّة، وهو مُدلِك.

ومنه أيضًا الدُّلُوك، وهو وقت زوال الشّمس عن

كَبِد السّماء، وكأنّها تدلُك السّماء بحركتها يقال دَلَكَت بَراحِ وبراحِ، أي قد مالت للزّوال حتّى كاد النّاظر يحتاج إذا تبصّرها إلى أن يكسر الشّعاع عن بصره براحته، ودَلَكَتِ الشّمس تدلُك دُلُوكًا غربت. وقيل: صفرّت ومالت للغروب.

٢ ــ وليس الدَّلك كالمسح كما ذهب بعض إلى ذلك، إذ لا نظير للمسح إلّا المشّ، انظر «م س ح».

ومن نظائر الدَّلك في اللّغة: العصع والمرس والمرث والمعث والعرك والدّعك والفرك

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها المصدر: (دُلُوك) مرّة في آية

﴿ أقم الصّلوة لدُلُوك الشّمس الى غسق الّيل وقرءان الفجر انّ قرءان الفجر كان مشهُودً ﴾

الإسراء: ٧٨

ويلاحظ أوّلًا أنّ فيها بحوثًا

١ ــ الدُّلُوك لغةً هو المرور، والمراد بـ ﴿دُلُوكِ الشَّمْس﴾: مرورها، وفي المراد به في الآية خلاف بين المفسّرين وفي الرّوايات. فحكى الطّبريّ وغيره عن بعضهم أنّ المراد بدُلُوكها غروبها، وعن بعضهم: ميلها للزّوال، وجعله أولى بالصّواب بحجّة أنّ «الدّلوك» في كلام العرب الميل، يقال منه: دلك فلان إلى كذا، إذا مال إليه، وذكر خبرًا فيه عن الحسن.

وقد حمله الأزهريّ أيضًا أشبه بالحقّ، حتّى يكون الآية منتظمة للصّلوات الخمس. والمراد بها الآية الأولى من الآيتين. ﴿أقم الصّلوة لِدُلُوكِ الشّمس إلى غَسَق الّيل وقُرءانَ الفَجر إنّ قُرءانَ الفجر كان مشهُودًا * ومن الّيل فتهجّد به نافلةً لك عسى أن يبعثك ربُّك مقامًا محمُودًا﴾. فشمل ﴿دُلُوكِ الشّمس إلى غسق الّيل﴾ أربع صلوات: الظّهر، والعصر، والمغرب، والعشاء، و﴿قُرءان الفجر﴾ صلاة الفجر. وهذا لعامّة المؤمنين، و﴿ومن الّيل فتهجّد به نافلة لك﴾ للنّبيّ خاصّة.

٢ ــ وهذا القول ــ كما قال الطّوسيّ ــ هو المرويّ عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام ــ ثمّ قال: ودلك أنّ النّاظر إليها يدلك عينيه لشدّة شعاعها، وأمّا عند غروبها فيدلك عينيه لقلّة تبيّنها والصّلاة المأمور بها عند زوالها الظّهر

وقال البغويّ ــ بعد نقله الأقوال ــ: «ومعنى اللّفظ يجمعهما، لأنّ أصل الدُّلوك الميل، والشّمس تميل إذا زالت أو غربت. والحمل على الزّوال أولى القولين لكثرة القائلين به، ولأنّا إذا حملناه عليه كانت الآية جامعة لمواقيت الصّلاة كلّها»، وذكر مثل ما ذكرناه.

وقال ابن عطيّة: «هذه بإجماع من المفسّرين إشارة إلى الصّلوات المفروضة...».

وقد ذكر الطّبرسيّ أسماء الّذين اختلفوا في الدُّلوك أنّه الظّهر أو الغروب، ثمّ قال: «والقول الأوّل هو الأوجه لتكون الآية جامعة للصّلوات الخمس، فصلاتا دُلوك الشّمس: الظّهر والعصر».

وقد قال الفخر الرّازيّ في كون الدُّلوك الغروب: «وهذا القول مرويّ عن جماعة من الصّحابة» وذكر منهم عليًّا ﷺ، وابن مسعود، وابن عبّاس في

أحدهما وليّه وآخرين. وحكى القول الآخر عن أكثر الصّحابة والتّابعين. وذكر حججهم الثّلاث، وهما روايتان عن النّبيّ ﷺ وكلام العرب أنّ الدّلوك الزّوال، ولذلك قيل للشّمس إذا زالت نصف النّهار دالكة، وقيل لها إذا أفلت: دالكة، لأنّها في الحالتين زائلة. وقال: «وهكذا قاله الأزهريّ»، ثمّ رجّح الزّوال، لأنّه أوّل ما حصل الميل. وقال: وهذه حجّة قويّة في هذا الباب استنبطتُها بناءً على ما اتّفق عليه أهل اللّغة أنّ الدّلوك عبارة عن الميل والزّوال، والله أعلم».

ثمّ ذكر الحجّة الرّابعة وهي ما ذكره الأزهريّ وغيره أنّ الآية تشمل الصّلوات الخمس بناءً على الزّوال دون الغروب، ثمّ ذكر احتجاج الفرّاء عليه بالشّعر ثمّ ردّ على هذه الحجّة بما لا طائل تحته. ونحوه الآلوسيّ فقد أطال الكلام في الدّلوك بنحو ما حكينا عن الآخرين، فلاحظ. وذكر السّمين القولين، وأضاف قولًا آخر وهو أنّ الدّلوك الزّوال إلى الغروب.

وأمّا ابن عاشور فقد نبّه على أنّ شرع الصّلوات الخمس للأمّة كان ليلة الإسراء، ولكنّه كان غير مثبت في التّشريع المتواتر، إنّما أبلغه النّبيّ أصحابه. فيوشك أن لا يعلمه غيرهم ممّن يأتي من المسلمين. فلذلك جاءت هذه الآية في هذه السّورة ـ الإسراء ـ الّتي نزلت عقب حادث الإسراء جمعًا للتّشريع الّذي شرع يومئذ بقوله في ٢٣، ﴿وقضى ربّك ألّا تعبدوا إلّا إيّاه﴾، إلى آخر الآيات إلى أن قال في ﴿أقم الصّلوة...﴾ «فالجملة استئناف ابتدائيّ، ومناسبة موقعها عقب ما قبلها أنّ الله لمّا امتنّ على النّبيّ بالعصمة وبالنّصر، ذكّره بشكر النّعمة، بأن أمره بأعظم عبادة يعبده بها، وبالزّيادة منها طلبًا لازدياد النّعمة عليه، كما دلّ عليه قوله في آخر الآية ٧٩، ﴿عسى أن يبعثك ربّك مقامًا محمودًا﴾.»

٣ـ ونقول مع اتّفاق أكثر المفسّرين على أنّ هذه الآية راجعة إلى الصّلوات الخمس ـ كما اعترف به مغنيّة ـ قال المصطفويّ ـ بعد حملها على الغروب في كلام طويل له ـ: «وهذه الآية الكريمة ليست في مقام بيان أوقات الصّلوات، بل النّظر فيها إلى جهة التّوجّه والذّكر المناسبة في ساعات أوائل اللّيل وآخره. ويؤيّده ذيل الآية ﴿ومن الّيل فتهجّد به نافلة لّك﴾ ونظير الآية ﴿وأقم الصّلوة طرفي النّهار﴾ هود ١١٤، وهكذا ﴿وسبّح بحمد ربّك قبل طلوع الشّمس وقبل غروبها﴾ طه: ١٣٠ فليس النّظر إلى جهة تعيين أوقات الصّلوات مع أنّ الآية الأخيرة راجعة إلى مطلق التّسبيح وأمّا ما في بعض الرّوايات الشّريفة من تطبيق «الدّلوك» على الزّوال، فمن باب التّأويل، وإرادة مطلق مفهوم المرور، والله العالم».

٤ـ وفي اللّام من ﴿لدلوك الشّمس﴾ خلاف. فقال الواحديّ: «لام الأجل والسّبب، وذلك لأنّ الصّلاة إنّما تجب بزوال الشّمس، فيجب على المصلّي إقامتها لأجل دلوك الشّمس».

وقال البيضاويّ: «واللّام للتّأقيت مثلها في لثلاث خلون». وقال الآلوسيّ: «واللّام للتّأقيت

متعلّقة بـ ﴿أَقِمِ﴾ وهي بمعنى «بعد»، واستشهد بشعر بأبي، وبقولهم «كتبته لثلاث خلون من شهر» وأضاف «ويكون بمعنى «عند» أيضًا»

وقال السمين «في هذه اللام وجهان أحدهما أنّه بمعنى «بعد» أي بعد دلوك الشمس، ومثله قول متمّم بن نويرة

فلمّا تفرّقنا كأنّي ومالكًا

لطول اجتماعٍ لم نبت ليلة معًا

ومثله قولهم: كتبته لثلاث خلون.

والثاني قول الواحديّ، واختاره ابن عاشور أيضًا»

وتبيّن الآية تشريع مكّي جاءت في سورة الإسراء بعد حكاية الإسراء في صدرها

وثانيًا ومن نظائر هذه المادّة في القرآن

الغروب ﴿وسبّح بحمد ربّك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب﴾ ق ٣٩

الوقوب ﴿ومن شرّ غاسق إذا وقب﴾ الفلق ٣

الأفول ﴿فلمّا أفلت قال يا قوم إنّي بريء ممّا تشركون﴾ الأنعام ٧٨

الخنوس ﴿فلا أقسم بالخنّس﴾ التكوير ١٥

دل ل

٥ ألفاظ، ٧ مرّات، ٦ مكّيّة، ١ مدنيّة
في ٥ سور: ٤ مكّيّة، ١ مدنيّة

دلّهم	١ ١	يدلّكم	١ ١
أدلّك	١ ١	دليلًا	١ ١
أدلّكم	٣ ٢ـ١		

النُّصوص اللُّغويّة

الخليل: الدَّلّ: دلال المرأة إذا تدلّلت على زوجها تُريه جراءةً عليه في تغنُّج وتشكُّل كأنّها تخالفه وليس بها خلاف.

والرّجل يُدلّ على أقرانه في الحرب. يأخذهم من فوق.

والبازي يُدلّ على صيده.

والدّالّة: ممّا يُدلّ الرّجل على من له عنده منزلة أو قرابة قريبة، شبه جراءة منه.

والدَّلالة: مصدر الدّليل، بالفتح والكسر.

والدِّلّيلاء يُمدّ ويُقصر، ومعناه ما دلّكم عليه.

والدُّلْدُل شيء أعظم من القُنفُذ، ذو شوك طوال.

والتَّدلْدُل كالتّهدُّل.

والدُّلْدُل اسم بغلة رسول الله ﷺ. (٨: ٨)

سيبويه: الدِّلّيلى: علمه بالدَّلالة، ورسوخه فيها. (ابن سيده ٩: ٢٧٠)

الكسائيّ: دَلْدَل في الأرض وبلبل وقلقل: ذهب فيها. (الأزهريّ ١٤: ٦٦)

الفرّاء: يدلّ امتنّ، والدّالّة الإدلال. (الأزهريّ ١٤: ٦٥)

يقال: دليل بيّن الدَّلالة والدِّلالة. (إصلاح المنطق ١١١)

أبو زيد: أدللت بالطّريق إدلالًا. (الأزهريّ ١٤: ٦٥)

وسمعت أعرابيًّا يقول لآخر: أما تندلّ على الطّريق [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ١٤: ٦٦)

اللّحيانيّ: وقع القوم في دلْدال وبلْبال، إذا اضطرب أمرهم وتذبذب.

وقوم دلْدال، إذا تدلْدلوا بين أمرين فلم يستقيموا. [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ١٤: ٦٦)

أبو عُبَيْد: الدّلّيلي من الدّلالة، وأكثر كلامهم الدّلالة. (٢: ٦٥)

في حديث عمر «أنّ أصحاب عبد الله كانوا يرحلون إليه، فينظرون إلى سَمْته وهديه ودلّه، فيتشبّهون به».

وقوله «إلى هديه ودلّه»، فإنّ أحدهما قريب المعنى من الآخر، وهما من السّكينة والوقار في الهيئة والمنظر والشّمائل وغير ذلك. [ثمّ استشهد بشعر إلى أن قال:]

ومنه حديث سعد قال: «بينما أنا أطوف بالبيت إذ رأيت امرأة فأعجبني دلّها». (٢: ١٠٢)

نحوه الزّمخشريّ (الفائق ٢: ٩٨)

ابن الأعرابيّ: المُدلّل الّذي يتجنّى في غير موضع تجنٍّ.

ودلّ فلان إذا هدى، ودلّ إذا افتخر

(الأزهريّ ١٤: ٦٥)

دلّ يَدُلّ، إذا هدى، ودلّ يدلّ إذا منّ بعطائه، والأدلّ: المنّان بعمله (الأزهريّ ١٤: ٦٦)

من أسماء القُنفُذ: الدُّلْدُل، والشّيهم، والأزيب. (الأزهريّ ١٤: ٦٦)

ابن السّكّيت: جاء القوم دُلْدُلًا، إذا كانوا مذبذبين، لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء، [ثمّ استشهد بشعر]

وتدلْدل الشّيء وتدرْدر، إذا تحرّك

(الأزهريّ ١٤: ٦٦)

محمّد بن حبيب: دلّ عليّ قومي، أي جرّأهم [ثمّ استشهد بالشّعر مرّتين]

ويُدلّ بالشّجاعة فجرّأهم (الأزهريّ ١٤: ٦٥)

شمر: وروي عن سعد أنّه قال: «بينا أنا أطوف بالبيت إذ رأيت امرأة أعجبني دلّها».

الدّلال للمرأة، والدّلّ حُسن الحديث وحُسن المزاح والهيئة.

ويقال: هي تدلّ عليه، أي تجترئ عليه. يقال: ما دلّك عليّ، أي ما جرّأك عليّ.

دللتُ بهذا الطّريق دلالة، أي عرفته، ودللتُ به أدلّ دلالة [واستشهد بالشّعر مرّتين]

(الأزهريّ ١٤: ٦٥)

الزّجّاج: دلّ فلان فلانًا على الشّيء من الدّلالة وأدلّ الرّجل على القوم من الدّالّة، وهو مُدِلّ.

(فعلت وأفعلت: ١٦)

ابن دُرَيْد: الدّلّ من قولهم: امرأة ذات دلّ، أي شكل.

وأدلّ الرّجل إدلالًا، إذا وثق بمحبّة صاحبه فأفرط عليه. ومن أمثالهم «أدلّ فأملّ».

والدّلالة حرفة الدّلّال، والدّلالة من الدّليل، ودليل بيّن الدّلالة

ودَلّه اسم امرأة

والدُّلَيلى مثل الخِصِّيصَى وما أشبهه (١ ٧٦،

الدُّلْدُل. زعم قوم أنّه القُنفذ، وهو هذا القُنْفُذ العظيم الطّويل الشّوك. وكانت بَغْلة النّبيّ ﷺ تسمّى الدُّلْدُل.

والدَّلْدَلة تحريك الرّجل رأسه وأعضاءه في المشي، والدَّلْدَلة: تحريك الشّيء المنوط

وقال أبو حاتم: الدَّلْدَلة والتَّوَدْلة واحد. يقال. مرّ يُدَلْدِل ويُتَوَدْلِل، إذا مرّ يضطرب في مشيه. (١ ١٤٢)

ودَليل بيّن الدَّلالة والدُّلولة والدِّلّيلى

ويقال: دَلال بيّن الدَّلالة، ودليل حسن الدّلالة (٣ ٤٢٧)

الرُّمّانيّ: الدّليل يكون وضعيًّا قد يمكن أن يُجعل على خلاف ما جُعل عليه نحو دلالة الاسم على المسمّى. وأمّا دلالة البرهان فلا يمكن أن توضع دلالة على خلاف ما هي دلالة عليه، نحو دلالة الفعل على الفاعل لا يمكن أن تُجعل دلالة على أنّه ليس بفاعل (أبو هلال ٥٥)

الصّاحب. [نحو الخليل وأضاف:]

والدّالّة شِبْه جُرْأة على من لك عنده منزلة أو قرابة، وكذلك الدّالُولاء على عاشوراء

ويقولون: قبلوا هُدى الله ودِلّيلاه

وأدَلَّتْ الطّريق هُدِيتُ إليه وهو لا يدلّ بالطّريق، أي لا يعرفه واندلّ على الطّريق.

ويقولون الشّقاء على الأشقَيْن مُندلّ، أي مُنصبّ

ودعه على أدلاله، يعني الدّالّ.

وما أحسن دلّه، أي هيئته

والدُّلْدُل: شيء أعظم من القُنفذ، ذو شَوك طِوال وهو أشنع من دُلْدُل، ويقال لها: أمّ دُلْدُل.

وقوم دُلْدُل. يتدلْدَلون لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء، وقَوم دَلْدال

والتّدَلْدُل المجيء والذّهاب.

دَلْدَل القوم دَلْدَلة ودِلْدالًا أي ضجّوا وصاحوا. ووقعوا في دَلْدال.

ودَلْدَل في الأرض. ذهب فيها

ووقعوا في دُوْلُول، أي أمر عظيم. وقيل: داهية، والجميع الدّآليل

وأدَلّ الذّئبُ فهو مُدِلّ، أي منويّ (٩ ٢٥٩)

الجوهريّ: الدّليل. ما يُستدلّ به، والدّليل الدّالّ. وقد دلّه على الطّريق يدلّه دَلالة ودِلالة ودُلولة، والفتح أعلى

والدِّلّيلى الدّليل

والدَّلّ. الغُنج والشّكل وقد دلّت المرأة تدِلّ بالكسر، وتدلّلت، وهي حسنة الدّلّ والدّلال.

ويقال أدلّ فأملّ. والاسم الدّالّة

وفلان يُدلّ على أقرانه في الحرب، كالبازي يُدلّ على صيده

وهو يُدِلّ بفلان أي يثق به

قال أبو عُبَيد الدّالّ قريب المعنى من الهَدْي، وهما من السّكينة والوقار في الهيئة والمنظر والشّمائل وغير ذلك. وفي الحديث: «كان أصحاب عبد الله

يرحلون إلى عمر فينظرون إلى سَمْته و هديه و دَلّه فيتشبّهون به ».

و تدلدَل الشيء، أي تحرّك متدلّيًا. و الدَّلدال: الاضطراب. و الدُّلدُل: عظيم القنافذ. [و استشهد بالشعر مرّتين] (٤: ١٦٩٨)

ابن فارس: الدّال و اللّام أصلان: أحدهما إبانة الشيء بأمارة تتعلّمها، و الآخر اضطراب في الشيء.

فالأوّل قولهم: دَلَلْتُ فلانًا على الطّريق. و الدّليل: الأمارة في الشيء، و هو بيّن الدَّلالة و الدِّلالة.

و الأصل الآخر قولهم: تدلدَل الشيء، إذا اضطرب [ثمّ استشهد بشعر]

و من الباب دَلال المرأة، و هو جرأتها في تكسّر و شكل، كأنّها مخالفة و ليس بها خلاف، و ذلك لا يكون إلّا بتمايل و اضطراب. و من هذه الكلمة فلان يُدِلّ على أقرانه في الحرب، كالبازي يُدِلّ على صيده.

و من الباب الأوّل قول الفرّاء عن العرب: أدلّ يُدِلّ، إذا ضرب بقرابة. (٢: ٢٥٩)

أبو هلال: الفرق بين الدَّلالة و الدّليل أنّ الدَّلالة تكون على أربعة أوجُه:

أحدها ما يمكن أن يستدلّ به، قصد فاعله ذلك أو لم يقصد، و الشاهد أنّ أفعال البهائم تدلّ على حدثها و ليس لها قصد إلى ذلك، و الأفعال المحكمة دلالة على علم فاعلها و إن لم يقصد فاعلها أن تكون دلالة على ذلك. و من جعل قصد فاعل الدَّلالة شرطًا فيها احتجّ بأنّ اللّصّ يُستدلّ بأثره عليه و لا يكون أثره دلالة، لأنّه لم يقصد ذلك، فلو وُصف بأنّه دلالة لوصف هو بأنّه دالّ على نفسه و ليس هذا بشيء، لأنّه ليس بمنكر في اللّغة أن يسمّى أثره دلالة عليه و لا أن يوصف هو بأنّه دالّ على نفسه، بل ذلك جائز في اللّغة معروف، يقال: قد دلّ الهارب على نفسه بركوبه الرّمل، و يقال: أسلك الحزن، لأنّه لا يدلّ على نفسك، و يقولون: استدللنا عليه بأثره، و ليس له أن يحمل هذا على المجاز دون الحقيقة إلّا بدليل، و لا دليل.

و الثّاني: العبارة عن الدَّلالة، يقال للمسؤول: أعِدْ دلالتك.

و الثّالث: الشبهة، يقال: دلالة المخالف كذا، أي شبهته.

و الرّابع: الأمارات، يقول الفقهاء: الدَّلالة من القياس كذا. و الدّليل فاعل الدَّلالة، و لهذا يقال لمن يتقدّم القوم في الطّريق: دليل، إذ كان يفعل من التّقدّم ما يستدلّون به، و قد تسمّى الدَّلالة دليلًا مجازًا.

و الدّليل أيضًا فاعل الدَّلالة مشتقّ من فعله، و يُستعمل الدّليل في العبارة و الأمارة، و لا يستعمل في الشُّبه.

و الشُّبهة هي الاعتقاد الّذي يختار صاحبه الجهل أو يمنع من اختيار العلم، و تسمّى العبارة عن كيفيّة ذلك الاعتقاد شبهة أيضًا، و قد سمّي المعنى الّذي يُعتقَد عنده ذلك الاعتقاد شُبهة، فيقال: هذه الحيلة شبهة لقوم اعتقدوها معجزة.

الفرق بين الدَّلالة و الشّبهة فيما قال بعض

المتكلّمين ــ أنّ النظر في الدّلالة يوجب العلم و الشبهة يعتقد عندها أنّها دلالة فيختار الجهل، لا لمكان الشبهة و لا للنظر فيها، و الاعتقاد هو الشبهة في الحقيقة لا المنظور فيه. (٥٢)

الفرق بين الدّلالة و الأمارة [لاحظ «أ م ر»]

الفرق بين الدّلالة و الحجّة [لاحظ «ح ج ج»]

الفرق بين الاستدلال و الاحتجاج [لاحظ «ح ج ج»]

الفرق بين دلالة الكلام و دلالة البرهان أنّ دلالة البرهان هي الشهادة للمقالة بالصحّة، و دلالة الكلام إحضاره المعنى النفس من غير شهادة له بالصحّة إلّا أن يتضمّن بعض الكلام دلالة البرهان فيشهد بصحّة المقالة.

و من الكلام ما يتضمّن دلالة البرهان و منه ما لا يتضمّن ذلك، إذ كلّ برهان فإنّه يمكن أن يظهر بالكلام، كما أنّ كلّ معنى يمكن دلالة فيه، و الاسم دلالة على معناه، و ليس برهانًا على معناه و كذلك هداية الطريق دلالة عليه و ليس برهانًا عليه، فتأثير دلالة الكلام خلاف تأثير دلالة البرهان.

الفرق بين الدّلالة و الاستدلال أنّ الدّلالة ما يمكن الاستدلال به، و الاستدلال فعل المستدلّ و لو كان الاستدلال و الدّلالة سواءً لكان يجب أن لو صنع جميع المكلّفين للاستدلال على حدث العالم أن لا يكون في العالم دلالة على ذلك.

الفرق بين الدّلالة و العلامة أنّ الدّلالة على الشيء ما يمكّن كلّ ناظر فيها أن يستدلّ بها عليه كالعالم لمّا كان دلالةً على الخالق، كان دالًّا عليه لكلّ مستدلّ به و علامة الشيء ما يُعرف به المعلّم له و من شاركه في معرفته دون كلّ واحد، كالحجر تجعله علامة لدفين تدفنه، فيكون دلالة لك دون غيرك و لا يمكن غيرك أن يستدلّ به عليه إلّا إذا وافقته على ذلك كالتصفيق تجعله علامةً لمجيء زيد، فلا يكون ذلك دلالةً إلّا لمن يوافقك عليه ثمّ يجوز أن تُزيل علامة الشيء بينك و بين صاحبك، فتُخرج من أن تكون علامةً له و لا يجوز أن تُخرج الدّلالة على الشيء من أن تكون دلالةً عليه فالعلامة تكون بالوضع، و الدّلالة بالاقتضاء. (٥٤)

الفرق بين البرهان و الدّلالة [لاحظ «ب ر ه ن»]

الفرق بين العلّة و الدّلالة أنّ كلّ علّة مطّردة منعكسة و ليس كلّ دلالة تطّرد و تنعكس، ألا ترى أنّ الدّلالة على حدث الأجسام هي استحالة خلوّها عن الحوادث، و ليس ذلك بمطّرد في كلّ محدث، لأنّ العرض محدث و لا تحلّه الحوادث. و العلّة في كون المتحرّك متحرّكًا هي الحركة و هي مطّردة في كلّ متحرّك، و تنعكس، فليس بشيء يحدث فيه حركة إلّا و هو متحرّك و لا متحرّك إلّا و فيه حركة. (٥٦)

الفرق بين الاستدلال و النظر أنّ الاستدلال طلب معرفة الشيء من جهة غيره، و النظر طلب معرفته من جهته و من جهة غيره، و لهذا كان النظر في معرفة القادر قادرًا من جهة فعله استدلالًا، و النظر في حدوث الحركة ليس باستدلال. [ثمّ ذكر حدّ النظر لاحظ: ن ظ ر] (٥٧)

الفرق بين دلالة الآية وتضمين الآية أنّ دلالة الآية على الشّيء هو ما يمكن الاستدلال به على ذلك الشّيء، كقوله «الحمد لله» يدلّ على معرفة الله إذا قلنا إنّ معنى قوله «الحمد لله» أمرٌ، لأنّه لا يجوز أن يُحمد من لا يُعرَف، ولهذا قال أصحابنا إنّ معرفة الله واجبة، لأنّ شكره واجب، لأنّه لا يجوز أن يُشكر من لا يُعرَف.

وتضمين الآية هو احتمالها للشّيء بلا مانع، ألا ترى أنّه لو احتمله لكن منع منه القياس أو سنّة أو آية أخرى لم تتضمّنه، ولهذا نقول إنّ قوله ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ المائدة: ٣٨، لا يتضمّن وجوب القطع على من سرق دانقًا، وإن كان محتملًا لذلك لمنع السّنّة منه، وهذا واضح والحمد لله تعالى. (٦٣: ٣٢)

الهَرَويّ: وفي الحديث «ويخرجون -يعني أصحاب رسول الله- من عنده أدلّة». الأدلّة: جمع دليل، مثل شحيح وأشحّة، ودليل واحدة، يريدون أنّهم يخرجون من عنده بما قد علموه، فيدلّون عليه النّاس ويُخبرونهم، أي يخرجون من عنده فقهاء. (٢: ٦٤٨)

نحوه الزّمخشريّ (الفائق ٢: ٩٠)

ابن سيده: أدلّ عليه وتدلّل: انبسط.

والدّالّة: ما تدلّ به على حميمك.

ودَلّ المرأة، ودلالها: تدلّلها على زوجها، وذلك أن تُريه جُرأةً عليه في تغنّج وتشكّل، كأنّها تخالفه وليس بها خلاف.

وامرأة ذات دَلّ: أي شكلٍ تدلّ به.

والحديث الّذي جاء «فقلنا لحُذيفة: أخبرنا برجل قريب السَّمْت والهَدْي والدَّلّ من رسول الله ﷺ حتّى نلزمه، فقال: ما أعلم أحدًا أقرب سَمْتًا ولا هَدْيًا ودَلًّا من رسول الله ﷺ حتّى يواريه جدار الأرض من ابن أمّ عبد».

فسّره الهَرَويّ في «الغريبين»، فقال: الدَّلّ والهَدْي قريب بعضه من بعض، وهما من السّكينة وحُسن المنظر.

وأدلّ الرّجل على أقرانه: أخذهم من فوق.

وأدلّ البازي على صيده كذلك.

ودلّه على الشّيء يدلّه دلًّا ودلالةً، فاندلّ: سدّده إليه.

والدّليل: الّذي يدلّك، والجمع: أدلّة وأدلّاء، والاسم: الدَّلالة، والدِّلالة، والدُّلولة، والدِّلّيلى.

وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ الفرقان: ٤٥، قيل: معناه تنقصه قليلًا قليلًا.

والدّلّال: الّذي يجمع بين البيّعين، والاسم: الدِّلالة.

والدِّلالة: ما جعلته للدّليل أو الدّلّال.

والتّدلدل: كالتّهدّل.

والدّلدلة: تحريك الرّجل رأسه وأعضاءه في المشي.

والدّلدلة: تحريك الشّيء المنوط.

ودَلْدَله دِلْدالًا: حرّكه، عن اللّحيانيّ، والاسم: الدَّلْدال.

والدُّلْدُل: ضرب من القنافذ له شوك طوال.

وقيل: الدُّلْدُل شبه القُنفذ، وهي دابّة تنتفض فترمي بشوك كالسّهام، والفرق ما بينهما كفرق ما بين الفئرة والجُرْذان، والبقر والجواميس والعِراب والبخاتيّ.

ودُلْدُل: اسم بغلة النّبيّ ﷺ

و «دِل» بالفارسيّة: الفؤاد، وقد تكلّمت به العرب وسمّت به المرأة، فقالوا: «دَل» ففتحوه، لأنّهم لم يجدوا في كلامهم دِلًا، أخرجوه إلى ما في كلامهم، وهو الدَّلّ الّذي هو الدّلال والشّكل [واستشهد بالشّعر ٥ مرّات] (٩: ٢٦٩)

الرّاغِب: الدّلالة ما يُتوصّل به إلى معرفة الشّيء، كدلالة الألفاظ على المعنى، ودلالة الإشارات، والرّموز، والكتابة، والعقود في الحساب، وسواء كان ذلك بقصد ممّن يجعله دلالة، أو لم يكن بقصد، كمن يرى حركة إنسان فيعلم أنّه حيّ. قال تعالى: ﴿مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ﴾ سبأ ١٤

أصل الدّلالة مصدر، كالكتابة والأمارة، والدّالّ: من حصل منه ذلك، والدّليل في المبالغة كعالم وعليم وقادر وقدير، ثمّ يسمّى الدّالّ والدّليل دلالة، كتسمية الشّيء بمصدره. (١٧١)

الزّمَخْشَريّ: دلّه على الطّريق، وهو دليل المفازة وهم أدلّاؤها.

وأدْلَلْتُ الطّريق: اهتديتُ إليه.

وتدلّلت المرأة على زوجها ودلّت تدِلّ، وهي حسنة الدَّلّ والدّلال، وذلك أن تُريه جُرأةً عليه في تغنّج وتشكّل، كأنّها تخالفه وليس بها خلاف.

وأدلّ على قرينه وعلى من له عنده منزلة، وأدلّ على قرنه، وهو مُدِلّ بفضله وشجاعته، ومنه أسد مُدِلّ.

ولفلان عليّ دالّة ودلالة، وأنا أحتمل دلالته. [ثمّ استشهد بشعر]

ومن المجاز: الدّالّ على الخير كفاعله.

ودلّه على الصّراط المستقيم

ولي على هذا دلائل

وتناصرت أدلّة العقل وأدلّة السّمع

واستدلّ به عليه

[أقبلوا هُدى الله ودليلاه. (١٣٤)

المدينيّ: في الحديث: «يمشي على الصّراط مُدِلًّا» أي منبسطًا لا خوف عليه. (١: ٦٧٠)

ابن الأثير: في حديث عليّ في صفة الصّحابة «ويخرجون من عنده أدلّة» هو جمع دليل، أي بما قد علِموه، فيدلّون عليه النّاس، يعني يخرجون من عنده فقهاء، فجعلهم أنفسهم أدلّةً، مبالغة.

وفيه «كانوا يَرْحلون إلى عمر فينظرون إلى سمته ودلّه فيتشبّهون به»

وقد تكرّر ذكر «الدّلّ» في الحديث، وهو والهَدْي والسَّمْت عبارة عن الحالة الّتي يكون عليها الإنسان من السّكينة والوقار، وحُسن السّيرة والطّريقة، واستقامة المنظر والهيئة.

وفيه «يمشي على الصّراط مُدِلًّا»، أي مُنبسطًا لا خوف عليه، وهو من الإدلال والدّالّة على من لك

عنده منزلة. (٢: ١٣٠)

الفَيُّوميّ: دللتُ على الشّيء وإليه من باب «قتل»، وأدلَلتُ بالألف لغة، والمصدر دُلُولة والاسم الدّلالة بكسر الدّال وفتحها، وهو ما يقتضيه اللّفظ عند إطلاقه.

واسم الفاعل دالّ ودليل، وهو المُرشد والكاشف.

ودَلّت المرأة دَلًّا ودَلالًا من بابي «تعب» و«ضرب»، وتدلّلت تدلُّلًا، والاسم الدَّلال بالفتح، وهو جُرأتها في تكسّر وتغنّج، كأنّها مخالفة وليس بها خلاف. (١: ١٩٩)

الجُرجانيّ: الدّليل في اللّغة هو المرشد، وما به الإرشاد، وفي الاصطلاح هو الّذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر.

وحقيقة الدّليل، هو ثبوت الأوسط للأصغر، واندراج الأصغر تحت الأوسط.

الدّليل الإلزاميّ: ما سلّم عند الخصم، سواء كان مستدلًّا عند الخصم أو لا.

الدّلالة: هي كون الشّيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشّيء الأوّل هو الدّالّ، والثّاني هو المدلول. وكيفيّة دلالة اللّفظ على المعنى باصطلاح علماء الأصول محصورة في عبارة النّصّ، وإشارة النّصّ، ودلالة النّصّ، واقتضاء النّصّ.

ووجه ضبطه أنّ الحكم المستفاد من النّظم إمّا أن يكون ثابتًا بنفس النّظم، أو لا، والأوّل إن كان النّظم مسوقًا له، فهو العبارة، وإلّا فالإشارة، والثّاني إن كان الحكم مفهومًا من اللّفظ لغة فهو الدّلالة، أو شرعًا فهو الاقتضاء، فدلالة النّصّ عبارة عمّا ثبت بمعنى النّصّ لغة لا اجتهادًا.

فقوله: لغة، أي يعرفه كلّ من يعرف هذا اللّسان بمجرّد سماع اللّفظ من غير تأمّل، كالنّهي عن التّأفيف في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ الإسراء: ٢٣، يوقف به على حرمة الضّرب وغيره، ممّا فيه نوع من الأذى بدون الاجتهاد.

الدّلالة اللّفظيّة الوضعيّة: هي كون اللّفظ بحيث متى أُطلق أو تخيّل فُهم منه معناه، للعلم بوضعه، وهي المنقسمة إلى المطابقة، والتّضمّن، والالتزام، لأنّ اللّفظ الدّالّ بالوضع يدلّ على تمام ما وُضع له بالمطابقة، وعلى جزئه بالتّضمّن، وعلى ما يلازمه في الذّهن بالالتزام، كالإنسان، فإنّه يدلّ على تمام الحيوان النّاطق بالمطابقة، وعلى جزئه بالتّضمّن، وعلى قابل العلم بالالتزام. (٤٦)

الفيروزاباديّ: دَلُّ المرأة، ودَلالها ودالُولاؤُها: تدلُّلها على زوجها، تُريه جَراءةً عليه في تغنُّج وتشكُّل، كأنّها تُخالفه وما بها خلاف، وقد دلّت تدِلّ.

والدَّلّ: كالهَدْي، وهما من السّكينة والوقار وحُسن المنظر.

وأدَلّ عليه: انبسط كتدلّل، وأوثق بمحبّته فأفرط عليه، وعلى أقرانه: أخذهم من فوقُ، وكذا البازي على صيده، والذّئب: جَرُبَ وضَرِي.

والدّالّة: ما تُدِلّ به على حميمك.

ودلّه عليه دَلالة، ويُثلّث، ودُلُولةً فاندلّ: سدّده

إليه.

والدِّلِّيلي، كخِلِّيفي الدّلالة أو علم الدّليل بها، ورُسوخه وقول الجوهري. الدِّلِّيلي الدّليل، سهوٌ لأنّه من المصادر

وكشدّاد الجامع بين البَيِّعَين، واسم جماعة، والاسم كسحابة وكتابة، وبالكسر ما جعلته له وللدّليل، وقد يُفتح

وتَدَلْدَلَ تَهدّل وتحرّك مُتَدلِّياً

والدَّلْدلة تحريك الرّأس والأعضاء في المشي، كالدِّلدال بالكسر، والاسم بالفتح

والدُّلْدُل والدُّلْدُول: القُنْفُذ، أو عظيمه، أو شبهه

والدُّلْدُل بغلة شَهْباء للنّبيّ ﷺ والأمر العظيم

ودَلَّة ومُدِلَّة بنتا مُنْجاب الحِمْيَريّ

و« دلْ » بالفارسيّة الفؤاد، عرّبوها فقالوا: دلٌّ، بالفتح والتشديد وسمّوا بها

والدَّلْدال الاضطراب.

وقوم دَلْدال ودُلْدُل، بالضمّ: تدلدلوا بين أمرين فلم يستقيموا

والدلّ انصب، والدِّلّى كرِبّى: الحجّة الواضحة

(٣ ٣٨٨)

الطُّرَيحي: وفي الحديث: « إنّ الله قد دلّ النّاس على ربوبيّته بالأدلّة »، يعني بعد أن خلق العقل فيهم دلّهم على أنّ لهم مُدبّراً على لسان نبيّه بالأدلّة

وفي الدّعاء: « مُدِلّاً عليك فيما قصدت فيه إليك » هو من دلّت المرأة، من بابي « ضرب » و« تعب » وتَدَلَّلت، وهو جراءتها في تكسّر وتغنّج، كأنّها مخالفة

وليس بها خلاف؛ والاسم الدَّلال

يقال تدلّل على غيره. لم يخف منه بل يسدّ نفسه عزيزاً عنده

وما روي من « أنّ المُدِلّ لا يصعد من عمله شيء »، ومن « أنّ العابد المُدِلّ بعبادته مكبّاً » فهو من أدلّ عليه، إذا اتّكل عليه ظانّاً بأنّه هو الّذي يُنجيه، لا من أدلّ عليه، أي انبسط كتدلّل

والدُّلْدُل عظيم القنافذ وبه سمّيت بغلة النّبيّ ﷺ الّتي أهديت إليه، وإنّما شبّهت بالقُنْفُذ لأنّه أكثر ما يظهر باللّيل، ولأنّه يُخفي رأسه في جسده ما استطاع.

والدُّلال أحد الحيطان السّبعة الموقوفة على فاطمة عليها السلام

(٥ ٣٧٢)

العَدْنانيّ: تدلّل الطّفل على أمّه لا تدلّع

ويقولون: تدلّع الطّفل على أمّه، والصّواب تدلّل عليها

جاء في الوسيط: « تدلّلت المرأة على زوجها، أو دلّت عليه أظهرت جراءة عليه في تكسّر وملاحة كأنّها تخالفه، وما بها من خلاف ». [واستشهد به شعر مرّتين]

(٢٢٤)

مُتدلّلة أو مُدلّة

ويخطّئون من يقول: دلّله، أي غنّج إليه وجرّأه عليه ويقولون: إنّ في الفصحى دلّه وتدلّل.

وهم يقولون: امرأة مُتدلّلة، ولا يقولون: مُدِلّة، ويقولون: إنّ امرأة تتدلّل على زوجها، وتدلّ عليه وتُدِلّ عليه، أي تتجرّأ عليه في تغنّج ودلال، كأنّها تخالفه، وما بها من خلاف.

وقد أجاز كلّ من مدّ القاموس ومحيط المحيط ومستدرك المعاجم لدوزي استعمال الفعلين تدلّل ودلّل متعدّيين، وأجاز الوسيط قول دلّله وحكم بأنّه مولّد. (معجم الأخطاء الشّائعة: ٩١)

مجمع اللّغة: ١ ـ دلّ على الشّيء وإليه يدلّه دلالةً ودلالةً: أرشده، فهو دالّ، سواء أكان ذلك بقصد ممّن يجعله دلالة أم لم يكن بقصد، كمن يرى حركة الإنسان فيعلم أنّه حيّ.

٢ ـ والدّليل صيغة مبالغة من دلّ. (١: ٤٠٢)

محمّد إسماعيل إبراهيم: دلّ على الشّيء وعليه: أرشده وهداه. والدّليل: ما يقوم به الإرشاد والبرهان والرّشد. (١: ١٩٠)

محمود شيت: [نحو المتقدّمين وأضاف]

أ ـ دلّ على الموضع الدّفاعيّ دلالةً: وضع علامات مميّزة على الطّريق تدلّ عليه.

ب ـ استدلّ على الموضع الدّفاعيّ بإشارات الدّلالة: اتّخذ الإشارات دليلًا عليه.

ج ـ الدّلالة: إشارات خاصّة تدلّ على موضع الاجتماع، أو الموضع الدّفاعيّ، أو المواضع العسكريّة.

وأهداف الدّلالة: أهداف كبيرة واضحة في الجبهة، يستعان بها على الدّلالة إلى الأهداف المطلوبة قصفها أو رميها. يقال: الدّلالة بالعوارض الطّبيعيّة والدّلالة بالدّرجات.

ومنها: عصا الدّلالة: تستعمل في الحروب الجبليّة لإراءة الأهداف المطلوبة. (١: ٢٤٧)

المصطفويّ: إنّ الأصل الواحد في هذه المادّة هو تعيين شيء بحيث يهدي على شيء آخر ويريه. والأوّل أعمّ من أن يكون لفظًا أو غيره. وهذا الإبداء أعمّ من أن يتحقّق بقصد أو بغير قصد.

والهداية ضدّ الضّلال، وهو إراءة الطّريق وتبيينه مادّيًّا أو معنويًّا، إلى ما كان رحمةً وخيرًا أو عذابًا وشرًّا. وهذا بخلاف الإرشاد، فهو هداية إلى الصّلاح والخير والرّشد، وهو ضدّ الغيّ.

وأمّا الأمارة فهو ما يؤدّي النّظر فيه إلى الظّنّ بشيء، بخلاف الدّلالة فهو يفيد العلم ويؤدّي إليه. والأمارة قريب من العلامة لفظًا ومعنًى.

ولم أجد للدّلالة لفظًا يبيّن حقيقة مفهومه أريد من هذه الكلمات، لا في العربيّة ولا في الفارسيّة.

ولنعم ما قال المقاييس في تقريب حقيقة المادّة: إنّها إبانة الشّيء بأمارة تتعلّمها، فإنّ اللّفظ مثلًا كأمارة تبيّن مفهومه وتريه.

وأمّا الهداية فهو ليس كالأمارة للمعنى، بل هو إراءة الطّريق، فتفسير المادّة بالهداية أو بالإرشاد أو المعرفة أو الكشف وغيرها، ليس على ما ينبغي.

وأمّا مفهوم الاضطراب والتّغنّج والتّشكّل فأمّا الاضطراب فيستفاد من التّضعيف في الكلمة، فكأنّ المفهوم قد تكرّر مرّة بعد أخرى، وفي حال الاضطراب. وأمّا التّغنّج فيستفاد من صيغة التّفعّل، فإنّها تدلّ على التّظاهر والتّكلّف، فيقال: تدلّل أي تظاهر بالإبداء والإبانة، وليس في باطنه هذا المعنى، وهذا هو مفهوم التّغنّج «ناز كردن»، وكذلك التّدلدل والدّلدلة، فإنّ التّكرّر والتّضاعف يدلّ على الاضطراب.

وأمّا حُسن الحديث وحُسن الهيئة والمنّ والجرأة فهي حالات مخصوصة، وإبانة عن حالة أو كيفيّة أو خصوصيّة في قول أو عمل أو صفة.

﴿يا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ﴾ طه ١٢٠، ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى مَنْ يَكْفُلُهُ﴾ طه ٤٠، ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ﴾ الصّفّ: ١٠، ﴿هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ﴾ سبأ ٧. فليس المراد في هذه الموارد مفهوم الهداية وإراءة الطّريق إلى هذه الموضوعات، ولا الإرشاد وقصد الخير والصّلاح، بل يراد الإبانة وإراءة موضوع مجهول لهم، حتّى يُكشف ويتّضح لهم. وهذا المعنى أقوى وآكد وأقرب في تفهيم المعنى والإيصال إلى المطلوب، وهذا هو لطف التّعبير بها في هذه الموارد، دون سائر الموادّ. (٣: ٢٣٥)

النُّصوص التّفسيريّة

دَلَّهُمْ

﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ﴾ سبأ ١٤

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره: فلمّا أمضينا قضاءنا على سليمان بالموت فمات، ﴿مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ﴾ يقول: لم يدلّ الجنّ على موت سليمان. (١٠: ٣٥٧)

نحوه مُقاتل (٣: ٥٢٨)، والطّبرسيّ (٤: ٣٨٣).

الآلوسيّ: وضمير ﴿دَلَّهُمْ﴾ عائد على الجنّ الّذين كان يعملون له ﷺ، وقيل: عائد على آل سليمان، ويأباه بحسب الظّاهر قوله تعالى بعد: ﴿تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ﴾. (٢٢: ١٢١)

المُصطفويّ: إنّ الدّابّة وأكلها منسأة سليمان تُبيّن وتُري وتدلّ على موت سليمان. (٣: ٢٣٦)

أَدُلُّكَ

﴿هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلَى﴾ طه ١٢٠

أبو حيّان: ثمّ عرض عليه ما يلقي بقوله: ﴿هَلْ أَدُلُّكَ﴾ على سبيل الاستفهام الّذي يُشعر بالنُّصح، ويؤثّر قبول من يخاطبه كقول موسى: ﴿هَلْ لَكَ إِلَى أَنْ تَزَكَّى﴾ النّازعات: ١٨، وهو عرض فيه مناصحة، وكان آدم بعد رغّبه الله تعالى في دوام الرّاحة وانتظام المعيشة، بقوله: ﴿فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا...﴾، ورغّبه إبليس في دوام الرّاحة بقوله: ﴿هَلْ أَدُلُّكَ﴾، فجاءه إبليس من الجهة الّتي رغّبه الله فيها. وفي الأعراف: ٢٠ ﴿مَا نَهَيكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ...﴾ وهنا ﴿هَلْ أَدُلُّكَ﴾ والجمع بينهما أنّ قوله: ﴿هَلْ أَدُلُّكَ﴾ يكون سابقًا على قوله: ﴿مَا نَهَيكُمَا﴾ لمّا رأى إصغاءه وميله إلى ما عرض عليه، انتقل إلى الإخبار والحصر. (٦: ٢٨٥)

ابن عاشور: ﴿هَلْ أَدُلُّكَ﴾ استفهام مستعمل في العرض، وهو أنسب المعاني المجازيّة للاستفهام، لقربه من حقيقته، والافتتاح بالنّداء ليتوجّه إليه. (١٦: ١٩٥)

أَدُلُّكُمْ

١ ـ ﴿إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى مَنْ يَكْفُلُهُ...﴾ طه: ٤٠

ابن عبّاس: إنّ آسية حين أخرجت موسى عليه السلام من التّابوت واستوهبته من فرعون، فوهبه لها أرسَلَتْ إلى من حولها من كلّ امرأة لها لبن لتختار له ظِئْرًا، فلم يقبل ثدي واحدة منهنّ، حتّى أشفقت أن يمتنع من اللّبن فيموت، فأحزنها ذلك، فأمرت به فأُخرج إلى السّوق مجمع النّاس ترجو أن تجد له ظئرًا يأخذ ثديها، فلم يفعل، وأصبحت أمّه والهةً، وقالت لأخته: قُصّي أثره واطلبيه هل تسمعين له ذكرًا، أحيّ ابني أم قد أكلته الدّوابّ؟ ونسيت الّذي كان وعدها الله تعالى، فبصرت به عن جُنُب، فقالت من الفرح: أنا أدلّكم على أهل بيت يكفلونه لكم وهم له ناصحون، فأخذوها، فقالوا: وما يُدريك ما نُصحهم له؟ هل يعرفونه؟ وشكّوا في ذلك، فقالت: نُصحهم له وشفقتهم عليه، رغبتهم في رضا الملك والتّقرّب إليه، فتركوها وسألوها الدّلالة.

فانطلقت إلى أمّه فأخبرتها الخبر، فجاءت فلمّا وضعته في حجرها نزا إلى ثديها فمصّه حتّى امتلأ جنباه ريًّا، وانطلق البُشَرى إلى امرأة فرعون يُبشّرونها أن قد وجدنا لابنك ظئرًا، فأرسلت إليها فأُتيت بها وبه، فلمّا رأت ما يصنع بها قالت لها: امكُثي عندي ترضعي ابني هذا، فإنّي لم أحبّ حبّه شيئًا قطّ. قالت: لا أستطيع أن أدع بيتي وولدي فيضيع، فإن طابت نفسك أن تعطينيه فأذهبُ به إلى بيتي، فيكون معي لا آلوه خيرًا فعلت، وإلّا فإنّي غير تاركة بيتي وولدي. فذكرت أمّ موسى ما كان الله عزّ وجلّ وعدها، فتعاسرت على امرأة فرعون لذلك، وأيقنت أنّ الله عزّ وجلّ مُنجز وعده، فرجعت بابنها إلى بيتها من يومها، فأنبته الله تعالى نباتًا حسنًا، وحفظه لما قد قضى فيه. (الآلوسيّ ١٦: ١٩١)

نحوه أبو حيّان (٦: ٢٤٢)

السُّدّيّ: قال لمّا ألقته أمّه في اليمّ ﴿وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ﴾ القصص: ١١، فلمّا التقطه آل فرعون، وأرادوا له المرضعات، فلم يأخذ من أحد من النّساء، وجعل النّساء يطلبن ذلك لينزلن عند فرعون في الرّضاع، فأبى أن يأخذ، فقالت أخته: ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ﴾ القصص: ١٢، فأخذوها، وقالوا: بل قد عرفت هذا الغلام، فدلّينا على أهله، قالت: ما أعرفه، ولكن إنّما قلت: هم للملك ناصحون.

نحوه محمّد بن إسحاق (الطّبريّ ٨: ٤١٣)

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره: حين تمشي أختك تتبعك حتّى وجدتك، ثمّ تأتي من يطلب المراضع لك، فتقول: هل أدلّكم على من يكفله؟ وحُذف من الكلام ما ذكرت بعد قوله: ﴿إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ﴾ استغناءً بدلالة الكلام عليه. (٨: ٤١٣)

الطّوسيّ: قيل: إنّ موسى امتنع أن يقبل ثدي مُرضعة إلّا ثدي أمّه، لمّا دلّتهم عليها أخته، فلذلك قال: ﴿فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ﴾ (٧: ١٧٣)

البغويّ: أي على امرأة تُرضعه وتضمّه إليها، وذلك أنّه كان لا يقبل ثدي امرأة، فلمّا قالت لهم أخته ذلك قالوا: نعم، فجاءت بالأمّ فقبل ثديها. (٣: ٢٦١)

الزّمخشريّ: يُروى أنّ أخته -واسمها مريم- جاءت متعرّفة خبره، فصادفتهم يطلبون له مُرضعة يقبل ثديها، وذلك أنّه كان لا يقبل ثدي امرأة، فقالت ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ﴾ فجاءت بالأمّ، فقبل ثديها (٢: ٥٣٧)

نحوه البيضاويّ (٢: ٥٠)

الفخر الرّازيّ: يُروى أنّه لمّا فشا الخبر بمصر أنّ آل فرعون أخذوا غلامًا في النّيل، وكان لا يرتضع من ثدي كلّ امرأة يُؤتى بها، لأنّ الله تعالى قد حرّم عليه المراضع غير أمّه، اضطرّوا إلى تتبّع النّساء، فلمّا رأت ذلك أخت موسى جاءت إليهم متنكّرة، فقالت ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ﴾ القصص: ١٢، ثمّ جاءت بالأمّ فقبل ثديها، فرجع إلى أمّه بما لطف الله تعالى به من هذا التّدبير (٢٢: ٥٠)

نحوه البُرُوسَويّ (٥: ٣٨٤)

الآلوسيّ [نقل قول ابن عبّاس وقال:]

ومن هذا الخبر يُعلم أنّ المراد إذ تمشي أختك في الطّريق لطلبك وتحقيق أمرك، فتقول لمن أتت بأيديهم يطلبون لك ظئرًا ترضعك ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ...﴾. (١٦: ١٩١)

وبهذا المعنى جاء قوله تعالى: ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ﴾ القصص: ١٢.

٢- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ الصّفّ: ١٠

الطّوسيّ: صورته صورة العرض، والمراد به الأمر (٩: ٥٩٦)

ابن عطيّة: من الحضّ والأمر، وإلى نحو هذا ذهب الفرّاء. (٥: ٣٠٤)

الطّبرسيّ: صورته صورة العرض، والمراد به الأمر على سبيل التلطّف في الاستدعاء إلى الإخلاص في الطّاعة. (٥: ٢٨١)

ابن الجوزيّ: قال المفسّرون نزلت هذه الآية حين قالوا: لو علمنا أيّ الأعمال أحبّ إلى الله لعملنا به أبدًا، فدلّهم الله على ذلك، وجعله بمنزلة التّجارة لكان ربحهم فيه. (٨: ٢٥٤)

الفخر الرّازيّ: اعلم أنّ قوله تعالى ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ﴾ في معنى الأمر عند الفرّاء، يقال: هل أنت ساكت؟ أي اسكت، وبيانه أنّ (هَلْ) بمعنى الاستفهام، ثمّ يتدرّج إلى أن يصير عرضًا وحثًّا، والحثّ كالإغراء، والإغراء أمر. (٢٩: ٣١٦)

السّيوطيّ: وقد تُستعمل صيغة الاستفهام في غيره مجازًا... الترغيب، نحو: ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ﴾. (٣: ٢٧٢)

أحمد بدوي: ويأتي الاستفهام للتّشويق والتّرغيب، وتحسّ الاستفهام بالتّشويق والتّرغيب في قوله سبحانه ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾. (١٦٥)

دَلِيلًا

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ الفرقان: ٤٥

ابن عبّاس: حيثما تكون الشّمس يكون الظّلّ. (٣٠٤)

دلّ ذلك طلوع الشّمس. (الطّبريّ ٩: ٣٩٥)

تدلّ الشّمس على الظّلّ. (الطّبرسيّ ٤: ١٧٣)

مُجاهِد: تحويه. (الطّبريّ ٩: ٣٩٥)

قَتادَة: دليلًا تتلوه وتتبعه حتّى تأتي عليه كلّه.

(ابن كثير ٥: ١٥٥)

مثله السُّدّيّ. (١: ٣٦)

ابن زَيْد: أخرجت ذلك الظّلّ فذهبت به.

(الطّبريّ ٩: ٣٩٥)

يعني بإذهابها به عند مجيئها. (الطّوسيّ ٧: ٤٩٤)

الفَرّاء: يقول: إذ كان في موضع شمس كان فيه قبل ذلك ظلّ، فجعلت الشّمس دليلًا على الظّلّ.

(٢: ٢٦٨)

الطّبَريّ: ثمّ دللناكم أيّها النّاس بنسخ الشّمس إيّاه عند طلوعها عليه أنّه من خلق ربّكم يوجده إذا شاء ويُفنيه إذا أراد، والهاء في قوله: (عليه) من ذكر الظّلّ. ومعناه ثمّ جعلنا الشّمس على الظّلّ دليلًا.

قيل: معنى دلالتها عليه أنّه لو لم تكن الشّمس الّتي تنسخه لم يُعلم أنّه شيء، إذ كانت الأشياء إنّما تُعرف بأضدادها، نظير الحُلو الّذي إنّما يُعرف بالحامض، والبارد بالحارّ، وما أشبه ذلك. (٩: ٣٩٥)

الزّجّاج: الشّمس دليل على الظّلّ، وهي تنسخ الظّلّ. (٤: ٧٠)

الثّعلبيّ: معنى دلالتها عليه أنّه لو لم تكن الشّمس لما عُرف الظّلّ، إذ الأشياء تُعرف بأضدادها، والظّلّ يتبع الشّمس في طوله وقصره كما يتبع السّائر الدّليل، فإذا ارتفعت الشّمس قصر الظّلّ، وإن انحطّت طال. (٧: ١٤٠)

الطُّوسيّ: قيل: لأنّ الظّلّ يتبع الشّمس في طوله وقصره، فإذا ارتفعت في أعلا ارتفاعها قصر، وإن انحطّت طال بحسب ذلك الانحطاط، ولو شاء لجعله ساكنًا بوقوف الشّمس، والظّلّ يتبع الدّليل الّذي هو الشّمس، كما يتبع السّائر في المفازة الدّليل. (٧: ٤٩٤)

الواحديّ: قال ابن عبّاس: تدلّ الشّمس على الظّلّ، يعني أنّه لولا الشّمس لما عُرف الظّلّ، ولولا النّور لما عُرفت الظّلمة، فكلّ الأشياء تُعرف بأضدادها. (٣: ٣٤٢)

نحوه البغويّ (٣: ٤٤٧)، وابن الجوزيّ (٦: ٩٣)، والقُمّيّ (٣: ١٦٩)، والخازن (٥: ٨٥)، وابن كثير (٥: ١٥٥).

المَيْبُديّ: أي على الظّلّ ﴿دَلِيلًا﴾ لأنّ بالشّمس يُعرف الظّلّ، لولا الشّمس ما عُرف الظّلّ. وقيل: ﴿جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾، أي نبيّنا يتّبعه فينسخه. وقيل معناه: جعلنا الشّمس مع الظّلّ دليلًا على وحدانيّة الله عزّ وجلّ وكمال قدرته. وقيل: جعلناهما دليلًا على أوقات الصّلاة، وذلك أنّ الله عزّ وجلّ علّق أوقات الصّلاة بالشّمس والظّلّ. (٧: ٤٤)

الزّمَخْشَريّ: ومعنى كون الشّمس دليلًا أنّ النّاس يستدلّون بالشّمس وبأحوالها في مسيرها على أحوال الظّلّ، من كونه ثابتًا في مكان زائلًا ومتّسعًا ومتقلّصًا، فيبنون حاجتهم إلى الظّلّ، واستغناءهم عنه على حسب ذلك...

فإن قلت: ﴿ثُمَّ﴾ في هذين الموضعين كيف

موقعها؟

قلت: موقعها لبيان تفاضل الأمور الثّلاثة، كأنّ الثّاني أعظم من الأوّل، والثّالث أعظم منهما، تشبيهًا لتباعد ما بينهما في الفضل بتباعد ما بين الحوادث في الوقت.

ووجه آخر وهو أنّه مدّ الظّلّ حين بنى السّماء كالقُبّة المضروبة، ودحا الأرض تحتها، فألقت القُبّة ظلّها على الأرض فَيْنانًا [أي طويلًا] ما في أديمه جوب لعدم النّيّر، ولو شاء لجعله ساكنًا مستقرًّا على تلك الحالة، ثمّ خلق الشّمس وجعلها على ذلك الظّلّ، أي سلّطها عليه ونصبها دليلًا متبوعًا له، كما يتبع الدّليل في الطّريق، فهو يزيد بها وينقص ويمتدّ ويتقلّص، ثمّ نسخه بها فقبضه قبضًا سهلًا يسيرًا غير عسير. (٣: ٩٤)

نحوه الشّربينيّ. (٢: ٦٦٤)

ابن عطيّة: دليلًا عليه مبيّنًا لوجوده ولوجه العبرة فيه. (٤: ٢١٢)

الطَّبْرِسيّ: أي على الظّلّ ﴿دَلِيلًا﴾ قال ابن عبّاس: تدلّ الشّمس على الظّلّ، بمعنى أنّه لولا الشّمس لما عُرف الظّلّ، ولولا النّور لما عُرفت الظّلمة، وكلّ الأشياء تُعرف بأضدادها [ثمّ ذكر بعض الأقوال وأضاف:]

وقيل: إنّ «على» هنا بمعنى «مع» فالمعنى: ثمّ جعلنا الشّمس مع الظّلّ دليلًا على وحدانيّتنا. (٤: ١٧٣)

الفخر الرّازيّ: [بيّن معنى الظّلّ وما فيه و أضاف:]

ههنا قال سبحانه ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ أي خلقنا الظّلّ أوّلًا بما فيه من المنافع واللّذّات، ثمّ إنّا هدينا العقول إلى معرفة وجوده، بأن أطلعنا الشّمس فكانت الشّمس دليلًا على وجود هذه النّعمة. ﴿ثُمَّ قَبَضْنَاهُ﴾ أي أزلنا الظّلّ لا دفعة بل يسيرًا يسيرًا، فإنّ كلّما ازداد ارتفاع الشّمس ازداد نقصان الظّلّ في جانب المغرب، ولمّا كانت الحركات المكانيّة لا توجد دفعة بل يسيرًا يسيرًا، فكذا زوال الأظلال لا يكون دفعة بل يسيرًا يسيرًا، ولأنّ قبض الظّلّ لو حصل دفعة لاختلّت المصالح، ولكن قبضها يسيرًا يسيرًا يفيد معه أنواع مصالح العالم، والمراد بالقبض الإزالة والإعدام، هذا أحد التّأويلين.

التّأويل الثّاني: وهو أنّه سبحانه وتعالى لمّا خلق الأرض والسّماء وخلق الكواكب والشّمس والقمر، وقع الظّلّ على الأرض، ثمّ إنّه سبحانه خلق الشّمس دليلًا عليه، وذلك لأنّ بحسب حركات الأضواء تتحرّك الأظلال، فإنّهما متعاقبان متلازمان لا واسطة بينهما، فبمقدار ما يزداد أحدهما ينقص الآخر، وكما أنّ المهتدي يهتدي بالهادي والدّليل ويلازمه، فكذا الأظلال كأنّها مهتدية وملازمة للأضواء، فلهذا جعل الشّمس دليلًا عليها. (٢٤: ٨٨)

نحوه النّيسابوريّ. (١٩: ١٧)

القُرطُبيّ: أي جعلنا الشّمس بنسخها الظّلّ عند مجيئها دالّة على أنّ الظّلّ شيء ومعنى، لأنّ الأشياء تُعرف بأضدادها، ولولا الشّمس ما عُرف الظّلّ،

ولولا النّور ما عُرفت الظّلمة. ـ فالدّليل «فعيل» بمعنى الفاعل، وقيل: بمعنى المفعول كالقتل والذّبح والخضيب. ـ أي دللنا الشّمس على الظّلّ حتّى ذهبت به، أي أتبعناها إيّاه؛ فالشّمس دليل، أي حجّة وبرهان، وهو الّذي يكشف المشكل ويُوضحه. ولم يؤنّث الدّليل وهو صفة الشّمس، لأنّه في معنى الاسم، كما يقال: الشّمس برهان والشّمس حقّ.

(١٣: ٣٧)

البَيْضاويّ: فإنّه لايظهر للحسّ حتّى تطلع فيقع ضوؤها على بعض الأجرام، أو لا يوجد ولايتفاوت إلّا بسبب حركتها [إلى أن قال:]

أي مسلّطًا عليه مستتبعًا إيّاه، كما يستتبع الدّليل المدلول، أو دليل الطّريق من يهديه، فإنّه يتفاوت بحركتها، ويتحوّل بتحوّلها. (٢: ١٤٦)

نحوه الكاشانيّ. (٤: ١٧)

أبوالسُّعود: عَطفٌ على ﴿مدّ﴾ داخل في حكمه، أي جعلناها علامة يُستدلّ بأحوالها المتغيّرة على أحواله، من غير أن يكون بينهما سببيّة وتأثير قطعًا، حسبما نطق به الشّرطيّة المعترضة، والالتفات إلى نون العظمة، لما في الجعل المذكور العاري عن التّأثير ـ مع ما يشاهد بين الشّمس والظّلّ من الدّوران المطّرد المنبئ عن السّببيّة ـ من مزيد دلالة على عظم القدرة ودقّة الحكمة، وهو السّرّ في إيراد كلمة التّراخي. (٥: ١٧)

نحوه البُرُوسويّ. (٦: ٢٢٠)

الآلوسيّ: [نقل خلاصة كلام أبي السّعود والفخر الرّازيّ والطّبريّ وأضاف:]

وقيل: أي ثمّ جعلناها دليلًا على وجوده، أي علّة له، لأنّ وجوده بحركة الشّمس إلى الأفق وقربها منه عادة، ولايخفى ما فيه. أو ثمّ جعلناها علامة يُستدلّ بأحوالها المتغيّرة على أحواله، من غير أن يكون بينهما سببيّة وتأثير قطعًا، حسبما نطق به الشّرطيّة المعترضة.

ومن الغريب الّذي لاينبغي أن يُخرّج عليه كلام الله تعالى المجيد أنّ «على» بمعنى «مع» أي ثمّ جعلنا الشّمس مع الظّلّ دليلًا على وحدانيّتنا، على معنى جعلنا الظّلّ دليلًا وجعلنا الشّمس دليلًا على وحدانيّتنا.

والالتفات إلى نون العظمة... [ثمّ أدام نحو أبي السُّعود وقال:]

و﴿ثُمّ﴾ إمّا للتّراخي الرُّتبيّ وتعلم وجهه ممّا ذكر، وإمّا للتّراخي الزّمانيّ كما هو حقيقة معناها، بناءً على طول الزّمان بين ابتداء الفجر وطلوع الشّمس. (١٩: ٢٨)

ابن عاشور: والدّليل: المرشد إلى الطّريق والهادي إليه، فجُعل امتداد الظّلّ لاختلاف مقاديره، كامتداد الطّريق وعلامات مقادير مثل صُوى الطّريق. وجُعلت الشّمس من حيث كانت سببًا في ظهور مقادير الظّلّ كالهادي في مراحل بطريقة التّشبيه البليغ، فكما أنّ الهادي يُخبر المسافر أين ينزل من الطّريق، كذلك الشّمس بتسبّبها في مقادير امتداد الظّلّ تُعرّف المُستدلّ بالظّلّ بأوقات أعماله ليشرع فيها

وتعدية ﴿دليلًا﴾ بحرف «على» تفيد أنّ دلالة الشّمس على الظّلّ هنا دلالة تنبيه على شيء فقد عنّي، كقول الشّاعر:

* ولا جانيًا إلّا عليّ دليل *

وشمل هذا حالتي المدّ والقبض. (١٩: ٦٥)

الطَّباطَبائيّ: والدّليل هي الشّمس من حيث دلالتها بنورها على أنّ هناك ظلًّا، وبانبساطه شيئًا فشيئًا على تمدّد الظّلّ شيئًا فشيئًا، ولولاها لم يتنبّه لوجود الظّلّ، فإنّ السّبب العامّ لتنبيه الإنسان ببعض المعاني من بعض، تحوّل الأحوال المختلفة عليه من فقدان ووجدان، فإذا فقد شيئًا كان يجده تنبّه لوجوده وإذا وجد ما كان يفقده تنبّه لعدمه، وأمّا الأمر الثّابت الّذي لا تتحوّل عليه الحال فليس إلى تصوّره بالتّنبّه سبيل. (١٥: ٢٢٥)

المُصطَفَويّ: مرور الشّمس وتبدّل حالاتها وجريان أمرها من الطّلوع والزّوال والغروب، تدلّ على مدّ الظّلّ وقبضه وبسطه، والظّلّ هو وسيلة الاستراحة والفراغة والانقطاع والنّوم. فوجود الشّمس وكيفيّة حركتها وجريانها تنبئ عن حدوث ظلّ، وتدلّ عليه.

ومن مصاديق الآية الكريمة: بسط نور الوجود وفيض الباري تعالى، وانعكاس نوره، ومراتبه شدّةً وضعفًا، حتّى يقال إنّه ظلّ، فإنّ الظّلّ له مرتبة ضعيفة من النّور، ويتحقّق بالانعكاس. وتكون نور الشّمس وانعكاسها وبسطها ومراتبها في عالم الحسّ والمادّة دليلًا عليه ومن سعة بسط نور الشّمس: إنّ تلك النّور تمتدّ وتنبسط إلى كوكب نبتون، وفاصلته من الشّمس ٤/٥٠٠/٠٠٠/ مليارات بالكيلومتر وإلى ما يليه. ثمّ إنّ الدّلالة في دلالة الشّمس ليست مقارنة بالقصد، وأمّا تقارنها به: فكما في الآيات المتقدّمة. (٣: ٢٣٧)

فضل الله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ فإنّ طبيعة الشّروق في منطقة تحدّد موقع الظّلّ في المنطقة الأخرى الّتي تنحسر عنها الشّمس أو لا تصل إليها. ﴿ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾ كلّما امتدّت الشّمس في الأفق واتّسع نورها في الكون، فإنّ الظّلّ ينكمش (يتقلّص) حتّى تصل الشّمس إلى المدى الّذي ترتفع فيه لتسيطر على الأفق كلّه، فلا يبقى للظّلّ موقع في الأرض، ليمتدّ بعد ذلك من جديد. (١٧: ٦٠)

مكارم الشّيرازيّ: إشارة إلى أنّ مفهوم الظّلّ لم يكن ليتّضح لو لم تكن الشّمس، فالظّلّ من حيث الأصل يتحقّق بسبب ضياء الشّمس، لأنّ الظّلّ يطلق عادةً على الظّلمة الخفيفة للون الّتي تظهر الأشياء فيها، وهذا في حالة ما إذا أضاء النّور جسمًا مانعًا لنفوذ النّور، فإنّ الظّلّ يبدو في الجهة المقابلة. بناءً على هذا فليس تشخيص الظّلّ يتمّ بواسطة النّور طبقًا لقاعدة تعرف الأشياء بأضدادها فقط، بل إنّ وجوده أيضًا من بركة النّور. (١١: ٢٤٠)

الأصول اللّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة: الدّلّ، أي الانبساط، وهو حسن الحديث وحسن المزح والهيئة. يقال: امرأة

ذات دَلّ أي شكل تدلّ عليه، وهي حسنة الدَّلّ والدَّلال، ودلّها ودلالها تدلّلها على زوجها، وذلك أن تُريه جراءة عليه في تغنّج وتشكّل، كأنّها تخالفه وليس بها خلاف، وهي تدِلّ وتتدلّل عليه تجترئ عليه.

ومنه فلان يُدِلّ عليك بصحبته إدلالًا ودلالًا ودالّة، أي يجترئ عليك. كما تُدِلّ الشّابّة على الشّيخ الكبير بجمالها. ويقال: ما دلّك عليّ، أي ما جرّأك عليّ؟ ولفلان عليك دالّة وتدلّل وإدلال.

والدّالّة: الوثوق والانبساط، يقال: أدلّ عليه، أي وثق بمحبّته فأفرط عليه. وفي المثل: «أدلّ فأملّ». وهو يُدِلّ بفلان: يثق به. وفي الحديث: «يمشي على الصّراط مُدِلًّا»، أي منبسطًا لا خوف عليه. وهو من الإدلال والدّالّة على من لك عنده منزلة.

والمُدِلّ بالشّجاعة الجريء، يقال: أدلّ الرّجل على أقرانه في الحرب، أي أخذهم من فوق. وأدلّ البازي على صيده كذلك. والمُدلّل: الذي يتجنّى في غير موضع تجنٍّ، تشبيهًا بتدلّل المرأة على زوجها.

والدَّلّ: قريب المعنى من الهدي، وهما من السّكينة والوقار في الهيئة والمنظر والشّمائل وغير ذلك، يقال: دلّ فلان يدلّ، إذا هدى. ودلّه على الشّيء يدلّه دلًّا ودلالة فاندلّ: سدّده إليه. ودللته فاندلّ، يقال: أما تندلّ على الطّريق؟ والدّليل: ما يُستدلّ به.

والدَّلالة والدِّلالة والدُّلولة والدِّلّيلى: الهدي والإرشاد؛ يقال: دلّه على الطّريق يدلّه دَلالة ودِلالة ودُلولة، ودللتُ بهذا الطّريق: عرفته، ودللت به أدلّ دَلالة، وأدللتُ بالطّريق إدلالًا.

والدّالّ والدّليل والدِّلّيلى: الذي يدلّك، والجمع أدلّة وأدلّاء.

والدّليلة: المحجّة البيضاء، وهي الدّلّى.

والدّلّالة: اسم لعمل من يجمع بين البيّعين، وهو الدّلّال، لأنّه يدلّ المشتري على السّلعة، كما يدلّ الدّليل القافلة على الطّريق. والدِّلالة: حرفة الدّلّال.

والدَّلالة والدِّلالة: ما جعلته للدّليل أو الدّلّال.

٢ ـ ولّد العامّة الفعل «دلّل»، واستعملوه متعدّيًا في الاحتفاء بالرّجل أو المرأة والتّلطف لهما؛ يقال: دلّل الرّجل زوجه، ودلّل ابنه أو ابنته. واستعمله صاحب «المعجم الوسيط» بمعنى التّساهل؛ قال: «دلّله: تساهل في تربيته أو معاملته حتّى جرؤ عليه»، ونبّه على أنّه مولّد.

وقد استعملته بعض المعاجم الحديثة متعدّيًا في معنى تغنّج المرأة وتجرّؤها على الرّجل، غير أنّها سبب الفعل فيه، فأوقع أثره عليها، يقال: دلّل الرّجل المرأة، أي حملها على التّغنّج والجرأة عليه. كما وضعوا الفعل «تدلّل» بهذا المعنى أيضًا.

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها مجرّدًا «الماضي» مرّة، و«المضارع» ٥ مرّات، والصّفة «دليل» مرّة في ٧ آيات:

١ ـ ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلَى﴾ طه ١٢٠

٢ ـ ﴿إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى مَنْ

يكْفُلُهُ ﴾ طه ٤٠

٣ ـ ﴿ وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ ﴾ القصص ١٢

٤ ـ ﴿ فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ ﴾ سبأ ١٤

٥ ـ ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ سبأ ٧

٦ ـ ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴾ الفرقان ٤٥

٧ ـ ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ الصّفّ ١٠

و يلاحظ أوّلًا: أنّ الأربع الأُول قصص للأنبياء عليهم السلام: (١) قصّة آدم في الجنّة، و (٢ و ٣) قصّة موسى، و (٤) قصّة سليمان، و الاثنتان (٥ و ٦) عقيدة توحيدٌ و معادٌ، و (٧) إرشاد إلى النّجاة، و في كلّ منها بُحوثٌ:

ففي (١):

١ ـ قوله ﴿ هَلْ أَدُلُّكَ... ﴾ استفهام من شيطان لآدم يُشعر بالنّصح و جاء بصيغة كقول موسى عليه السلام لفرعون ﴿ فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَى أَنْ تَزَكَّى ﴾ النّازعات ١٨

قال ابن عاشور «استفهام مستعمل في العرض، و هو أنسب المعاني المجازيّة للاستفهام لقربه من حقيقته، و الاقتناع بالنّداء لتوجّه إليه».

٢ ـ قال أبو حيّان « كان آدم قد رغّبه الله تعالى في دوام الرّاحة و انتظام المعيشة بقوله ﴿ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا ﴾ طه ١١٧، و رغّبه إبليس في دوام الرّاحة بقوله ﴿ هَلْ أَدُلُّكَ... ﴾ فجاء إبليس من الجهة الّتي رغّبه فيها

٣ ـ ثمّ قال: « و جاء في الأعراف ٢٠، ﴿ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ ﴾، و هنا ﴿ هَلْ أَدُلُّكَ ﴾، فيكون سابقًا على قوله ﴿ مَا نَهَاكُمَا ﴾ لمّا رأى إصغاءه و ميله إلى ما عرض عليه، انتقل إلى الإخبار و الحصر »

و عندنا أنّ القصص القرآنيّة منقولة بالمعنى، و توجد فيها مثل هذه الاختلافات اللّفظيّة من غير أن تحتاج إلى ما ذكره في وجه الجمع و نموذج واضح من هذا النّوع من الاختلاف تجده قريبًا

و في (٢ و ٣)

الآيتان كلاهما حكاية قصّة موسى: إذ ألقته أمّه في اليمّ بوحي من الله، فردّه الله إليها. و قد حكى الله هذه القصّة في سورتين مرّتين: طه و القصص، منّة على موسى، بعد ما منّ عليه بمنّ أخرى.

ففي طه ٣٧ ـ ٤٠ بعد منّته عليه بما سأله موسى من شرح صدره، و حلّ العقدة من لسانه، و جعل هارون وزيرًا و شريكًا له في أمره، ذكر القصّة موجزةً، فقال: ﴿ وَلَقَدْ مَنَنَّا عَلَيْكَ مَرَّةً أُخْرَى * إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّكَ مَا يُوحَى * أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي * إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى مَنْ يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ ﴾

وفي القصص ٧ـ١٣ بعد أن قال: ٥ ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ * وَنُمَكِّنَ لَهُمْ﴾ ذكر قصّته تفصيلًا فقال: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ * فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ * وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَى أَن يَنفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ * وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا إِن كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَن رَّبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ * وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ فَبَصُرَتْ بِهِ عَن جُنُبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ * وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِن قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ * فَرَدَدْنَاهُ إِلَى أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾

فالآيات الثلاث نزلت بمنزلة التفصيل بعد الإيجاز، والطائفة الأولى خطاب لموسى، والثانية خطاب لأمّه.

٢ـ وقد اشتركت الطائفتان ـ مع اختلاف ألفاظها ـ في ستّة أمور:

أحدها: التنصيص على وحي الله إلى أمّه بقذفه في اليمّ بقوله في الأولى: ﴿إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّكَ مَا يُوحَى﴾، وفي الثانية: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى﴾.

وثانيها: قول أخته لآل فرعون: ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى مَن يَكْفُلُهُ﴾ أو ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ﴾.

وثالثها: التنصيص على ردّه إلى أمّه كي تقرّ عينها ولا تحزن بقوله في الأولى: ﴿فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ﴾، وفي الثانية: ﴿فَرَدَدْنَاهُ إِلَى أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ﴾.

ورابعها: إلقاء محبّته في القلوب بقوله في الأولى: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي﴾، وفي الثانية قول امرأة فرعون له: ﴿قُرَّتُ عَيْنٍ لِّي وَلَكَ﴾.

وخامسها: البشارة بمستقبل موسى بقوله في الأولى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾، وفي الثانية: ﴿وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾.

وسادسها: أن يأخذه عدوّ له بقوله في الأولى: ﴿يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّي وَعَدُوٌّ لَّهُ﴾، وفي الثانية: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾.

٣ـ واختصّت الطائفة الثانية في سبعة أمور:

أحدها: وَعْدُ أمّه بردّه إليها في الثانية مرّتين بالتفصيل والإجمال.

أمّا التفصيل فقوله لأمّه: ﴿وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾.

وأمّا الإجمال فقوله: ﴿وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ﴾. وليس في الأولى وَعْدٌ بل فيها خبر عن ردّه: ﴿فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ﴾.

ثانيها: منع امرأة فرعون عن قتل موسى: ﴿وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِّي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ﴾.

ثالثها: شدّة حزن أمّه على فراقه: ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا إِن كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَن رَّبَطْنَا عَلَى

قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾

رابعها: تحريم المراضع عليه من قبل ﴿وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ﴾

خامسها: توصية أمّه أخته لتقصّه خفاءً عنهم بعد أن ألقته في اليمّ ﴿وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ فَبَصُرَتْ بِهِ عَنْ جُنُبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾

سادسها: أنّهم اتّخذوه نفعًا وولدًا لهم، ولم يعلموا أنّه عدوّ وحزن لهم ﴿عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾، و﴿لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ﴾

سابعها: وجود زيادة في كلّ منهما بشأن قذفه في اليمّ والردّ منه ليست في الأخرى.

ففي الأولى بعد الوحي إلى أمّها ﴿أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ﴾، وفي الثانية ﴿فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ﴾

فقد ذكر قذفها في التابوت، وإلقاء اليمّ إيّاه بالساحل في الأولى دون الثانية، كما ذكر إرضاعه قبل القذف، وإلقاءه في اليمّ إذا خافت عليه، ومنعها من الخوف والحزن في الثانية دون الأولى.

وهذا النوع من الاختلاف اللفظيّ والإيجاز والتفصيل ـ كما قلنا ـ يوجد في كثير من القصص القرآنيّة ممّا يزيد في بلاغتها.

٤ ـ والاستفهام في الآيتين: ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ﴾ لعلّه مثل قوله في (١): ﴿هَلْ أَدُلُّكَ﴾، وفي (٥): ﴿هَلْ نَدُلُّكُمْ﴾ استفهام مستعمل في الترغيب، والعرض والتشويق مجازًا، ويمكن أن يكون على حقيقته سألهم احترامًا لهم، لتكون دلالتها على من يكفله عن إذن منهم. وليس كما مضى في النصوص في (٧): ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ﴾، حيث قال الطّوسيّ فيه ـ ونحوه غيره ـ: «صورته صورة العرض والمراد به الأمر» وقال الفخر الرازيّ: «إنّه في معنى الأمر عند الفرّاء، يقال: هل أنت ساكت؟ أي اسكت...»

وفي (٢) لاحظ: ن س ء: «منسأته».

وفي (٩) لاحظ: م ز ق: «مُزِّقتم» و«مُمزّق».

وفي (٦) لاحظ: ظ ل ل: «الظّلّ»، و: س ك ن: «ساكنًا»، و: ش م س: «الشّمس».

وفي (٧) لاحظ: ت ج ر: «تجارة»، و: ن ج ي: «تنجيكم».

ويلاحظ ثانيًا أنّ ستّ الأولى قصص وعقيدة وهي مكّيّة، والأخيرة إرشاد وتشريع وهي مدنيّة.

وثالثًا: ومن نظائر هذه المادّة في القرآن:

الرُّشد: ﴿قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا﴾ الكهف: ٦٦

هُدى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ البقرة: ٢

د ل و

٥ ألفاظ، ٥ مرّات: ٤ مكّيّة، ١ مدنيّة
في ٤ سور: ٣ مكّيّة، ١ مدنيّة

فأدلى ١ ١ — تدلّى ١ ١
تُدلُوا ١ ـ ١ — دلْوَهُ ١ ١
فدلّاهُما ١ ١

النُّصوص اللُّغويّة

الخليل: جمع الدَّلْو: الدِّلاء، والعدد: أدْلٍ، والكثير: دُليّ ودِليّ.

والدِّلاء: الدَّلْو، وأدليتها: أرسلتها في البئر، وقول الله عزّ وجلّ: ﴿فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرَى﴾ يوسف ١٩، ودلوتها: ملأتها ونزعتها من البئر ملأى. [ثمّ استشهد بشعر]

والدّالية: شيء يُتّخذ من خوص وخشب، يُستقى به بحبال يُشدّ في رأس جذع طويل، والإنسان يُدلي شيئًا في مهواة ويتدلّى هو نفسه.

وأدلى فلان بحجّته، أي احتجّ بها، وأدلى بها إلى الحاكم: دفعها إليه. (٨: ٦٩)

أبو عمرو الشّيبانيّ: دَلَوْتُ الإبل دَلْوًا، إذا سُقتها سوقًا رُوَيدًا. [ثمّ استشهد بشعر]
(الأزهريّ ١٤: ١٧٣)

ابن الأعرابيّ: دلى، إذا ساق، ودلي، إذا تحيّر. وتدلّى، إذا قرب بعد عُلُوّ، وتدلّى: تواضع. وداليته، أي داريته. (الأزهريّ ١٤: ١٧٣)

ابن السِّكّيت: دَلَوْتُها دَلْوًا، وهو السَّوق اللّيّن. [ثمّ استشهد بشعر] (٢٩١)

والدَّلْو تُذكّر وتؤنّث، والغالب عليها التّأنيث، وتصغيرها: دُليّة، وقد تُذكّر. [ثمّ استشهد بشعر] (إصلاح المنطق: ٣٥٩)

الدِّينَوَريّ: الدّوالي: عنب أسود غير حالك، وعناقيده أعظم العناقيد كلّها، تراها كأنّها تيوس

معلّقة، وعنبه حامض يكسّر في الفم، مُدحرَج ومُرتَّب

(ابن سيده ٩: ٤٢٦)

ابن أبي اليمان: الإدلاء: إلقاء الدّلو في البئر، والإدلاء بالحُجّة أيضًا (٧٦)

الزّجّاج: تقول: دَلَوتُ الدّلو أدلوها، أي أخرجتُها من البئر.

ودَلَوتُ الإبل: سُقتُها سَوقًا رفيقًا.

وأدليتُ الدّلو في البئر، إذا أرسلتها.

وأدلى الرّجل بحُجّته، إذا أتى بها.

(فعلت وأفعلت: ١٥)

ابن دُرَيْد: المُدالاة: «مفاعلة» من الرّفق، مثل قولهم: دَلَوته في السّير أدلوه دَلْوًا، إذا رفقت به في السّير. (٢: ٢٤٧)

الدّلو معروفة، مؤنّثة، وقد ذُكّرت في الشّعر على معنى الغَرْب أو السَّجْل. يقال: دلا دلوه يدلوها دَلْوًا، إذا ألقاها في البئر، وأدلى إدلاءً، إذا انتزعها من البئر. وفي التّنزيل: ﴿فَأَدْلَى دَلْوَهُ﴾ يوسف: ١٩، أي انتزعها. والله أعلم بكتابه.

والدّلو: الرّفق في السّير وغيره. [ثمّ استشهد بشعر] (٣: ٣٠٠)

الدِّلاء: الدّلو.

ودلا دلوه، إذا طرحها في البئر، وأدلاها، إذا أخرجها، وقوله عزّ وجلّ: ﴿فَأَدْلَى دَلْوَهُ﴾ أي أخرجها.

والدّالية: الأرض الّتي تُسقى بالدّلو والمَنْجنون، والمنجنون: البكرة.

وجمع دالية: دَوالٍ، عربيّ معروف.

وأدلى الفرس وغيره، إذا أدلى عُرمُوله إدلاءً.

وأدلى الرّجل بحجّته، إذا أوضحها.

وداليتُ الرّجل مُدالاةً، إذا رفقتَ به، ودَلَوتُ البعير أدلوه دَلْوًا، إذا رفقت به في السَّوق. [واستشهد بالشّعر ٤ مرّات] (٣: ٢٤٤)

يقال: دلا يدلو دَلْوًا، إذا استقى، وأدلى يُدلي إدلاءً، إذا أدلى دلوه.

وأدلى بحُجّته عند القاضي، لا غير.

ودَلَوتُ الرّجل، إذا رفقت به. ويقال: داليتُ الرّجل مُدالاةً، إذا رفقت به. [ثمّ استشهد بشعر] (٣: ٤٤١)

الأزهَريّ: في حديث أمّ المنذر العَدويّة قالت: «... ولنا دوالٍ معلّقة». الدّوالي: بُسْر يُعلَّق، فإذا أرطب أُكل. (١٤: ١٧٢)

نحوه الهَرَويّ (٢: ٦٥٠)، والزّمخشريّ (الفائق ١: ٤٣٣).

الصّاحِب: الدّلو معروفة، وأدليتُها: أرسلتُها في البئر، ودلوتها أدلوها مثله. والجميع: الدِّلاء والدُّلِيّ والدِّلِيّ، والعدد: أدْلٍ. ويقال: دلاة أيضًا، والجميع الدَّلا.

ومن: «قد علقتْ دلوك دلو أخرى»، وفي المثل: «ألْقِ دلوك في الدِّلاء».

والدّلو: السَّوق الرّفيق، ودلا ركابه دَلْوًا: رفق بها. واسم أربعة كواكب في السّماء، والدّاهية، وسمة اللّهزمة والفخذ.

والدّالية: شيء يُتّخذ من خُوص وخشب

يُستقى به

و دَلَوْتُ حاجتي أدلوها، أي طلبتُها بالشُّفعاء كما يُجرّ الدَّلْو

و دَلَوْتُ به إلى فلان، أي مَتَتُّ به إليه.

و الإنسان يُدلي شيئًا في مَهْوَى، و تدلّى هو

و أدلى بحقّه و حُجّته، إذا أحضرها و احتجّ بها

و دَايَتُه مُداداةً أي داجيْتُه و داريْتُه

و دَلى يَدْلي، إذا تدلّه و تحيّر. (٩ ٣٥٣)

الخطّابيّ: في حديث العبّاس أنّ عمر خرج يستسقي به فقال: اللّهمّ إنّا نتقرّب إليك بعمّ نبيّك [إلى أن قال:] «فقد دَلَوْنا به إليك مُستشفعين»

قوله «دلونا به» يريد «أي متنا و استشفعنا»، و أصله من الدّلو [إلى أن قال:]

أمّا قوله «دَلَوْنا به إليك» أي مَتَتْنا و استشفعنا، فإنّه محرّف عن وجهه و موضوع في غير موضعه، إنّما يقال: أدلَيْتُ بالألف، بمعنى مَتَتُّ و توسّلتُ.

يقال: فلان يُدلي بحُجّة و يُدلي بقرابة و نحو ذلك تمثيلًا له بمن يُرسل الدّلو يستقي ماء. يقال: أدلى الرّجل دَلْوه، إذا ألقاها في البئر، و دلاها إذا نزعها

و معنى دَلَوْنا في قول عمر أقبلنا به و سِرْنا

قال الفرّاء: الدّلو السّير الرُّوَيْد، و قال غيره: الدّلو: السّير الرّفيق، و كلاهما واحد [و استشهد بالشّعر مرّتين] (٢ ٢٤٣)

الجَوهَريّ: الدَّلْو واحدة الدِّلاء الّتي يُستقى بها، و كذلك «الدّلا» بالفتح، الواحدة: دلاة

و جمع الدَّلْو في أقلّ العدد: أدْلٍ و هو «أفعُل» قُلبت الواو ياءً لوقوعها طرفًا بعد ضمّة، و الكثير دِلاء، و دُلِيّ على «فُعُول».

و الدَّلْو بُرْجٌ من بُرُوج السّماء، و الدَّلْو سِمَةٌ للإبل

و قولهم جاء فلان بالدَّلْو، أي بالدّاهية

و الدّالية المنجنون تُديرها البقر، و النّاعورة يديرها الماء

و دَلَوْتُ الدَّلْو نزعتها، و أدليتُها: أرسلتها في البئر لتستقي.

و دَلَوْتُ النّاقة دَلْوًا: سيّرتُها سيرًا رُوَيدًا

و اِدْلَوْلَى، أي أسرع، و هو «افعَوْعل».

و دَلَوْتُ الرّجل و داليتُه، إذا رفقتَ به و داريتَه

و دلّاه بغرور، أي أوقعه فيما أراد من تغريره، و هو من إدلاء الدّلو

و دَلَوْتُ بفلان إليك، أي استشفعتُ به إليك.

و قال عمر لمّا استسقى بالعبّاس رضي الله عنهما: «اللّهمّ إنّا نتقرّب إليك بعمّ النّبيّ ﷺ و بقيّة آبائه و كُبْر رجاله، دلونا به إليك مستشفعين»

و تدلّى من الشّجرة، و قوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾ النّجم: ٨، أي تدلّل كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ذَهَبَ إِلَى أَهْلِهِ يَتَمَطَّى﴾ القيامة: ٣٣، أي يتمطّط [ثمّ استشهد بشعر]

و أدلى بحجّته، أي احتجّ بها

و هو يُدلي برحمه، أي يمتّ بها

و أدلى بماله إلى الحاكم: دفعه إليه، و منه قوله تعالى: ﴿وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾ البقرة: ١٨٨، يعني

الرّشوة. (٢٣٣٨:٦)

نحوه ملخّصًا الرّازيّ. (٢٢٩)

ابن فارس: الدّال واللّام والحرف المعتلّ أصلٌ يدلّ على مقاربة الشّيء ومداناته بسهولة ورفق. يقال: أدليتُ الدّلو، إذا أرسلتَها في البئر، فإذا نزعتَ فقد دلوت.

والدّلو: ضرْب من السّير سهْل.

والدّلاة: الدّلو أيضًا، ويُجمع على الدّلاء.

ويقال: أدلى فلان بحجّته، إذا أتى بها. وأدلى بماله إلى الحاكم، إذا دفعه إليه. قال جلّ ثناؤه: ﴿وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾ البقرة ١٨٨

ويقال: دلوتُ إليه بفلان، استشفعتُ به إليه، [ومن ذلك حديث عمر في استسقائه بالعبّاس] [وحكى كيفيته عن الخطّابي]

ويُحمل على هذا قولهم: جاء فلان بالدّلْو، أي بالدّاهية.

ويقال: دالَيْتُ الرّجل، إذا داريته.

ويقال: هو دلّاء مال، إذا كان سائس مال وحائله. [واستشهد بالشّعر ٣ مرّات] (٢: ٢٩٣)

أبو هلال: الفرق بين الدّلو والذّنوب: أنّ الدّلو تكون فارغة وملأى، والذّنوب لا تكون إلّا ملأى، ولهذا سمّي النّصيب ذنوبًا [ثمّ استشهد بشعر] (٢٥٨)

الثّعالبيّ: التّجنيس: وهو أن يجانس اللّفظ اللّفظ في الكلام، والمعنى مختلف، كقوله تعالى: ﴿فَأَدْلَى دَلْوَهُ﴾ يوسف ١٩ (٣٨٤)

أبو سَهْل الهَرَويّ: أدليتُ الدّلو، بالألف، إذا أرسلتها في البئر لتملأها، ودلوتها إذا أخرجتها وفيها ماء. (٢٣)

ابن سيده: الدّلو تذكّر وتؤنّث، والتّأنيث أعلى وأكثر، والجمع أدْلٍ، ودلاء، ودُليّ، ودِليّ، وهي الدّلاة، والدّلا. وقيل: الدّلا جمع دلاة، كفلا جمع فلاة.

والدّلاة أيضًا: الدّلو الصّغيرة.

ودلوتها، وأدليتُها: إذا أرسلتها لتستقي بها. وقيل: أدلاها: ألقاها ليستقي بها، ودلاها: جبذها ليخرجها.

والدّلو: بُرج من بُروج السّماء معروف، سمّي به تشبيهًا بالدّلو.

والدّالية: شيء يُتّخذ من خوص وخشب يُستقى به، بحبال تُشدّ في رأس جذع طويل.

والدّالية: المنجنون، والدّالية: الأرض تُسقى بالدّلو والمنجنون.

وأدلى الفرس وغيره: أخرج جُرْدانه ليبول أو يضرب. وكذلك أدلى العَيْر، ودلّى. قيل لابنة الخُسّ: ما مائة من الحُمُر؟ قالت: عازبة اللّيل، وخزي المجلس، لا لبن فتحلب، ولا صوف فتجزّ، إن رُبط عيرها دلّى، وإن أرسلته ولّى.

ودلّى الشّيء في المهواة: أرسله فيها.

وتدلّى فيها وعليها.

وأدلى بحجّته: أحضرها.

وأدلى إليه بماله: دفعه، وفي التّنزيل: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾

البقرة ١٨٨

وأدليتُ فيه قلباً جريحًا

ودلوتُ لا بل دلْواً شغفتُها شوقًا رفيقًا

[واستشهد بالشعر ٧ مرّات] (٩ : ٤٢٦)

الرّاغب: دلوتُ الدّلو: إذا أرسلتها، وأدليتُها، أي أخرجتُها، وقيل: يكون بمعنى أرسلتها، قاله أبو منصور في «الشامل»، قال تعالى: ﴿فَأَدْلَىٰ دَلْوَهُ﴾ يوسف: ١٩.

واستعير للتوصّل إلى الشيء، قال الشاعر

وليس الرّزق عن طلبٍ حثيث

ولكن ألقِ دلوك في الدّلاء

وبهذا النحو سمّي الوسيلة المائح [ثمّ استشهد بشعر]

قال تعالى: ﴿وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾

والتّدلّي: الدّنوّ والاسترسال، قال تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ﴾ النجم: ٨. (١٧١)

الزّمخشريّ: أدليتُ دلوي: أرسلتها في البئر، ودلوتُها: نزعتُها

وسقى أرضه بالدّالية وبالدّوالي، وهي النّواعير.

ودلّى شيئًا في مَهْواة وتدلّى بنفسه، ودلّى رجليه من السّرير ودلّاه بحبل من سطح أو جبل، وتدلّت الثّمرة من الشّجرة

ومن المجاز: دلّا فلان ركابه دَلْوًا، إذا رفق بسَوْقها

ودلوتُ حاجتي: طلبتها

ودلوتُ بفلان إلى فلان: متتُّ به وتشفّعتُ به إليه، ومنه الحديث: «دلونا به إليك مستشفعين».

وأدلى بحقّه وحُجّته: أحضرها

وأدلى بمال فلان إلى الحكّام: رفعه

وتدلّى علينا فلان من أرض كذا: أتانا، يقال: من أين تدلّيت علينا

وفلان يتدلّى على الشّرّ ويحطّ عليه.

وتدلّى من الجبل: نزل

وداليت فلانًا ودالَيته: صانعته ورفقت به.

وأدلى الفرس: دوّل.

وفي مثل: «ألقِ دلوك في الدّلاء» حثّ على الاكتساب. [واستشهد بالشعر ٦ مرّات]

(أساس البلاغة: ١٣٥)

ابن الزّبير: «وقع حبشيّ في بئر زمزم فأمر أن يُدْلوا ماءها»

لدّلو تُنْشط الدّلو والإدلاء: إرسالها [ثمّ استشهد بشعر] (الفائق ١: ٤٢٥)

المدينيّ في حديث عثمان: «تطأطأتُ لكم تطأطؤ الدّلاة»

الدّلاة: جمع دالٍ، وهو النّازع بالدّلو، يقال: أدليتُ الدّلو ودلّيتُها: أرسلتها في البئر، ودلوتُها: أخرجتها، فأما دالٍ وهو يُطأطئ ظهره لأحد الدّلو والمعنى: واصنعتُ لكم وتطامنتُ

في حديث ابن الزّبير: «أنّ حبشيًّا وقع في بئر زمزم فأمرهم أن يدلُوا ماءها». (١: ٦٧١)

ابن الأثير: في حديث الإسراء: «فتدلّى فكان قاب قوسين». التّدلّي: النّزول من العُلُوّ، وقاب القوس: قدره، والضّمير في «تدلّى» لجبريل عليه السلام.

[و تركنا سائر الأحاديث حذرًا من التكرار] (٢: ١٣١)

الفيّوميّ: الدّلو تأنيثها أكثر فيقال: هي الدّلو، وفي التّذكير يُصغّر على دُليّ، مثل فُلس وفُليس، وثلاثة أدلٍ، وفي التّأنيث دُليّة بهاء، وثلاث أدلٍ، والجمع الكثير الدّلاء، والدُّليّ، والأصل فُعُول مثل فُلوس.

وأدليتُها إدلاءً: أرسلتها ليُستقى بها، وأدلوتها لغة فيه، ودلوتها ودلوت بها: أخرجتها مملوءة.

وأدلى إلى الميّت بالبنوّة ونحوها: وصل بها، من إدلاء الدّلو.

وأدلى بحجّته: أثبتها فوصل بها إلى دعواه.

والدّالية: دلو ونحوها وخشب يُصنع كهيئة الصّليب ويُشدّ برأس الدّلو، ثمّ يُؤخذ حبل يُربط طرفه بذلك وطرفه بجذع قائم على رأس البئر ويُسقى بها، فهي فاعلة بمعنى مفعولة، والجمع الدّوالي. وشذّ الفارابيّ وتبعه الجوهريّ فسّرها بالمنجنون. (١: ١٩٩)

الفيروزاباديّ: الدّلو معروف، وقد يُذكّر، جمعه: أدلٍ ودلاء ودُليّ ودِليّ، ودَلْي كعَلْي، وبرج في السّماء، وسمة للإبل، والدّاهية.

والدَّلاة: دلو صغير.

ودلوتُ وأدليتُ: أرسلتها في البئر.

ودلاها: جبذها ليُخرجها.

والدّالية: المنجنون، والنّاعورة، وشيء يُتّخذ من خوص يُشدّ في رأس جذع طويل، والأرض تُسقى بدلو أو منجنون.

والدّوالي: عنب أسود غير حالك، وبُسر يُعلّق فإذا أرطب أُكل.

وأدلى الفرس وغيره: أخرج جُرْدانه ليبول أو يضرب، وفلان في فلان: قال قبيحًا، وبرحمه: توسّل، وبحجّته: أحضرها، وإليه بماله: دفعه، ومنه ﴿وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾.

وتدلّى: تدلّل، ومن الشّجر: تعلّق.

ودلوتُ النّاقة: سيّرتها رُويدًا، وفلانًا: رفقتُ به كداليته.

ودليَ كرضيَ: تحيّر.

وتدلّى: قرُب وتواضع.

وداليتُه: داريتُه. (٤: ٣٣٠)

العدنانيّ: هذه الدّلو جديدة، هذا الدّلو جديد

ويخطّئون من يقول: هذا الدّلو جديد، ويقولون: إنّ الصّواب هو: هذه الدّلو جديدة، لأنّ الدّلو مؤنّثة، كما يرى الصّحاح، ومعجم مقاييس اللّغة، والأساس، والمُغرب، والمختار [ثمّ استشهد بشعر]

ولكن يقول: إنّ الدّلو مؤنّثة، وقد تُذكّر كلّ من: اللّسان، والمصباح، والقاموس، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، ومتن اللّغة، والوسيط.

وقد ذكر اللّسان والتّاج والمتن: أنّ التّأنيث أعلى وأكثر.

أمّا فعله فهو: دلا الدّلو وبالدّلو يدلوها دلوًا، أو أدلى الدّلو وبالدّلو إدلاءً: أرسلها في البئر ليملأها.

وجمع الدّلو: دِلاء، ودُليّ، ودِليّ، وأدلٍ، ودَلًا أو دُليّ: جمع دَلاة، وهي الدّلو الصّغيرة.

وتصغير الدّلو في التذكير دُلَيّ وفي التأنيث دُلَيّة

ومن معاني الدّلو

۱ ـ بُرْج من بُرُوج السّماء

۲ ـ سيمة للإبل.

۳ ـ الداهية

الدّوالي

يُخطّئ العدناني في «معجم الأخطاء الشائعة» من يُطلق اسم «الدّوالي» جمع دالية على عُرُش الكَرْم.

ولكن أطلق اسم «الدّوالي» على أشجار الكرمة ونحوها كلّ من المدّ ومحيط المحيط، وأقرب الموارد والمتن.

وذكرت المعجمات الثلاثة الأخيرة أنّ كلمة «الدّوالي» مولّدة

والدّوالي أيضًا عنب طائفيّ نسبة إلى الطائف أسود يُضرب إلى الحمرة. أبو حنيفة الدينوري، والمحكم، واللّسان، والقاموس، والتاج، والمدّ، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد، والمتن، والوسيط

وأنا أرى أنّنا نستطيع إطلاق اسم «الدّوالي» على أشجار الكَرْمة ونحوها، اعتمادًا:

أ ـ على ما جاء في المعجمات الأربعة

ب ـ وعلى المجاز المرسل، ما دام هنالك شبه إجماع على أنّ «الدّوالي» تعني أحد أنواع العنب وهذا يمكّننا ـ لجوءً إلى المجاز المرسل ـ من إطلاق الجزء المهمّ على الكلّ، كما أطلقنا اسم العين على الجاسوس، لأنّ لها شأنًا كبيرًا في وظيفته ونكون بذلك قد أطلقنا الجزء العنب وأردنا الكلّ العنب مع شجرته

ومن معاني الدّوالي

۱ ـ عُقَدٌ في الأوردة واستطالة فيها، يكون غالبًا في الطّرفين السُّفليين، وفي أوردة أسفل المستقيم، وفي نَصَق «وعاء الخُصية». وهذا العُقَد يمنع رجوع الدّم في يسر. «مجمعُ اللُّغة العربيّة بالقاهرة».

۲ ـ بداية الدّلو ونحوها

۳ ـ خشبة تُصنع على هيئة الصّليب، تُثبّت برأس الدّلو، ثمّ يُشدّ بها طرف حبل، وطرفه الآخر بجذع قائم على رأس البئر يُستقى بها

٤ ـ الناعورة يُديرها الماء أو الحيوان

٥ ـ الأرض تُسقى بالدّلو والمَنْجَنُون الدّولاب التي يستقى عليها (۲۲۷)

مجمعُ اللّغة: الدّلو الوعاء الّذي يُخرَج به الماء من البئر ونحوها

ويقال: أدْلى دلوه: أنزلها في البئر يستقي بها

وأدلى بماله إلى الحاكم: دفعه إليه

دلّاه بغُرور: أطمعه في غير مطمع أو دلّاه من دلّله عمّى. جرّأه على ما لا ينبغي

تدلّى: انحطّ من عُلوّ إلى أسفل (۱ ۲۰٤)

نحوه محمّد إسماعيل إبراهيم (۱ ۱۹۰).

المُصْطَفَويّ: التحقيق. أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة هو الإرسال مع الإنزال والإنحدار، وهذا الانحدار من أعلى إلى أسفل أعمّ من أن يكون في الأمور الحسّيّة أو المعنويّة. يقال: أدلى الدلو في البئر ودلّى رجليه وتدلّى وتدلّت الثمرة من الشجرة،

وتدلّى من الحبل ويقال في المعرفة تدلّى على الشرّ

وأمّا مفاهيم إدلاء الحجّة، والمداراة، والتشفّع، ورفع المال إلى الحكّام، والإسراع في السّير فمرجعها جميعًا إلى الإرسال من أعلى إلى أسفل، فهذه الخصوصيّة ملحوظة في جميع الموارد، وليست هذه المفاهيم بأنفسها ومن حيث هي منظورة، بل تلحاظ هذه الخصوصيّة

ثمّ إنّ موادّ «دول، دنو، دون، دور، دلو، دلى» قريبة اللّفظ والمفهوم، فيرجع إلى هذه الكلمات

والظّاهر أنّ الأصل في المادّة هو الاعتلال بالواو وأمّا الياء فإنّما تحصل بالقلب والتبديل والإعلال

وأيضًا إنّ كلمة الدّلو مأخوذة من هذا المعنى لمناسبة استعماله غالبًا في مقام الإرسال والإعداد إلى البئر، وإنّ مفهوم النّزع في دونه باعتبار الاشتقاق الانتزاعيّ من تلك الكلمة [ثمّ ذكر بعض الآيات وفسّرها وقال:]

فظهر لطف التعبير بالمادّة في موارد استعمالاتها

ولْيعلم أنّ الدّنوّ قرب مع النّزول، والدّلو إرسال مع نزول، ويلاحظ في الدّور قيد الإحداق، وفي الدّول التحوّل، وفي الدّون القرب المطلق

(٣: ٢٣٨)

النّصوص التّفسيريّة

فَأَدْلَى دَلْوَهُ

وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غُلَامٌ وَأَسَرُّوهُ بِضَاعَةً وَاللهُ عَلِيمٌ بِمَا يَعْمَلُونَ يوسف: ١٩

ابن عبّاس: فأرخى دلوه في جبّ يوسف، فتعلّق يوسف به، فلم يقدر على نزعه من البئر، فنظر فيه فرأى غلامًا قد تعلّق بالدّلو (١٩٥)

ابن قُتَيْبَة: أي أرسلها يقال: أدْلى دلْوه، إذا أرسلها للاستقاء، ودلا يدْلو، إذا جذبها ليخرجها (٢١٤)

نحوه التُّستَريّ (٢: ٩٧)

الطَّبَريّ: يقول أرسل دلوه في البئر

يقال: أدْليتُ الدّلو في البئر، إذا أرسلتها فيها، فإذا استقيت فيها قلت: دلوتُ أدْلو دلْوًا

وفي الكلام محذوف، استغني بدلالة ما ذُكر عليه، فترك، وذلك: ﴿فَأَدْلَى دَلْوَهُ﴾، فتعلّق به يوسف، فخرج (٧: ١٦٤)

نحوه البغويّ (٢: ٤٨١)

الزّجّاج: يقال: أدليتُ الدّلو، إذا أرسلتها لتملأها، ودلوتُها إذا أخرجتها (٣: ٩٧)

الثّعلبيّ: أي أرسلها [ثمّ ذكر نحو الزّجّاج] (٥: ٢٠٤)

الماوَرْديّ: أي أرسلها ليملأها، يقال: أدلاها، إذا أرسل الدّلو ليملأها، ودلاها إذا أخرجها ملأى (٣: ١٧)

نحوه الطُّوسيّ (٦: ١١٣)

الواحديّ: أي أرسلها في البئر (٢: ٤: ٦)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٣: ٢٢٢)، وابن الجوزيّ (٤: ١٩٤)، والقُرطبيّ (٩: ٢٩٦)، والمُصْطَفَويّ (٣: ٢٣٩)

الآلوسيّ: أي أرسلها إلى الجُبّ ليخرج الماء. ويقال: دلا الدّلو، إذا أخرجها ملأى، والدّلو من المؤنّثات السّماعيّة، فتُصغّر على دُليّة، وتجمع على أدْلٍ ودِلاء ودُليّ.

وقال ابن الشّحنة: إنّ الدّلو الّتي يُستقى بها مؤنّثة وقد تُذكّر، وأمّا الدّلو مصدر «دَلَوْت» وضرْب من السّير، فمذكّر، ومثلها في التّذكير والتّأنيث «الجُبّ» عند الفرّاء على ما نقله عنه محمّد بن الجَهْم، وعن بعضهم أنّه مذكّر لا غير.

وفي الكلام حذف، أي فأدلى دَلْوه فتدلّى بها يوسف فخرج. (١٢: ٢٠٣)

ابن عاشور: الإدلاء: إرسال الدّلو في البئر لنزع الماء.

والدّلو: ظرف كبير من جلد مخيط، له خرطوم في أسفله يكون مطويًّا على ظاهر الظّرف، بسبب شدّه بحبل مقارن للحبل المعلّقة فيه الدّلو. والدّلو مؤنّثة. (١٢: ٣٨)

تُدْلُوا

﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ...﴾ البقرة: ١٨٨

ابن عبّاس: لا تلجئوا بها. (٢٦)

هذا في الرّجل يكون عليه مال، وليس عليه فيه بيّنة، فيجحد المال، فيخاصمهم فيه إلى الحُكّام، وهو يعرف أنّ الحقّ عليه، وهو يعلم أنّه آثم آكل حرامًا. (الطّبريّ ٢: ١٩٠)

مُجاهِد: لا تخاصم وأنت ظالم. (الطّبريّ ٢: ١٩٠)

قَتادَة: لا تدل بمال أخيك إلى الحاكم وأنت تعلم أنّك ظالم، فإنّ قضاءه لا يُحلّ لك شيئًا كان حرامًا عليك. (الطّبريّ ٢: ١٩٠)

السُّدّيّ: أمّا الباطل، يقول: يظلم الرّجل منكم صاحبه ثمّ يخاصمه ليقطع ماله وهو يعلم أنّه ظالم، فذلك قوله: ﴿وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾.

(الطّبريّ ٢: ١٩٠)

الكَلْبيّ: هو أن يقيم شهادة الزّور.

(البغويّ ١: ٢٣٤)

الفَرّاء: في قراءة أُبيّ: (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَلَا تُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ) فهذا مثل قوله: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ البقرة: ٤٢، معناه: ولا تكتموا، وإن شئت جعلته إذا ألقيت منه (لا) نصبًا على الصّرف، كما تقول: لا تَسْرِق وتصدّق، معناه: لا تجمع بين هذين كذا وكذا [ثمّ استشهد بشعر] (١: ١١٥)

ابن قُتَيْبة: أي تُدلي بمال أخيك إلى الحاكم ليحكم لك به وأنت تعلم أنّك ظالم له، فإنّ قضاءه بالحقّ في ذلك عليك لا يُحلّ لك شيئًا كان محرّمًا عليك.

وهو مثل قول رسول الله ﷺ: «فمن قضيت له بشيء من حقّ أخيه فلا يأخذه، فإنّما أقطع له قطعة من النّار» (٧٥)

الطَّبَريّ: يعني وتخاصموا بها، يعني بأموالكم إلى الحكّام [إلى أن قال:]

وأصل الإدلاء: إرسال الرّجل الدّلو في سبب

متعلّقًا به في البئر. فقيل للمُحتجّ لدعواه: «أدلى بحُجّة كيت وكيت» إذا كان حُجّته التي يحتجّ بها سببًا له، هو به متعلّق في خصومته، كتعلّق المستقي من بئر بدلو قد أرسلها فيها بسببها الّذي الدّلو به متعلّقة. يقال فيهما جميعًا أعني من الاحتجاج، ومن إرسال الدّلو في البئر بسبب: أدلى فلان بحُجّته، فهو يُدلي بها إدلاء، وأدلى دلوه في البئر، فهو يُدليها إدلاءً.

فأمّا قوله: ﴿وَتُدْلُوا بِهَا اِلَى الْحُكَّامِ﴾، فإنّ فيه وجهين من الإعراب:

أحدهما: أن يكون قوله: ﴿وَتُدْلُوا﴾ جزمًا عطفًا على قوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾، أي ولا تُدْلُوا بها إلى الحُكّام، وقد ذكر أنّ ذلك كذلك في قراءة أُبيّ بتكرير حرف النّهي (ولا تُدلوا بها إلى الحُكّام).

والآخر منهما: النّصب على الصّرف، فيكون معناه حينئذ: لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وأنتم تُدلون بها إلى الحكّام [ثمّ استشهد بشعر]

وهو أن يكون في موضع جزم على ما ذُكر في قراءة أُبيّ أحسن منه أن يكون نصبًا. (٢: ١٨٩)

الزّجّاج: أي تعملون على ما يوجبه ظاهر الحكم، وتتركون ما قد علمتم أنّه الحقّ. ومعنى ﴿تُدْلُوا﴾ في اللّغة: إنّما أصله من أدليتُ الدّلو، إذا أرسلتها للملء، ودلوتها إذا أخرجتها. ومعنى أدلى إليّ فلان بحُجّته: أرسلها وأتى بها على صحّة. فمعنى ﴿وَتُدْلُوا بِهَا اِلَى الْحُكَّامِ﴾، أي تعملون على ما يوجبه الإدلاء بالحجّة وتخونون في الأمانة. (١: ٢٥٨)

الثّعلبيّ: أي تُلقون أمور تلك الأموال بينكم وبين أربابها إلى الحُكّام. [ثمّ ذكر نحو الطّبريّ] (٢: ٨٣)

نحوه البغويّ (١: ٢٣٤)

الماوَرْديّ: مأخوذ من إدلاء الدّلو، إذا أرسلته. ويحتمل وجهًا ثالثًا: معناه وتقيموا الحُجّة بها عند الحاكم، من قولهم: قد أدلى بحُجّته إذا قام بها. (١: ٢٤٨)

الطّوسيّ: وموضع ﴿تُدْلُوا﴾ يحتمل أمرين:

أحدهما: أن يكون جزمًا على النّهي، وعطفًا على قوله: ﴿لَا تَأْكُلُوا﴾.

والثّاني: أن يكون نصبًا على الظّرف، ويكون نصبها بإضمار «أن». [ثمّ استشهد بشعر]

والأوّل أجود.

وقيل في اشتقاق ﴿تُدْلُوا﴾ قولان:

أحدهما: أنّ التعلّق بسبب الحكم كتعلّق الدّلو بالسّبب الّذي هو الحبل.

الثّاني: أنّه يمضي فيه من غير تثبّت، كمضيّ الدّلو في الإرسال من غير تثبّت. (٢: ١٣٨)

الواحديّ: أي لا تُدْلُوا بأموالكم ﴿اِلَى الْحُكَّامِ﴾ أي لا تصانعوهم بها، ولا ترشوهم ليقطعوا لكم حقًّا لغيركم. (١: ٢٨٩)

الزّمخشريّ: (وَلَا تُدْلُوا بِهَا) ولا تلقوا أمرها والحكومة فيها إلى الحكّام، لتأكلوا بالتّحاكم.

وعن ﴿وَتُدْلُوا بِهَا﴾: وتلقوا بعضها إلى حكّام السّوء على وجه الرّشوة. و﴿تُدْلُوا﴾ مجزوم داخل في حكم النّهي أو منصوب بإضمار «أن» كقوله

﴿وتكتموا الحقّ﴾ البقرة ٤٢ (١: ٣٤)

نحوه ملخّصًا البيضاويّ (١: ١٠٤)، والنّسفيّ (١: ٩٧).

ابن عطيّة: يقال: أدلى الرّجل بالحجّة أو بالأمر الّذي يرجو النّجاح به، تشبيهًا بالّذي يُرسل الدّلو في البئر يرجو بها الماء.

قال قوم: معنى الآية تسارعون في الأموال إلى المخاصمة إذا علمتم أنّ الحجّة تقوم لكم، إمّا بأن لا تكون على الجاحد بيّنة أو يكون مال أمانة، كاليتيم ونحوه، ممّا يكون القول فيه قوله. فالباء في (بها) باء السّبب.

وقيل: معنى الآية ترشوا بها على أكل أكثر منها. فالباء إلزاق مجرّد. وهذا القول يترجّح، لأنّ الحُكّام مظنّة الرّشا، إلّا من عُصم، وهو الأقلّ. وأيضًا فإنّ اللّفظتين متناسبتان، ﴿تُدْلُوا﴾ من أرسل الدّلو، والرِّشوة من الرِّشا، كأنّها يمدّ بها لتقضي الحاجة.

و﴿تُدْلُوا﴾ في موضع جزم عطفًا على ﴿تَأْكُلُوا﴾ وفي مصحف أُبيّ (وَلَا تُدْلُوا) بتكرار حرف النّهي، وهذه القراءة تؤيّد جزم ﴿تُدْلُوا﴾ في قراءة الجماعة.

وقيل: ﴿تُدْلُوا﴾ في موضع نصب على الظّرف، وهذا مذهب كوفيّ أنّ معنى الظّرف هو النّاصب، والّذي ينصب في مثل هذا عند سيبويه «أن» مضمرة. (١: ٢٦٠)

ابن العربيّ: أي تُوردون كلامكم فيها، ضرب للكلام المورود على السّامع، مثلًا بالدّلو المورودة على الماء ليأخذ الماء.

وحقيقة اللّفظ: وتُدلوا كلامكم، أو يكون الكلام مُمثّلًا بالحبل، والمال المذكور مُمثّلًا بالدّلو، لتطمعوا قطعة من أموال غيركم، وذلك الغير هو المخاصم. (١: ٩٨)

الطَّبْرِسيّ: يقال: أدلى فلان بحجّته، إذا أقامها، وهو من قولهم: أدليتُ الدّلو في البئر، إذا أرسلتها، ودلوتها إذا أخرجتها، فمعنى قولهم: أدلى بحُجّته: أرسلها، وأتى بها على صحّة.

وفي تشبيه الخصومة بإرسال الدّلو في البئر وجهان:

أحدهما: أنّه تعلّق بسبب الحكم، كتعلّق الدّلو بالسّبب الّذي هو الحبل.

الثّاني: أنّه يمضي فيه من غير تثبّت، كمضيّ الدّلو في الإرسال من غير تثبّت.

﴿وتُدْلُوا﴾ محلّه جزم على النّهي، عطفًا على قوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا﴾. ويحتمل أن يكون نصبًا على الظّرف، ويكون نصبه بإضمار «أنْ» [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٢٨٢)

ابن الجوزيّ: [نحو الزّجّاج وأضاف:]

وفي هاء (بها) قولان:

أحدهما: أنّها ترجع إلى الأموال، كأنّه قال: لا تصانعوا ببعضها جورة الحُكّام.

والثّاني: أنّها ترجع إلى الخصومة. (١: ١٩٤)

الفخر الرّازيّ: فيه مسائل:

المسألة الأولى: الإدلاء مأخوذ من إدلاء الدّلو، وهو إرسالك إيّاها في البئر للاستقاء، يقال: أدليتُ

دلوي أدليها إدلاءً فإذا استخرجتها قلت: دلوتُها. قال تعالى: ﴿فَأَدْلَى دَلْوَهُ﴾ يوسف: ١٩، ثمّ جُعل كلّ إلقاء قول أو فعل إدلاءً. ومنه يقال للمحتجّ: أدلى بحُجّته، كأنّه يُرسلها ليصير إلى مراده، كإدلاء مُستقي الدلو ليصل إلى مطلوبه من الماء. وفلان يُدلي إلى الميّت بقرابة أو رحم، إذا كان منتسبًا إليه فيطلب الميراث بتلك النسبة، طلب المستقي بالدّلو الماء.

إذ عرفت هذا فنقول: إنّه داخل في حكم النّهي، والتقدير: ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل، ولا تدلوا إلى الحكام، أي لا ترشوها إليهم لتأكلوا طائفة من أموال النّاس بالباطل.

وفي تشبيه الرُّشوة بالإدلاء وجهان:

أحدهما: أنّ الرُّشوة رشاء الحاجة، فكما أنّ الدلو المملوء من الماء يصل من البعد إلى القريب بواسطة الرّشاء، فالمقصود البعيد يصير قريبًا بسبب الرُّشوة.

والثّاني: أنّ الحاكم بسبب أخذ الرُّشوة يمضي في ذلك الحكم من غير تثبّت كمضيّ الدّلو في الإرسال، ثمّ المفسّرون ذكروا وجوهًا [إلى أن قال:]

ورابعها: قال الحسن: المراد هو أن يحلف ليذهب حقّه.

وخامسها: هو أن يدفع إلى الحاكم رُشوة، وهو أقرب إلى الظّاهر، ولا يبعد أيضًا حمل اللّفظ على الكلّ، لأنّها بأسرها أكل بالباطل. (٥: ١٢٩)

نحوه النّيسابوريّ. (٢: ١٣٦)

ابن عربيّ: ولا تُرسلوا إلى حُكّام نفوس الأمّارة بالسّوء. (١: ١١٧)

القُرطُبيّ: المعنى في الآية: لا تجمعوا بين أكل المال بالباطل وبين الإدلاء إلى الحكّام بالحُجج الباطلة، وهو كقوله: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ﴾ البقرة: ٤٢، وهو من قبيل قولك: لا تأكل السّمك وتشرب اللّبن.

وقيل: المعنى لا تصانعوا بأموالكم الحكّام وترشوهم ليقضوا لكم على أكثر منها، فالباء إلزاق مجرّد. [ثمّ أدام الكلام نحو ابن عطيّة وابن الجوزيّ] (٢: ٣٣٩)

البَيضاويّ: عطف على المنهيّ، أو نصب بإضمار «أن»، والإدلاء: الإلقاء، أي ولا تلقوا حكومتها إلى الحكّام. (١: ١٠٤)

نحوه الشّربينيّ (١: ١٢٥)، وأبو السُّعود (١: ٢٤٥)، والكاشانيّ (١: ٢٠٧).

أبو حَيّان: ﴿وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾ هو مجزوم بالعطف على النّهي، أي ولا تُدلوا بها إلى الحُكّام، وكذا هي في مصحف أُبيّ: (وَلَا تُدْلُوا) بإظهار (لا) النّاهية. والظّاهر أنّ الضّمير في (بها) عائد على الأموال، فنُهوا عن أمرين: أحدهما أخذ المال بالباطل، والثّاني صرفه لأخذه بالباطل. وأجاز الأخفش وغيره أن يكون منصوبًا على جواب النّهي بإضمار «أن»، وجوّزه الزّمخشريّ، وحكى ابن عطيّة أنّه قيل: ﴿تُدْلُوا﴾ في موضع نصب على الظّرف. قال: وهذا مذهب كوفيّ أنّ معنى الظّرف هو النّاصب، والّذي ينصب في مثل هذا عند سيبويه «أن» مضمرة. انتهى

ولم يقم دليل قاطع من لسان العرب على أنّ

الظّرف ينصب فتقول به. وأمّا إعراب الأخفش هنا أنّ هذا منصوب على جواب النّهي، وتجويز الزّمخشريّ ذلك هنا، فتلك مسألة: لا تأكل السّمك وتشرب اللّبن، بالنّصب.

قال النّحويّون: إذا نصب كان الكلام نهيًا عن الجمع بينهما، وهذا المعنى لا يصحّ في الآية لوجهين:

أحدهما: أنّ النّهي عن الجمع لا يستلزم النّهي عن كلّ واحد منهما على انفراده، والنّهي عن كلّ واحد منهما يستلزم النّهي عن الجمع بينهما، لأنّ في الجمع بينهما حصول كلّ واحد منهما ضرورة، ألا ترى أنّ أكل المال بالباطل حرام، سواء أفرد أم جُمع مع غيره من المحرّمات؟

والثّاني: وهو أقوى، أنّ قوله ﴿لِتَأْكُلُوا﴾ علّة لما قبلها، فلو كان النّهي عن الجمع لم تصلح العلّة له، لأنّه مركّب من شيئين لا تصلح العلّة أن يترتّب على وجودهما، بل إنّما يترتّب على وجود أحدهما، وهو الإدلاء بالأموال إلى الحُكّام.

والإدلاء هنا قيل: معناه الإسراع بالخصومة في الأموال إلى الحُكّام، إذا علمتم أنّ الحجّة تقوم لكم، إمّا بأن لا يكون على الجاحد بيّنة، أو يكون مال أمانة، كمال اليتيم ونحوه ممّا يكون القول فيه قول المدّعى عليه، والباء على هذا القول: للسّبب.

وقيل: معناه: لا ترشوا بالأموال الحُكّام، ليقضوا لكم بأكثر منها، قال ابن عطيّة: وهذا القول يترجّح، لأنّ الحاكم مظنّة الرّشاء إلّا من عُصم، وهو الأقلّ. وأيضًا فإنّ اللّفظتين متناسبتان، ﴿تُدْلُوا﴾ من إرسال الدّلو، و«الرّشوة» من الرّشاء، كأنّها يمدّ بها لقضاء الحاجة، انتهى كلامه، وهو حسن.

وقيل: المعنى لا تجنحوا بها إلى الحُكّام، من قولهم: أدلى فلان بحُجّته، قام بها، وهو راجع معنى القول الأوّل، والضّمير في (بها) عائد على الأموال، كما قرّرناه.

وأبعد من ذهب إلى أنّه يعود على شهادة الزّور، أي لا تدلوا بشهادة الزّور إلى الحُكّام، فيحتمل على هذا القول أن يكون الّذين نهوا عن الإدلاء هم الشّهود، ويكون الفريق من المال ما أخذوه على شهادة الزّور، ويحتمل أن يكون الّذين نهوا هم المشهود لهم، ويكون الفريق من المال هو الّذي يأخذونه من أموال النّاس، بسبب شهادة أولئك الشّهود. (٢: ٥٦)

الآلوسيّ: عطف على ﴿تَأْكُلُوا﴾ فهو منهيّ عنه مثله، مجزوم بما جُزم به، وجُوّز نصبه بـ«أن» مضمرة ومثل هذا التّركيب وإن كان للنّهي عن الجمع، إلّا أنّه لا ينافي أن يكون كلّ من الأمرين منهيًّا عنه.

والإدلاء في الأصل: إرسال الحبل في البئر، ثمّ استعير للتّوصّل إلى الشّيء، أو الإلقاء، والباء صلة الإدلاء، وجُوّز أن يكون سببيّة والضّمير المجرور للأموال، أي لا تتوصّلوا أو لا تلقوا بحكومتها والخصومة فيها إلى الحُكّام، وقيل: لا تلقوا بعضها إلى حُكّام السّوء على وجه الرّشوة، وقرأ أُبيّ: (وَلَا تُدْلُوا). (٢: ٧٠)

ابن عاشور: عطف على ﴿تَأْكُلُوا﴾ أي لا تدلوا

بها إلى الحكّام لتتوسّلوا بذلك إلى أكل المال بالباطل وخصّ هذه الصّورة بالنّهي بعد ذكر ما يشملها وهو أكل الأموال بالباطل، لأنّ هذه شديدة الشّناعة جامعة لمحرّمات كثيرة، و للدّلالة على أنّ معطي الرّشوة آثم، مع أنّه لم يأكل مالًا بل آكل غيره. [ثمّ أدام نحو الآلوسيّ] ٢١ : ١٨٧

الطّباطبائيّ: الإدلاء هو إرسال الدّلو في البئر لنزح الماء، كنّي به عن مطلق تقريب المال إلى الحكّام ليحكموا كما يريده الرّاشي، و هو كناية لطيفة تشير إلى استبطان حكمهم المطلوب بالرّشوة الممثّل لحال الماء الّذي في البئر بالنّسبة إلى من يريده، و الفريق هو القطعة المفروقة المعزولة من الشّيء.

و الجملة معطوفة على قوله: ﴿لَا تَأْكُلُوا﴾، فالفعل مجزوم بالنّهي، و يمكن أن يكون الواو بمعنى «مع» و الفعل منصوبًا بـ«أن» مقدّرة، و التّقدير: مع أن تأكلوا، فتكون الآية بجملتها كلامًا واحدًا مسوقًا لغرض واحد، و هو النّهي عن مصالحة الرّاشي و المرتشي على أكل أموال النّاس، بوضعها بينهما و تقسيمها لأنفسهما، بأخذ الحاكم ما أدلي به منها إليه، و أخذ الرّاشي فريقًا آخر منها بالإثم، و هما يعلمان أنّ ذلك باطل غير حقّ. ٢ : ٥٢

المصطفويّ: أي توصلوا و تنزلوا و تدلوا عندهم و عليهم، حتّى تستعمروا من حكمهم فيها.

و أصل تدلوا: تُدلِيُوا فيه قلب الواو ياء ثمّ الحذف. ٣ : ٢٣٩

فضل الله: أي تلقوا بها إلى القضاة الّذين ينظرون في قضايا النّاس لإصدار الأحكام فيها، و ذلك قد يكون برشوة الحاكم الجائر المنحرف، للحكم بالباطل، و قد يكون بتقديم القضايا للمحاكم من خلال الحجّة الباطلة، و البيّنة الكاذبة، و الضّغط القاسي، و اليمين الكاذبة، للوصول إلى أخذ المال من غير حقّ بفعل الأساليب غير المشروعة. و قد روى المفسّرون عن النّبيّ ﷺ أنّه قال للخصمين: «إنّما أنا بشر و أنتم تختصمون إليّ، و لعلّ بعضكم ألحن بحجّته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع منه، فمن قضيت له بشيء من حقّ أخيه فلا يأخذنّ منه شيئًا، فإنّما أقضي له بقطعة من نار» فبكى و قال كلّ واحد منهما: حقّي لصاحبي، فقال: اذهبا فتوخّيا، ثمّ استهما، ثمّ ليحلّل كلّ واحد منكما صاحبه».

و ربّما كان الظّاهر من سياق الآية ـ على ما يخطر بالبال ـ أنّ المشكلة تتّصل بالإدلاء بالأموال إلى الحكّام؛ بحيث تكون المسألة اتّفاقًا بين الآكل و الحاكم للحكم بالباطل بواسطة الرّشوة و نحوها، لأنّ الآية تدلّ على الإدلاء بالأموال إلى الحاكم، بمعنى تقريبها منه و جعلها في تصرّفه، ليحكم بها على مراجعه من خلال ما يقدّم إليه منها من الحصّة أو الرّشوة. ٤ : ٥٦

مكارم الشّيرازيّ: المبادئ الأوّليّة للاقتصاد الإسلاميّ

هذه الآية الكريمة تشير إلى أحد الأصول المهمّة و الكلّيّة للاقتصاد الإسلاميّ الحاكمة على مجمل المسائل الاقتصاديّة، بل يمكن القول: إنّ جميع أبواب الفقه الإسلاميّ في دائرة الاقتصاد تدخل تحت هذه

القاعدة. ولذا نلاحظ أنّ الفقهاء العظام تمسّكوا بهذه الآية في مواضع كثيرة في الفقه الإسلامي، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا...﴾ [ثمّ أدام الكلام في معنى أكل المال بالباطل إلى أن قال:]

ثمّ يشير في ذيل الآية إلى نموذج بارز لأكل المال بالباطل، والذي يتصوّر بعض الناس أنّه حقّ وصحيح، لأنّهم أخذوه بحكم الحاكم، فيقول: ﴿وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ...﴾.

﴿تُدْلُوا﴾ من مادّة «إدلاء»، وهي في الأصل تعني إنزال الدلو في البئر لإخراج الماء، وهو تعبير جميل للموارد الّتي يقوم الإنسان فيها بتسبيب الأسباب، لنيل بعض الأهداف الخاصّة.

وهناك احتمالان في تفسير هذه الجملة.

الأوّل: هو أن يكون المراد أن يقوم الإنسان بإعطاء قسمًا من ماله إلى القضاة على شكل هديّة أو رشوة ـ وكلاهما بمعنًى واحد ـ ليتملّك البقيّة فالقرآن يقول: إنّكم بالرغم من حصولكم على المال بحكم الحاكم أو القاضي ظاهرًا، ولكنّ هذا العمل يعني أكلٌ للمال بالباطل، وهو حرام.

الثاني: أن يكون المراد أنّكم لا ينبغي أن تتحاكموا إلى القضاة في المسائل الماليّة بهدف وغرض غير سليم، كأن يقوم أحد الأشخاص بإيداع أمانة أو مال يتيم لدى شخص آخر من دون شاهد، وعندما يطالبه بالمال يقوم ذلك الشخص بشكايته لدى القاضي، وبما أنّ المودِع يفتقد إلى الشاهد، فسوف يحكم القاضي لصالح الطرف الآخر. فهذا العمل حرام أيضاً وأكلٌ للمال بالباطل.

ولا مانع من أن يكون مفهوم الآية هذه معنًى واسعًا يشمل كلا المعنيين في جملة ﴿تُدْلُوا﴾، بالرغم من أنّ كلّ واحد من المفسّرين ارتضى أحد هذين الاحتمالين.

١ ـ جملة ﴿تُدْلُوا﴾ عطف على ﴿تَأْكُلُوا﴾ فعلى هذا يكون مفهومها: لا تدلوا.

والملفت للنظر أنّه ورد حديث عن رسول الله ﷺ يقول: «إنّما أنا بشر وإنّما يأتيني الخصم، فلعلّ بعضكم أن يكون ألحن بحجّته من بعض فأقضي له، فمن قضيتُ له بحقّ مسلم فإنّما هي قطعة من نار فليحملها أو ليذرها»، أي لا تتصوّروا أنّه من أمواله ويحلّ له أكله، لأنّ رسول الله حكم له بهذا المال، بل هي قطعة من نار.

بحث وباء الرشوة

من الأوبئة الاجتماعيّة الّتي ابتلي بها البشر منذ أقدم العصور وباء الارتشاء، وكانت هذه الظاهرة المرضيّة دومًا من موانع إقامة العدالة الاجتماعيّة، ومن عوامل جرّ القوانين لصالح الطبقات المقتدرة، بينما سُنّت القوانين لصيانة مصالح الفئات الضعيفة من تطاول الفئات القويّة عليهم. الأقوياء قادرون عمّا يتمكّنونه من قوّة أن يدافعوا عن مصالحهم، بينما لا يملك الضعفاء، لأن يلوذوا بالقانون ليحميهم، ولا تتحقّق هذه الحماية في جوّ الارتشاء، لأنّ القوانين ستصبح أُلعوبة بيد القادرين على دفع الرشوة، وسيستمرّ الضعفاء يعانون من الظلم والاعتداء على

حقوقهم.

ولهذا شدّد الإسلام على مسألة الرّشوة، وأدانها وقبّحها واعتبرها من الكبائر، فهي تحطّم الكيان الاجتماعيّ، وتؤدّي إلى تفشّي الظّلم والفساد والتّمييز بين الأفراد في المجتمع الإنسانيّ وتصادر العدالة من جميع مؤسّساته.

جدير بالذّكر أنّ قبح الرّشوة قد يدفع بالرّاشين إلى أن يعطوا رشوتهم بقناع من الأسماء الأخرى كالهديّة ونظائرها، ولكن هذه التّغطية لا تغيّر من ماهيّة العمل شيئًا، والأموال المستحصلة عن هذا الطّريق محرّمة غير مشروعة.

وهذا الأشعث بن قيس يتوسّل بهذه الطّريقة، فيبعث حلوى لذيذة إلى بيت أمير المؤمنين عليّ عليه السّلام أملًا في أن يستعطف الإمام تجاه قضيّة رفعها إليه، ويسمّي ما قدّمه هديّة، فيأتيه جواب الإمام صارمًا قاطعًا، قال:

«هبلتك الهبول، أعن دين الله أتيتني لتخدعني؟ والله لو أعطيت الأقاليم السّبعة بما تحت أفلاكها على أن أعصي الله في نملة أسلبها جلب شعيرة ما فعلته، وإنّ دنياكم عندي لأهون من ورقة في فم جرادة تقضمها، ما لعليّ ونعيم يفنى ولذّة لا تبقى؟!»

الإسلام أدان الرّشوة بكلّ أشكالها، وفي «السّيرة» أنّ واحدًا ممّن ولّاه رسول الله صلّى الله عليه وآله قبل رشوة قدّمت إليه بشكل هديّة، فقال له الرّسول: «كيف تأخذ ما ليس لك بحقّ؟ قال: كانت هديّة يا رسول الله، قال: أرأيت لو قعد أحدكم في داره ولم نولّه عملًا أكان النّاس يهدونه شيئًا؟!».

ومن أجل أن يصون الإسلام القضاة من الرّشوة بكلّ أشكالها الخفيّة وغير المباشرة، أمر أن لا يذهب القاضي بنفسه إلى السّوق للشّراء، كي لا يؤثّر فيه بائع من الباعة فيبيعه بضاعة بثمن أقلّ، ويكسب على أثرها تأييد القاضي في المرافعة.

أين المسلمون اليوم من هذه التّعاليم الدّقيقة المتّجهة الهادفة إلى تحقيق العدالة الاجتماعيّة بشكل حقيقيّ عمليّ في الحياة؟!

إنّ مسألة الرّشوة مهمّة في الإسلام إلى درجة أنّ الإمام الصّادق عليه السّلام يقول عنها: «وأمّا الرّشا في الحكم فهو الكفر بالله العظيم».

وورد في الحديث النّبويّ المعروف: «لعن الله الرّاشي والمرتشي والماشي بينهما». (٢: ٧)

فدلّيهما

فدلّيهما بغرور فلمّا ذاقا الشّجرة بدت لهما سوآتهما   الأعراف: ٢٢

ابن عبّاس: غرّهما باليمين، وكان آدم لا يظنّ أنّ أحدًا يحلف بالله كاذبًا.   (الواحديّ ٢: ٣٥٧)

مقاتل: يعني زيّن لهما الباطل، لقوله: ﴿تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين﴾ الأعراف: ٢٠، وحلف على قوله فغرّهما بهذه اليمين.   (٢: ٣٢)

أبو عبيدة: ﴿فدلّيهما﴾ أحدرهما، وكلاهما من تدلية الدّلو إذا أرسلتها في البئر لتملأها.   (الثّعلبيّ ٤: ٢٢٤)

الطّبَريّ: فخدعهما بغرور. يقال منه: «ما زال فلان يُدلّي فلانًا بغرور» بمعنى ما زال يخدعه بغرور، ويكلّمه بزُخرف من القول باطل. (٥: ٤٥١)

نحوه الشّربينيّ. (١: ٤٦٧)

الثّعلبيّ: [نحو الطّبَريّ وأضاف:]

قال الحسين بن الفضل: يعني فتّلهما بغرور. يقال: تدلّى بنفسه ودلّى غيره، ولا يكون التّدلّي إلّا من عُلوّ إلى أسفل. وقيل: أصله دلّلهما فأبدل من إحدى اللّامات ياء، كقوله: (تَمَطّى)، و(دسّاها). (٤: ٢٢٤)

الماوَرْديّ: معناه فحطّهما بغرور من منزلة الطّاعة إلى حال المعصية. (٢: ٢١١)

الطُّوسيّ: معنى قوله: ﴿فَدَلّيهُما﴾ حطّهما إلى الخطيئة بغرور، ومنه قولهم: «فلان يتدلّى إلى استرّه» لأنّ التّستّر سافل والخير عالٍ. وقيل: دلّاهما من الجنّة إلى الأرض بغرور. (٤: ٤٠٠)

الواحديّ: التّدلية: إرسال الدّلو في البئر، والمعنى هاهنا غرّهما وأطمعهما. وقال الأزهريّ: أصله: تدلية العطشان في البئر ليروى فلا يجد الماء، فيكون مدلّى بالغرور، ثمّ وُضعت التّدلية موضع الإطماع فيما لا يُجدي نفعًا، فيقال: دلّاه إذا أطمعه في غير مطمع. (٢: ٣٥٧)

البَغَويّ: [نحو الطّبَريّ وأضاف:]

وقيل: حطّهما من منزلة الطّاعة إلى حالة المعصية، ولا يكون التّدلّي إلّا من عُلوّ إلى أسفل، والتّدلية إرسال الدّلو في البئر. يقال: تدلّى بنفسه ودلّى غيره. وقال الأزهريّ: أصله: تدلية العطشان في البئر ليروى من الماء ولا يجد الماء، فيكون تدلّى بالغرور. والغرور: إظهار النّصح مع إبطان الغشّ. (٢: ١٨٤)

الزّمَخْشَريّ: فنزّلهما إلى الأكل من الشّجرة. (٢: ٧٣)

مثله النّسفيّ. (٢: ٤٨)

ابن عطيّة: يريد فغرّهما بقوله وخدعهما بمكره. ويُشبه عندي أن يكون هذا استعارة من الرّجل يُدلّي آخر من هُوّة بحبل قد أرم، أو بسبب ضعيف يغترّ به، فإذا تدلّى به وتورّك عليه انقطع به، فهلك، فيُشبه الّذي يغرّ بالكلام حتّى يُصدّقه فيقع في مصيبة بالّذي يدلّى في هُوّة بسبب ضعيف. (٢: ٣٨٥)

الطَّبْرِسيّ: أي أوقعهما في المكروه، بأن غرّهما بيمينه. وقيل: معناه: دلّاهما من الجنّة إلى الأرض. وقيل: معناه: خذلهما وخلّاهما، من قولهم: تدلّى من الجبل أو السّطح، إذا نزل إلى جهة السّفل، عن أبي عُبَيدة، أي حطّهما عن درجتهما بغروره. (٤: ٤٠٧)

الفَخْر الرّازيّ: ذكر أبو منصور الأزهريّ لهذه الكلمة أصلين:

أحدهما: أصل الرّجل العطشان يُدلي رجليه في البئر ليأخذ الماء فلا يجد فيها ماء، فوُضعت التّدلية موضع الطّمع فيما لا فائدة فيه، فيقال: دلّاه إذا أطمعه. في ﴿فَدَلّيهُما بِغُرُورٍ﴾ أي أجرأهما إبليس على أكل الشّجرة بغرور. والأصل فيه: دلّلهما من الدّلّ، والدّالّة وهي الجُرأة. (١٤: ٤٩)

نحوه النّيسابوريّ. (٨: ٩١)

ابن عَرَبيّ: أي غرّهما إلى التعلّق بها والسّكون إليها، بما غرّهما من التربّي بصري التّناصحي، وإفادة توهّم دوام الملذّات البدنيّة وبرئاسة الإنسيّة، وسوّل لهما من المنافع البدنيّة والشّهوات النّفسيّة. (١: ٤٢٨)

القُرطُبيّ: يقال: أدلى دلوه: أرسلها، ودلاها: أخرجها، وقيل: ﴿دلّيهما﴾ أي دلّلهما، من الدالّة وهي الجرأة، أي جرّأهما على المعصية، فخرجا من الجنّة. (٧: ١٨٠)

البَيضاويّ: فنزّلهما إلى الأكل من الشّجرة، نبّه به على أنّه أهبطهما بذلك من درجة عالية إلى رتبة سافلة، فإنّ التّدلية والإدلاء إرسال الشّيء من أعلى إلى أسفل. (١: ٣٤٤)

نحوه أبو السُّعود (٢: ٤٨٥)، والبُرُوسَويّ (٣: ١٤٥)، والآلوسيّ (٨: ١٠٠)، وعبد الكريم الخطيب (٤: ٣٨٢)، وفضل الله (١٠: ٥٦).

أبو حَيّان: أي استنزلهما إلى الأكل من الشّجرة بغروره، أي بخداعه إيّاهما وإظهار النّصح وإبطان الغشّ، وإطماعهما أن يكونا ملكين أو خالدين، وبإقسامه أنّه ناصح لهما، جعل من يغترّ بالكلام حتّى يصدّق فيقع في مصيبة بالّذي يدلي من علوّ إلى أسفل بحبل ضعيف فينقطع به فيهلك. (٤: ٢٧٩)

المَراغيّ: أي فما زال يخدعهما بالتّرغيب في الأكل من هذه الشّجرة، والقسم على أنّه ناصح لهما، حتّى أسقطهما وحطّهما عمّا كانا عليه من سلامة الفطرة وطاعة الباري لهما، بما غرّهما به، وليس هما... وقد اغترّا به، وخدعا بقسمه، وصدّقا قوله اعتقادًا منهما أن أحدًا لا يحلف بالله كاذبًا. (٨: ١٢٠)

ابن عاشور: معنى ﴿فدلّيهما﴾: أنزلهما، مثلًا يطمعان به في نفع، فخابا فيه. وأصل دلّى: تمثيل حال من يطلب شيئًا من مظنّته فلا يجده، بحال من يُدلّي دلوه أو رجليه في البئر ليستقي من مائها فلا يجد فيها ماء، فيقال: دلّى فلان، يقال: دلّى كما يقال: أدلى.

والباء للملابسة، أي دلّاهما ملابسًا للغرور، أي لاستيلاء الغرور عليه، إذ الغرور هو اعتقاد الشّيء نافعًا بحسب ظاهر حاله، ولا نفع فيه عند تجربته. وعلى هذا القياس يقال: دلّاه بغرور، إذا أوقعه في الطّمع فيما لا نفع فيه، كما في هذه الآية [ثمّ استشهد بشعر]

وعلى هذا الاستعمال فعل «دلّى» يُستعمل قاصرًا، ويُستعمل متعدّيًا إذا جعل غيره مدلّيًا. هذا ما يُؤخذ من كلام أهل اللّغة في هذا اللّفظ. وفيه تفسيرات أخرى لا جدوى في ذكرها.

ودلّ قوله: ﴿فدلّيهما بغرور﴾ على أنّهما فعلا ما وسوس لهما الشّيطان، فأكلا من الشّجرة. (٨: ٤٧)

مَغْنِيّة: ﴿دلّيهما﴾ من التّدلية، أي أسقطهما. (٣: ٣١٢)

الطَّباطَبائيّ: التّدلية التّقريب والإيصال، كما أنّ التّدلّي الدّنوّ والاسترسال، وكأنّه من الاستعارة، من دلو الدّلو، أي أرسلها. (٨: ٣٥)

المُصطَفَويّ: أي جعلهما مهبطين ومنحدرين من مقامهما الأعلى، بسبب إغواء وإغرار. (٣: ٢٣٩)

تَدَلّى

ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى النجم ٩، ٨

ابن عبّاس: فتقرّب (٤٤٦)

دنا ربّه فتدلّى. (الطّبريّ ١١: ٥٠٧)

مُجاهد: معناه: ثمّ دنا جبريل من ربّه عزّ وجلّ، فكان منه قاب قوسين أو أدنى. (الثّعلبيّ ٩: ١٣٨)

الضّحّاك: ﴿ثُمَّ دَنَا﴾ محمّد من ربّه عزّ وجلّ ﴿فَتَدَلَّى﴾ فأهوى للسّجود. (الثّعلبيّ ٩: ١٣٨)

الحسن: جبريل عليه السلام.

مثله قتادة والرّبيع. (الطّبريّ ١١: ٥٠٧)

الإمام الباقر عليه السلام: ﴿فَتَدَلَّى﴾ لا تقرأ هكذا، إقرأ: (ثمّ دنا فتدانى). (الكاشانيّ ٥: ٨٦)

الفرّاء: ﴿فَتَدَلَّى﴾ كأنّ المعنى: ثمّ تدلّى فدنا، ولكنّه جائز إذا كان معنى الفعلين واحدًا أو كالواحد قدّمت أيّهما شئت، فقلت: قد دنا فقرُب، وقرُب فدنا، وشتمني فأساء، وأساء فشتمني، وقال الباطل، لأنّ الشّتم والإساءة شيء واحد.

وكذلك قوله: ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ القمر: ١، والمعنى -والله أعلم- انشقّ القمر واقتربت السّاعة، والمعنى واحد. (٣: ٩٥)

حسين بن فضل: ﴿ثُمَّ دَنَا﴾ محمّد من ساق العرش ﴿فَتَدَلَّى﴾ أي جاوز الحُجُب والسّرادقات، لا نقلة مكان، وهو قائم بإذن الله كالمعلّق بالشّيء لا يثبت قدمه على مكان. (الثّعلبيّ ٩: ١٣٨)

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره: ﴿ثُمَّ دَنَا﴾ جبريل من محمّد صلى الله عليه وآله ﴿فَتَدَلَّى﴾ إليه. وهذا من المؤخّر الذي معناه التّقديم، وإنّما هو «ثمّ تدلّى فدنا» ولكنّه حسن تقديم قوله «دنا» إذ كان الدّنوّ يدلّ على التّدلّي، والتّدلّي على الدّنوّ، كما يقال: زارني فلان فأحسن، وأحسن إليّ فزارني، وشتمني فأساء، وأساء فشتمني، لأنّ الإساءة هي الشّتم والشّتم هو الإساءة.

وبنحو الّذي قلنا في ذلك قال أهل التّأويل.

وقال آخرون: بل معنى ذلك: ﴿ثُمَّ دَنَا﴾ الرّبّ من محمّد صلى الله عليه وآله ﴿فَتَدَلَّى﴾. (١١: ٥٠٦)

الزّجّاج: معنى ﴿دَنَا﴾ و﴿تَدَلَّى﴾ واحد، لأنّ المعنى أنّه قرب، و﴿تَدَلَّى﴾ زاد في القرب، كما تقول: قد دنا فلان منّي وقرب، ولو قلت: قد قرب منّي ودنا جاز. (٥: ٧٠)

أبو مسلم الأصفهانيّ: تعلّق فيما بين العلوّ والسّفل، لأنّه رآه منتصبًا مرتفعًا ثمّ رآه متدلّيًا. (الماورديّ ٥: ٣٩٣)

القمّيّ: ﴿ثُمَّ دَنَا﴾ يعني رسول الله صلى الله عليه وآله من ربّه عزّ وجلّ ﴿فَتَدَلَّى﴾ إنّما نزلت هذه (ثمّ دنا فتدانى). (٢: ٣٣٤)

ابن الأنباريّ: فيه تقديم وتأخير، وتقديره: ثمّ تدلّى فدنا. (الماورديّ ٥: ٣٩٣)

الثّعلبيّ: اختلف العلماء في معنى هذه الآية، فقال بعضهم: معناها: ﴿ثُمَّ دَنَا﴾ جبرئيل بعد استوائه بالأفق الأعلى من الأرض، ﴿فَتَدَلَّى﴾ فنزل إلى محمّد صلى الله عليه وآله بالوحي وهوى عليه. [إلى أن قال:]

قال أهل المعاني: في الكلام تقديم وتأخير، تقديره: ثمّ تدلّى فدنا، لأنّ التّدلّي سبب الدّنوّ، ولكنّه سائغ

حسن، لأنّ التدلّي يدلّ على الدنوّ، والدنوّ يدلّ على التدلّي. وربّما تدلّى لدنوّ ودنا للتدلّي.

وقال آخرون: معناه ﴿ثُمَّ دَنَا﴾ الربّ سبحانه من محمّد ﷺ ﴿فَتَدَلَّى﴾ فقرب منه حتّى كان قاب قوسين أو أدنى. وأصل التدلّي النزول إلى الشيء حتّى يقرب منه، فوضع موضع القرب. [ثمّ استشهد بشعر]

وهذا معنى قول أنس، ورواية أبي سلمة عن ابن عبّاس... عن شريك بن أبي نمر قال: سمعت أنس بن مالك يحدّثنا عن ليلة أسري أنّه عرج جبريل برسول الله ﷺ إلى السماء السابعة، ثمّ علا به بما لا يعلمه إلّا الله عزّ وجلّ حتّى جاء سدرة المنتهى، ودنا الجبّار ربّ العزّة فتدلّى، حتّى كان منه قاب قوسين أو أدنى، فأوحى إليه ما شاء. ودنوّ الله من العبد ودنوّ العبد منه بالرتبة والمكانة والمنزلة وإجابة الدعوة وإعطاء المنية، لا بالمكان والمسافة والنقلة، كقوله سبحانه ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ البقرة ١٨٦ (٩، ١٣٧)

الماورديّ: فيه وجهان

أحدهما [نقل قول أبي مسلم]

الثاني معناه قرب، ومنه قوله تعالى ﴿وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾ البقرة ١٨٨، أي تقربوها إليهم. [ثمّ استشهد بشعر] (٥، ٣٩٣)

القشيريّ: ﴿دَنَا﴾ جبريل من محمّد ﷺ ﴿فَتَدَلَّى﴾ جبريل، أي نزل من العلو إلى محمّد

وقيل ﴿فَتَدَلَّى﴾ تفيد الزيادة في القرب وأنّ محمّدًا ﷺ هو الذي دنا من ربّه دنوّ كرامة وأنّ التدلّي هنا معناه السجود

ويقال: ﴿دَنَا﴾ محمّد من ربّه بما أودع من لطائف المعرفة وزوائدها، ﴿فَتَدَلَّى﴾ بسكون قلبه إلى ما أدناه. (٦، ٤٩)

الواحديّ: تقديره ثمّ تدلّى فدنا، أي قرب بعد بُعده وعلوّه في الأفق الأعلى، فدنا من محمّد ﷺ (٤، ١٩٣)

الزَّمَخْشَريّ: ﴿ثُمَّ دَنَا﴾ من رسول الله ﷺ ﴿فَتَدَلَّى﴾ فتعلّق عليه في الهواء، ومنه: تدلّت الثمرة، ودلّى رجليه من السرير، والدوالي: الثمر المعلّق، قال: «تدلّى عليها بين سبٍّ وخيطةٍ» ويقال: هو مثل القَرَلَّى[1]: إن رأى خيرًا تدلّى وإن لم يره تولّى. (٤، ٢٨)

ابن عَطيّة: قال الجمهور: المستند إلى جبريل، أي دنا إلى محمّد في الأرض عند حراء. وقال ابن عبّاس وأنس في حديث الإسراء ما يقتضي أنّه مُستند إلى الله تعالى. ثمّ اختلف المتأوّلون، فقال مُجاهد: كان الدنوّ إلى جبريل. وقال بعضهم: كان إلى محمّد، و﴿دَنَا فَتَدَلَّى﴾ على هذا القول معه حذف مضاف، أي دنا سلطانه ووحيه وقدره لا الانتقال، وهذه الأوصاف منتفية في حقّ الله تعالى.

والصحيح عندي أنّ جميع ما في هذه الآيات هو مع جبريل، بدليل قوله ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ النجم ١٣، فإنّ ذلك يقتضي نزلة متقدّمة، وما روي

---

(١) طائر صغير الحجم، حديد البصر، سريع الاختطاف، شديد الحذر. المعجم الوسيط: ٧٣٠

قطّ أنّ محمّدًا رأى ربّه قبل ليلة الإسراء، أمّا أنّ الرّؤية بالقلب لا تمتنع بحال، و ﴿دَنَا﴾ أعمّ من ﴿تَدَلَّى﴾ فبيّن تعالى بقوله: ﴿فَتَدَلَّى﴾ هيئة الدّنوّ كيف كان.
(٥: ٩٧)

الطَّبْرِسيّ: قالوا: إنّ جبرائيل كان يأتي النّبيّ ﷺ في صورة الآدميّين، فسأله النّبيّ ﷺ أن يريه نفسه على صورته الّتي خُلق عليها، فأراه نفسه مرّتين: مرّة في الأرض، ومرّة في السّماء. أمّا في الأرض، ففي الأفق الأعلى، وذلك أنّ محمّدًا ﷺ كان بحراء، فطلع له جبرائيل ﷺ من المشرق، فسدّ الأفق إلى المغرب، فخرّ النّبيّ ﷺ مغشيًّا عليه، فنزل جبرائيل ﷺ في صورة الآدميّين، فضمّه إلى نفسه، وهو قوله: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾ وتقديره: ثمّ تدلّى، أي قرب بَعد بُعده، وعلوّه في الأفق الأعلى فدنا من محمّد ﷺ. (٥: ٢٧٣)

الفخر الرّازيّ: وفيه وجوه مشهورة:

أحدها: أنّ جبريل دنا من النّبيّ ﷺ أي بعد ما مدّ جناحه وهو بالأفق، عاد إلى الصّورة الّتي كان يعتاد النّزول عليها، وقرب من النّبيّ ﷺ، وعلى هذا ففي ﴿فَتَدَلَّى﴾ ثلاثة وجوه:

أحدها: فيه تقديم وتأخير، تقديره: ثمّ تدلّى من الأفق الأعلى فدنا من النّبيّ ﷺ.

الثّاني: الدّنوّ والتّدلّي بمعنى واحد، كأنّه قال: دنا فقرب.

الثّالث: دنا أي قصد القرب من محمّد ﷺ، وتحرّك عن المكان الّذي كان فيه، فتدلّى فنزل إلى النّبيّ ﷺ.

الثّاني: على ما ذكرنا من الوجه الأخير في قوله: ﴿وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى﴾ النّجم: ٧، أنّ محمّدًا ﷺ دنا من الخلق والأمّة ولان لهم وصار كواحد منهم، ﴿فَتَدَلَّى﴾ أي فتدلّى إليهم بالقول اللّيّن والدّعاء الرّفيق، فقال: ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ فصّلت: ٦، وعلى هذا ففي الكلام كمالان، كأنّه تعالى قال: إلّا وحي يوحى جبريل على محمّد، فاستوى محمّد وكمل فدنا من الخلق بعد علوّه، وتدلّى إليهم، وبلّغ الرّسالة.

الثّالث: وهو ضعيف سخيف، وهو أنّ المراد منه هو ربّه تعالى، وهو مذهب القائلين بالجهة والمكان، اللّهمّ إلّا أن يريد القرب بالمنزلة، وعلى هذا يكون فيه ما في قوله ﷺ حكاية عن ربّه تعالى: «من تقرّب إليّ شبرًا تقرّبت إليه ذراعًا، ومن تقرّب إليّ ذراعًا تقرّبت إليه باعًا، ومن مشى إليّ أتيته هرولة» إشارة إلى المعنى المجازيّ، وههنا لمّا بيّن أنّ النّبيّ ﷺ استوى وعلا في المنزلة العقليّة لا في المكان الحسّيّ، قال: وقرب الله منه تحقيقًا لما في قوله: «من تقرّب إليّ ذراعًا تقرّبت إليه باعًا». (٢٨: ٢٨٦)

ابن عَرَبيّ: ﴿ثُمَّ دَنَا﴾ رسول الله ﷺ إلى الله، وترقّى عن مقام جبريل بالفناء في الوحدة والتّرقّي عن مقام الرّوح، وفي هذا المقام قال جبريل ﷺ: «لو دنوت أنملة لاحترقت»، إذ وراء مقامه ليس إلّا الفناء في الذّات والاحتراق بالسّبحات، ﴿فَتَدَلَّى﴾ أي مال إلى الجهة الإنسيّة بالرّجوع من الحقّ إلى الخلق حال البقاء بعد الفناء، والوجود الموهوب الحقّانيّ. (٢: ٥٥٤)

القُرطُبيّ: أي دنا جبريل بعد استوائه بالأفق

الأعلى من الأرض ﴿فَتَدَلَّى﴾ فنزل على النّبيّ ﷺ بالوحي. المعنى أنّه لمّا رأى النّبيّ ﷺ من عظمته ما رأى، وهاله ذلك ردّه الله إلى صورة آدميّ حين قرب من النّبيّ ﷺ بالوحي، وذلك قوله تعالى: ﴿فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ﴾ يعني أوحى الله إلى جبرئيل وكان جبرئيل قاب قوسين أو أدنى، قاله ابن عبّاس والحسن وقتادة والرّبيع، وغيرهم.

وأصل التّدلّي: النّزول إلى الشّيء حتّى يقرب منه، فوضع موضع القرب. [ثمّ استشهد بشعر]

(٩: ١٧١ - ٨٨)

البَيْضاويّ: ﴿ثُمَّ دَنَا﴾ من النّبيّ ﷺ فتدلّى فتعلّق به، وهو تمثيل لعروجه بالرّسول ﷺ. وقيل: ثمّ تدلّى من الأفق الأعلى فدنا من الرّسول، فيكون فيه إشعار بأنّه عرج به غير منفصل عن محلّه، تقرير لشدّة قوّته، فإنّ التّدلّي استرسال مع تعلّق كتدلّي الثّمرة. ويقال: دلّى رجليه من السّرير وأدلى دلوه، والدّوالي: الثّمر المعلّق.

(٢: ٤٢٩)

النَّسَفيّ: ﴿ثُمَّ دَنَا﴾ جبريل من رسول الله ﷺ، ﴿فَتَدَلَّى﴾ فزاد في القرب، والتّدلّي هو النّزول بقرب الشّيء.

(٤: ١٩٥)

النَّيسابوريّ: ﴿ثُمَّ دَنَا﴾ جبرائيل من الرّسول ﷺ على الصّورة المعتادة ﴿فَتَدَلَّى﴾ فيه تقديم وتأخير أي فتعلّق عليه في الهواء ثمّ دنا منه. وقيل: ﴿دَنَا﴾ أي قصد القرب من محمّد، أو تحرّك من المكان الّذي كان فيه، فنزل إلى النّبيّ ﷺ يقال: تدلّت الثّمرة، ودلّى رجليه من السّرير. وقد يقال: الدّنوّ والتّدلّي بمعنى واحد، فلا يفيد إلّا التّأكيد. (٢٧: ٢٧)

أبوحَيّان: ﴿ثُمَّ دَنَا﴾ من رسول الله ﷺ ﴿فَتَدَلَّى﴾ فتعلّق عليه في الهوى. (٨: ١٥٦)

الشِّربينيّ: ﴿ثُمَّ دَنَا﴾ أي قرب منه، ﴿فَتَدَلَّى﴾ أي زاد في القرب. (٤: ١٢٣)

نحوه المراغيّ. (٢٧: ٤٧)

أبوالسُّعود: ﴿ثُمَّ دَنَا﴾ أي أراد الدّنوّ من النّبيّ عليهما الصّلاة والسّلام، ﴿فَتَدَلَّى﴾ أي استرسل من الأفق الأعلى مع تعلّق به فدنا من النّبيّ، يقال: تدلّت الثّمرة، ودلّى رجليه من السّرير، وأدلى دلوه، والدّوالي: الثّمر المعلّق. (٦: ١٥٣)

الكاشانيّ: ﴿ثُمَّ دَنَا﴾ قيل: يعني جبريل من رسول الله ﷺ ﴿فَتَدَلَّى﴾ فزاد منه دنوًّا، هذا تأويله. وأصل التّدلّي: استرسال مع تعلّق. (٥: ٨٥)

البُرُوسَويّ: ﴿ثُمَّ دَنَا﴾ أي أراد الدّنوّ من النّبيّ ﷺ حال كونه في جبل حراء، والدّنوّ: القرب بالذّات أو بالحكم، ويُستعمل في الزّمان والمكان والمنزلة، كما في «المفردات». ﴿فَتَدَلَّى﴾ التّدلّي: استرسال مع تعلّق، أي استرسل من الأفق الأعلى مع تعلّقه به، فدنا من النّبيّ ﷺ. يقال: تدلّت الثّمرة، ودلّى رجليه من السّرير. وفي الحديث «لو دلّيتم بحبل إلى الأرض لسقط على الله» أي على علمه وقدرته وسلطانه في كلّ مكان، وأدلى دلوه. والدّوالي: الثّمر المعلّق. (٩: ٢١٧)

الآلوسيّ: [نحو الزّمخشريّ وأضاف:]

فالمراد بالتّدلّي دنوّ خاصّ، فلا قلب ولا تأويل

بإرادة الدُّنوّ كما في الإيضاح، بمعنى جُعل بمعنى التنزّل من عُلوّ كما يُرشد إليه الاشتقاق، كان له وجه (٢٧: ٤٨)

ابن عاشور: ﴿ثُمَّ﴾ عاطفة على جملة ﴿فَاسْتَوى﴾، والتراخي الّذي تفيده ﴿ثُمَّ﴾ تراخٍ رُتبيّ، لأنّ الدُّنوّ إلى حيث يبلغ الوحي هو الأهمّ في هذا المقام.

والدُّنوّ: القرب، وإذ قد كان فعل الدُّنوّ قد عُطف بـ﴿ثُمَّ﴾ على ﴿فَاسْتَوى * وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلى﴾ النّجم ٧، عُلم أنّه دنا إلى العالم الأرضيّ، أي أخذ في الدُّنوّ بعد أن تلقّى ما يبلّغه إلى الرّسول ﷺ.

وتدلّى: انخفض من عُلوّ قليلًا، أي ينزل من طبقات إلى ما تحتها، كما يتدلّى الشّيء المعلّق في الهواء، بحيث لو رآه الرّائي يحسبه متدلّيًا، وهو ينزل من السّماء غير منقضّ. (٢٧: ١٠٣)

مغنيّة: في كلّ من ﴿دَنا﴾ و ﴿تَدَلّى﴾ ضمير يعود إلى جبريل، و ﴿دَنا﴾، أي قرب من النّبيّ ﷺ، و ﴿تَدَلّى﴾ نزل. وفي الكلام تقديم وتأخير، والأصل ثمّ تدلّى فدنا، والقاب: المقدار. والمعنى أنّ جبريل بعد أن ظهر للنّبيّ كما خلقه الله، وارتفع جسمه بالأفق، بعد هذا عاد إلى الصّورة الّتي كان يلقى النّبيّ بها حين يبلّغه الوحي، وقرب منه حتّى لم يكن بينهما سوى مقدار قوسين بل أقلّ من ذلك. والمعروف أنّ جبريل كان يأتي النّبيّ ﷺ في صورة دحية الكلبيّ. (٧: ١٧٤)

الطّباطبائيّ: الدُّنوّ: القرب، والتّدلّي: التّعلّق بالشّيء، ويكنّى به عن شدّة القرب، وقيل: الامتداد إلى جهة السّفل مأخوذ من الدَّلو.

والمعنى على تقدير رجوع الضّميرين لجبريل: ثمّ قرب جبريل فتعلّق بالنّبيّ ﷺ ليعرج به إلى السّماوات، وقيل: ثمّ تدلّى جبريل من الأفق الأعلى فدنا من النّبيّ ﷺ ليعرج به، والمعنى على تقدير رجوع الضّميرين إلى النّبيّ ﷺ: ثمّ قرب النّبيّ من الله سبحانه وزاد في القرب. (١٩: ٢٨)

عبد الكريم الخطيب: ﴿دَنا﴾ أي قرب من النّبيّ، ﴿فَتَدَلّى﴾ أي قرب أكثر فأكثر، شيئًا فشيئًا، في لطف، ورفق، فهو إذ يأخذ طريقه إلى النّبيّ، ينطلق انطلاقًا بكلّ قوّته، حتّى إذا دنا من النّبيّ، خفّف من سرعته شيئًا فشيئًا، حتّى يلتقي به. (١٤: ٥٩١)

المصطفويّ: أي فهو مع هذه المرتبة العالية، وفي حال كونه بالأفق الأعلى، تقرّب متواضعًا وخاضعًا وانحدر عن مقامه وعلوّ وجوده في قبال نور الجلال، وانطفأ بطلوع الصّبح فكان قاب قوسين.

فالتّدلّي مرتبة بعد الدُّنوّ، والتّعبير بـ«التّفعّل» إشارة إلى المطاوعة، وإلى أنّ الإدلاء من جانب الله المتعال فهو يتدلّى. (٣: ٢٤٠)

لاحظ رأي: «رأى».

الأُصول اللّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة: الدَّلْو، الوعاء المعروف الّذي يُستقى به، جمعه: أَدْلٍ ودِلاء ودُلِيّ ودِلِيّ، وهي الدَّلاة والدَّلا أيضًا. يقال: دلوتُ الدَّلْوَ أدلُوها دَلْوًا وأدلَيتُها إدلاءً، إذا أرسلتَها في البئر لتستقي بها،

ودَلَوْتُها أدْلُوها دَلْوًا: أخرجتُها وجذبتُها من البئر ملأى، فأنا دالٍ والجمع دُلاة

والدَّلْوُ بُرْجٌ من بُرُوجِ السَّماء، سُمّي به تشبيهًا بالدَّلْو

ويقال مجازًا: دَلَوْتُ بفلانٍ إليك، أي استشفعتُ به إليك، وهو يُدْلي برحمه: يَمُتُّ بها، وفي حديث عمر لمّا استسقى بالعبّاس متقرّبًا به إلى الله «فقد دلونا به إليك مستشفعين»، أي مَتَتْنا واستشفعنا

والمُدالاة «مُفاعلة» من الرِّفق، من قولهم: دالَيْتُ الرَّجل ودَلَوْتُه أدْلُوه دَلْوًا، إذا رفقتَ به وداريتَه، ودَلَوْتُ الإبل دَلْوًا: سُقْتُها سوقًا رفيقًا، تشبيهًا بإرسال الدَّلْو في البئر على رسلها

وجاء فلانٌ بالدَّلْو، أي بالدّاهية، وأدلَى بحجّته: قال قولًا قبيحًا

وأدلَى فلانٌ بحجّته: أتى بها، وأدلى بها إلى الحاكم: رفعها إليه

والدّالية: شيءٌ يُتَّخذ من خوصٍ وخشبٍ يُستقى به بحبالٍ تُشَدّ في رأس جذعٍ طويل

والدّالية: النّاعورة يُديرها الماء، والجمع دَوالٍ

والدّالية: الأرض تُسقى بالدَّلْو والمنجنون، أي البكرة

والدَّوالي: عنبٌ أسود غير حالك، وعناقيده أعظم العناقيد كلّها، تراها كأنّها تيوسٌ معلّقة، وعنبه جافٌّ يتكسّر في الفم، مُدَحْرج ويُزبّب. وفي حديث العدويّة «لنا دوالٍ معلّقة»، الدَّوالي: بُسْرٌ يُعلّق، فإذا أرْطَب أُكل

ودلّى الشيء في المَهْواة: أرسله فيها، وتدلّيتُ في المَهْواة وعليها، وتدلّيتُ من الشّجرة

ومن المجاز: تدلّى فلانٌ علينا من أرض كذا وكذا، أي أتانا، يقال: من أين تدلّيتَ علينا؟

وأدلَى الفرس وغيره: أخرج جُرْدانه ليبول أو يضرب، وكذلك أدلَى العَيْرُ ودلّى، وهو على التشبيه

٢ ــ واضطرب قول الأزهريّ في التّدلّي بمعنى التّواضع، فرواه عن ابن الأعرابيّ تارةً بالدّال من «د ل و»، كما تقدّم عنه في النّصوص، ورواه عنه تارةً أخرى بالذّال من «ذ ل و»، قال: «تذلّى فلانٌ، إذا تواضع»[1] وهذا هو موضعه على الأصحّ

وقال الجوهريّ: «اذْلَوْلَى، أي أسرع، وهو افْعَوْعَل»، وأصله الذّال على المشهور، كما رواه الأزهريّ عن أبي العبّاس، عن ابن الأعرابيّ قال: «اذْلَوْلَى، إذا أسرع مخافة أن يفوته شيءٌ»[2]، وهاهنا موضعه أيضًا، ومنه حديث فاطمة «فاذْلَوْلَيْتُ حتّى رأيتُ وجهه»، أي أسرعتُ

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها مجرّد الاسم (دَلْوه) مرّة، ومزيدًا من الإفعال «الماضي والمضارع» كلٌّ منهما مرّة، ومن التّفعيل والتّفعّل «الماضي» كلٌّ منهما مرّة أيضًا، في ٤ آيات

---

(١) تهذيب اللّغة (١٥: ١٢)

(٢) المصدر السّابق نفسه

١ ـ ﴿فَدَلَّـيهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا﴾ الأعراف ٢٢

٢ ـ ﴿وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ﴾ يوسف ١٩

٣ ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ النجم ٩،٨

٤ ـ ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾ البقرة ١٨٨

و يلاحظ أوّلاً أنّ الإدلاء في أصل اللّغة بمعنى إلقاء الدّلو في البئر، و«الدّلو» مشتقّ من نفس المادّة، و بهذا المعنى جاء في (٢) ثمّ استُعمل مجازًا شائعًا في مطلق تقريب شيء إلى شيء أو إلقائه إليه. يقال: أدلى الرّجل بالحجّة أو بالأمر تشبيهًا بإلقاء الدّلو، و بهذا المعنى المجازيّ جاء في باقي الآيات، و في كلّ منها بُحُوث

ففي (١): ١ ـ هذه من تتمّة الآيات قبلها و بعدها، و هي ﴿وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ * فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ * وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ * فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ الأعراف ١٩ ـ ٢٢

٢ ـ قالوا في ﴿فَدَلَّيهُمَا بِغُرُورٍ﴾: غرّهما باليمين. زيّن لهما الباطل. أجرأهما. فخدعهما بغرور. فتقهما بغرور. فحطّهما بغرور من منزلة الطّاعة إلى حال المعصية. حطّهما إلى الخطيئة بغرور. غرّهما و أطمعهما. فجرّهما إلى الأكل من الشّجرة. فخدعهما بمكره. أوقعهما في المكروه. أجرأهما إبليس على أكل الشّجرة بغرور. فجرّهما إلى التّعلّق بها و التّمكّن إليها بما غرّهما من التّزيّي بزيّ النّاصحين. استنزلهما إلى الأكل من الشّجرة بغروره، أي بخداعه إيّاهما، فما زال يخدعهما بالتّرغيب في الأكل من هذه الشّجرة، أو أنّه [illegible] فعلاً يطمعان به في نفع فخابا فيه. أسقطهما أو نحوها. و كلّها تفسير بالمعنى

٣ ـ و لهم أقوال في توجيه «التّدلّي»: فقال الثّعلبيّ عن الحسين بن الفضل ـ و نحوه البغويّ ـ: «يقال: تدلّى بنفسه و دلّى غيره. و لا يكون التّدلّي إلّا من علوّ إلى أسفل. و قيل: أصله: دلّلهما، فأبدل من إحدى اللّامات ياء، كقوله: (تمطّى) و (دسّاها)».

و قال الأزهريّ: «أصله تدلية العطشان في البئر ليروى من الماء، فلا يجد الماء فيكون مُدلّى بالغرور، ثمّ وُضعت التّدلية موضع الإطماع فيما لا يجدي نفعًا، فقال: دلّاه، إذا أطمعه في غير مطمع».

و قال الطّوسيّ: «و منه قولهم: «فلان يتدلّى إلى الشّرّ» لأنّ الشّرّ سافل، و الخير عال. و قيل: دلّاهما من الجنّة إلى الأرض بغرور».

و قال ابن عطيّة: «و يُشبه عندي أن يكون هذا استعارة من الرّجل يُدلّي آخر من هُوّة بحبل قد أرمّ، أو

بسبب ضعيف يغترّ به. فإذا تدلّى به و توزّك عليه انقطع به فهلك. فيُشبه الّذي يغرّ بالكلام حتّى يُصدّقه فيقع في معصية، بالّذي يُدلّي في هُوّة بسبب ضعيف».

و قال القُرطُبيّ: «يقال: أدلى دلوه: أرسله، ودلّاها أخرجه. وقيل: دلّاهما أي دلّلهما، من الدّالّة وهي الجرأة، أي جرّأهما على المعصية فخرجا من الجنّة».

و قال ابن عاشور: «والباء للملابسة، أي دلّاهما ملابسًا بغرور، أي لاستيلاء الغرور عليه ـ ثمّ فسّر الغرور وقال: ـ وعلى هذا الاستعمال فعل «دلّى» يُستعمل قاصرًا، ويُستعمل متعدّيًا إذا جُعل غيره مدلّيًا، هذا ما يُؤخذ من كلام أهل اللّغة في هذا اللّفظ. وفيه تفسيرات أخرى لا جدوى في ذكرها».

و قال الطّباطبائيّ: «التّدلية: التّقريب والإيصال، كما أنّ التّدلّي: الدّنوّ والاسترسال، وكأنّه من الاستعارة من دَلَوْتُ الدّلو، أي أرسلتُها».

و في (٢): جُمع بين ﴿أدْلى﴾ و ﴿دَلْوَهُ﴾ وهو بمعناه الحقيقيّ، وقد قال الطّبريّ فيها: «وفي الكلام محذوف، استغني بدلالة ما ذكر عليه فتُرك، وذلك: ﴿فَأَدْلى دَلْوَهُ﴾ فتعلّق به يوسف فخرج».

و في (٣): هذه الآية من جملة آيات أوّل سورة النّجم (٣ ـ ١٨) بشأن الوحي إلى النّبيّ ورؤيته جبرئيل: ﴿وَما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى * إنْ هُوَ إلّا وَحْيٌ يُوحى * عَلَّمَهُ شَديدُ الْقُوى * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوى * وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلى * ثُمَّ دَنا فَتَدَلّى * فَكانَ قابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنى * فَأَوْحى إلى عَبْدِهِ ما أَوْحى * ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى * أَفَتُمارُونَهُ عَلى ما يَرى * وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهى * عِنْدَها جَنَّةُ الْمَأْوى * إذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ ما يَغْشى * ما زاغَ الْبَصَرُ وَما طَغى * لَقَدْ رَأى مِنْ آياتِ رَبِّهِ الْكُبْرى﴾ لاحظ: وح ي «وَحْيٌ يُوحى» و س و ي «فاستوى» و ر أ ي «رأى».

و هذه الآية من المتشابهات. وقد اختلفوا في أمور أربعة منها: مرجع ضمير الفاعل في الفعلين ﴿دَنا﴾ و ﴿تَدَلّى﴾، وفي معناهما، وفي التّقديم والتّأخير فيهما، وفي موضعهما هل هو الأرض أو السّماء؟ وإليك التّفصيل:

أمّا مرجع الضّمير:

١ ـ قال مُجاهد ـ ونحوه غيره ـ: «ثمّ دنا جبرئيل من ربّه عزّوجلّ فكان منه قاب قوسين أو أدنى».

و قال الضّحّاك ـ ونحوه غيره ـ: «ثمّ دنا محمّد من ربّه عزّوجلّ فتدلّى فأهوى للسّجود».

و قال حسين بن فضل: «ثمّ دنا محمّد من ساق العرش فتدلّى، أي جاوز الحُجُب والسّرادقات، لا نقله مكان...».

و قال الطّبريّ: «ثمّ دنا جبرئيل من محمّد ﷺ فتدلّى إليه. وقال آخرون: ثمّ دنا الرّبّ من محمّد ﷺ فتدلّى».

و نظيره الآخرون. فقال الثّعلبيّ: «قال بعضهم: معناها ثمّ دنا جبرئيل بعد استوائه بالأفق الأعلى من الأرض، فتدلّى فنزل إلى محمّد ﷺ بالوحي وهوى عليه».

وقال آخرون: معناه: ثمّ دنا الرّبّ سبحانه من محمّد ﷺ فتدلّى، فقرب منه.

وقال النّسفيّ وغيره: «ثمّ دنا جبريل من رسول الله ﷺ فتدلّى، فزاد في القرب».

وذكر الفخر الرّازيّ -خلال الوجوه الّتي ذكرها غيره- «أنّ محمّدًا ﷺ دنا من الخلق والأمّة ولان لهم وصار كواحد منهم ﴿فَتَدَلَّى﴾، أي فتدلّى إليهم بالقول اللّيّن والدّعاء الرّفيق، فقال: ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ فصّلت: ٦، وعلى هذا ففي الكلام كمالان، كأنّه تعالى قال: إلّا وحي يوحى جبريل على محمّد، فاستوى محمّد وكمل فدنا من الخلق بعد علوّه، وتدلّى إليهم وبلّغ الرّسالة».

وقال ابن عطيّة بعد ذكر الأقوال: «والصّحيح عندي أنّ جميع ما في هذه الآيات هو مع جبريل بدليل قوله: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ النّجم: ١٣، فإنّ ذلك يقتضي بنزلة متقدّمة، وما روي قطّ أنّ محمّدًا رأى ربّه قبل ليلة الإسراء...».

٢- وفي معنى الدّنوّ والتّدلّي قال الثّعلبيّ: «ثمّ اختلف المتأوّلون، فقال مجاهد: كان الدّنوّ إلى جبريل، وقال بعضهم: إلى محمّد -إلى أن قال:- ودنوّ الله من العبد ودنوّ العبد منه بالرّتبة والمكانة والمنزلة وإجابة الدّعوة وإعطاء المنية، لا بالمكان والمسافة والنّقلة، كقوله سبحانه: ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ البقرة: ١٨٦».

وقال القشيريّ: «دنا جبريل من محمّد ﷺ فتدلّى جبريل، أي نزل من العلوّ إلى محمّد

وقيل: تدلّى تفيد الزّيادة في القرب، وأنّ محمّدًا ﷺ هو الّذي دنا من ربّه دنوّ كرامة، وأنّ التّدلّي هنا معناها السّجود.

ويقال: دنا محمّد من ربّه بما أودع من لطائف المعرفة وزوائدها، فتدلّى بسكون قلبه إلى ما أدناه».

وقال ابن عطيّة: «...وقال بعضهم: كان إلى محمّد، و﴿دَنَا فَتَدَلَّى﴾ على هذا القول معه حذف مضاف، أي دنا سلطانه ووحيه وقدره لا الانتقال، وهذه الأوصاف منتفية في حقّ الله تعالى -إلى أن قال:- أمّا أنّ الرّؤية بالقلب لا تمنع بحال...».

وقال الفخر الرّازيّ بعد ذكر ما تقدّم من الوجهين: «الثّالث: وهو ضعيف سخيف، وهو أنّ المراد منه هو ربّه تعالى، وهو مذهب القائلين بالجهة والمكان، لكنّهم الآن يحملون القرب بالمنزلة، وذكر حديث من تقرّب إليّ شبرًا، وقال: إشارة إلى المعنى المجازيّ، وهاهنا لمّا تبيّن أنّ النّبيّ ﷺ استوى وعلا في المنزلة العقليّة لا في المكان الحسّيّ، قال: وقرب الله منه تحقيقًا لما في قوله «من تقرّب إليّ...».

وقال الآخرون نحو ذلك، وحاصل كلامهم أنّه لو أريد بالدّنوّ دنوّ محمّد من ربّه، أو دنوّ ربّه منه، فالدّنوّ معنويّ وليس مكانيًّا.

وقد ذكر ابن عربيّ كعادته وجه الإشارة في الآية، فقال: «ثمّ دنا رسول الله ﷺ إلى الله، وترقّى عن مقام جبريل بالفناء في الوحدة، والتّرقّي عن مقام الرّوح، وفي هذا المقام قال جبريل عليه السلام: «لو دنوت أنملة لاحترقت»، إذ وراء مقامه ليس إلّا الفناء في الذّات

و الاحتراق بالسّبحات ﴿فَتَدَلَّى﴾ أي مال إلى الجهة الإنسيّة بالرّجوع من الحقّ إلى الخلق حال البقاء بعد الفناء، و الوجود الموهوب الحقّانيّ»

٣ـ و في التّقديم و التّأخير فيما في ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾.

قال الزّجّاج «معنى ﴿دَنَا﴾ و ﴿تَدَلَّى﴾ واحد، لأنّ المعنى أنّه قرب، و ﴿تَدَلَّى﴾ زاد في القرب. كما تقول: قد دنا فلان منّي و قرب، و لو قلت: قد قرب منّي و دنا جاز»

و كثير منهم التزموا فيهما بالتّقديم و التّأخير فقال الثّعلبيّ «قال أهل المعاني: في الكلام تقديم و تأخير تقديره: ثمّ تدلّى فدنا». ثمّ ذكر ما يقتضي كونهما بمعنى واحد، و لا فرق بينهما بالتّقديم و التّأخير

و قد ذكر الفخر الرّازيّ ـ بناء على أنّ المراد دنوّ جبرئيل من النّبيّ ـ ثلاثة وجوه

أحدها: التّقديم و التّأخير، أي ثمّ تدلّى من الأفق الأعلى فدنا من النّبيّ

ثانيها: الدّنوّ و التّدلّي بمعنى واحد، كأنّه قال: دنا فقرب.

و الثّالث: ﴿دَنَا﴾ أي قصد القرب من محمّد ﷺ و تحرّك عن المكان الّذي كان فيه ﴿فَتَدَلَّى﴾ فنزل إلى النّبيّ ﷺ

و قال البيضاويّ «﴿ثُمَّ دَنَا﴾ من النّبيّ ﷺ ﴿فَتَدَلَّى﴾ فتعلّق به، و هو تمثيل لعروجه بالرّسول ﷺ. و قيل: ثمّ تدلّى من الأفق الأعلى فدنا من الرّسول، فيكون من الرّسول إشعارًا بأنّه عرج به غير منفصل عن محلّه تقريرًا لشدّة قوّته، فإنّ التّدلّي استرسال مع تعلّق كتدلّي الثّمرة. و يقال: دلّى رجليه من السّرير و أدلى دلوه، و الدّوالي: الثّمر المعلّق»

و خلاصة كلماتهم: أنّ الدّنوّ و التّدلّي إذا كانا بمعنى واحد و هو القرب و زيادة القرب، فليس فيهما تقدّم و تأخّر. و إذا كان الدّنوّ بمعنى القرب، و التّدلّي بمعنى الاسترسال من العلوّ إلى السّفل، فالتّدلّي مقدّم من أجل أنّ التّدلّي سبب القرب، فهو مقدّم عليه

٤ـ و أمّا الكلام في موضع الدّنوّ و التّدلّي، فهو ـ إن رجع الضّمير إلى الله و رسوله ـ من غير فرق بين دنوّ الله إلى رسوله أو عكسه ـ فلا مكان لهما، بل الدّنوّ و التّدلّي بين الله و رسوله في الصّورتين عقليّ و معنويّ، و إنّما يصحّ الحديث عن مكانهما بناء على رجوع الضّميرين إلى جبرئيل و النّبيّ ﷺ، أي أريد بالآية الظّاهريّ منهما: دنوّ جبرئيل و تدلّيه إلى الرّسول، أو عكسه يعني دنوّ و تدلّي الرّسول إلى جبرئيل. و قد اختلفوا في بيان كلا القسمين يعني المعنويّ

١ـ قال ابن عبّاس «دنا ربّه فتدلّى». و قال الضّحّاك «ثمّ دنى محمّد من ربّه عزّ و جلّ فتدلّى فأهوى للسّجود». و قد سبق أقوال غيره في توجيه المعنويّ منهما

٢ـ أمّا الظّاهريّ فقال أبو مسلم «تعلّق فيما بين العلوّ و السّفل، لأنّه رآه منتصبًا مرتفعًا ثمّ رآه متدلّيًا».

و حكى الثّعلبيّ عن بعضهم: «ثمّ دنا جبرئيل بعد استوائه بالأفق الأعلى من الأرض، فتدلّى، فنزل إلى محمّد ﷺ بالوحي و هوى عليه».

وحكى أيضًا حديث ليلة المسرى: «أنّه عرج جبريل برسول الله ﷺ إلى السّماء السّابعة، ثمّ علا به بما لا يعلمه إلّا الله عزّ وجلّ حتّى جاء سدرة المنتهى، ودنا الجبّار ربّ العزّة فتدلّى، حتّى كان منه قاب قوسين أو أدنى، فأوحى إليه ما شاء ـ ثمّ قال: ـ ودنوّ الله من العبد ودنوّ العبد منه بالرّتبة»، إلى آخر ما سبق منه. ـ ومقتضى كلامه أنّ السّير كان مكانيًّا، والدّنوّ كان معنويًّا.

وقال ابن عطيّة: «قال الجمهور: المسند إلى جبريل ﷺ أي دنا إلى محمّد في الأرض عند حراء.»

وقد حكى الطّبرسيّ ـ ونحوه القرطبيّ ـ حديث إراءة جبريل نفسه إلى النّبيّ مرّتين: «مرّة في الأرض، ومرّة في السّماء. أمّا في الأرض ففي الأفق الأعلى؛ وذلك أنّ محمّدًا ﷺ كان بحراء، فطلع له جبرائيل ﷺ من المشرق، فسدّ الأفق إلى المغرب، فخرّ النّبيّ ﷺ مغشيًّا عليه، فنزل جبرائيل ﷺ في صورة الآدميّين فضمّه إلى نفسه ...».

٣ـ وأخيرًا نقول: الحديث تفصيلًا عن هذه الآيات موكول إلى مادّة «وح ي»، فلاحظ.

وفي (٤):

١ ـ قالوا في: ﴿تُدْلُوا بِهَا اِلَى الْحُكَّامِ﴾ وجوهًا مختلفة لفظًا، متّفقة معنًى: فعن ابن عبّاس: «لا تمجوا بها»، وعن مجاهد: «لا تخاصم وأنت ظالم»، وعن الزّجّاج: «تعملون على ما يوجبه الإدلاء بالحجّة»، وعن الثّعلبيّ ـ ونحوه البغويّ ـ: «أي تلقون أمور تلك الأموال بينكم وبين أربابها إلى الحكّام»، وعن الماورديّ: «مأخوذ من إدلاء الدّلو إذا أرسلته، ويحتمل وجهًا ثانيًا معناه: وتقيموا الحجّة بها عند الحاكم، من قولهم: قد أدلى بحجّته، إذا قام بها». وعن الواحديّ: «لا تصانعوهم بها، ولا ترشوهم ليقطعوا لكم حقًّا لغيركم». وعن الزّمخشريّ: «ولا تلقوا أمرها والحكومة فيها إلى الحكّام لتأكلوا بالتّحاكم، وقيل: ولا تلقوا بعضها إلى حكّام السّوء على وجه الرّشوة». وقد ذكر ابن عطيّة الوجهين بتفصيل أكثر.

وعن ابن العربيّ: «أي تُوردون كلامكم فيه ضرب للكلام المورود على السّامع مثلًا بالدّلو الموروده على الماء ليأخذ الماء. وحقيقة اللّفظ وتدلوا كلامكم أي يكون الكلام ممثّلًا بالحبل، والمال المذكور ممثّلًا بالدّلو لتقطعوا قطعة من أموال غيركم، وذلك الغرض هو المخاصم».

وعن الطّبرسيّ: «أنّه أخذه من إدلاء الحجّة، ثمّ قال: وفي تشبيه المخصومة بإرسال الدّلو في البئر وجهان:

أحدهما: إنّه تعلّق بسبب الحكم، كتعلّق الدّلو بالسّبب الّذي هو الحبل.

الثّاني: إنّه يمضي فيه من غير تثبيت، كمضيّ الدّلو في الإرسال من غير تثبيت».

وعن الفخر الرّازيّ أنّه بعد ما ذكر المعنى اللّغويّ والمجازيّ لـ﴿أدلى﴾ قال: «أي لا ترشوها إليهم لتأكلوا طائفة من أموال النّاس بالباطل. وفي تشبيه الرّشوة بالإدلاء وجهان:

أحدهما: أنّ الرّشوة رشاء الحاجة، فكما أنّ الدّلو

المملوء من الماء يصل من البعيد إلى القريب بواسطة الرّشاء، فالمقصود البعيد يصير قريبًا بسبب الرّشوة.

والثّاني: أنّ الحاكم بسبب أخذ الرّشوة يمضي في ذلك الحكم من غير تثبّت كمضيّ الدّلو في الإرسال»

ثمّ ذكر عن المفسّرين وجوهًا خمسة، فلاحظ.

وعن أبي حيّان: «معناه الإسراع بالخصومة في الأموال إلى الحكّام.

وقيل: معناه لاترشوا بالأموال الحكّام ليقضوا لكم بأكثر منها». قال ابن عطيّة: «وهذا القول يترجّح، لأنّ الحاكم مظنّة الرّشا إلّا من عُصم، وهو الأقلّ. وأيضًا فإنّ اللّفظتين متناسبتان، «تُدلوا» من أرسل الدّلو، و«الرّشوة» من الرّشاء، كأنّها يمدّ بها لتقضي الحاجة» انتهى كلامه وهو حسن. ثمّ قال: «وقيل المعنى: لاتجنحوا بها إلى الحكّام، من قولهم: أدلى فلان بحجّته» »

وعن البيضاويّ ـ ونحوه من بعده ـ «الإدلاء: الإلقاء، أي ولا تلقوا حكومتها إلى الحكّام»

وعن الطّباطبائيّ: «كُنّي به عن مطلق تقريب المال إلى الحكّام، ليحكموا كما يريده الرّاشي، وهو كناية لطيفة تشير إلى استبطان حكمهم المطلوب بالرّشوة، المثّل لحال الماء الّذي في البئر بالنّسبة إلى من يريده».

وعن المصطفويّ: «أي توصلوا وتلقوا وتنزلوا عندهم وعليهم حتّى ستمرّوا من حكمهم فيها»

وعن مكارم الشّيرازيّ أنّه ذكر الوجهين السّابقين، وهما إعطاء الرّشوة، والتّحاكم إلى القضاة

بغير غرض صحيح وعوضًا عن فصل الله، فلاحظ.

٢ـ ذكر الفرّاء وكثير ممّن بعده للعطف في ﴿وَتُدْلُوا﴾ وجهين، وشرحهما الطّبريّ بقوله: «أحدهما: أن يكون قوله: ﴿وَتُدْلُوا﴾ جزمًا عطفًا على قوله ﴿وَلَا تَأْكُلُوا﴾ أي ولاتدلوا بها إلى الحكّام، وقد ذكر أنّ ذلك كذلك في قراءة أُبيّ بتكرير حرف النّهي (وَلَا تُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ)

والآخر منهما النّصب على الصّرف، فيكون معناه حينئذ: لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل، وأنتم تدلون بها إلى الحكّام». ثمّ رجّح الوجه الأوّل الّذي قال الفرّاء: إنّه مثل قوله: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ﴾ في أنّ ﴿تَكْتُمُوا﴾ عطف على ﴿تَلْبِسُوا﴾ أي لاتلبسوا ولاتكتموا.

ونقول: الوجه الثّاني يرجع إلى إرادة الجمع بين الإدلاء والأكل، وقد حمل الزّمخشريّ والقرطبيّ آية ﴿وَلَا تَلْبِسُوا﴾ على الجمع.

٣ـ وقال ابن الجوزيّ: «في هاء (بِهَا) قولان: أحدهما: أنّها ترجع إلى الأموال، كأنّه قال: لاتصانعوا ببعضها جورة الحكّام. والثّاني: أنّها ترجع إلى الخصومة»

وقد أشار أبوحيّان إلى وجهين آخرين، فقال: «وأبعد من ذهب إلى أنّه يعود على شهادة الزّور، أي لاتدلوا بشهادة الزّور إلى الحكّام، فيحتمل على هذا القول أن يكون الّذين نهوا عن الإدلاء هم الشّهود، ويكون الفريق من أموال ما أخذوه على شهادة الزّور، ويحتمل أن يكون الّذين نهوا هم المشهود لهم، ويكون

الفريق من المال هو الّذي يأخذونه من أموال النّاس، بسبب شهادة أولئك الشّهود»

و نقول: الوجهان الأخيران يرجعان إلى الأوّل، و هو رجوع الضّمير إلى الأموال، و هو الظّاهر من غير تكلّف.

٤ـ و قال ابن عاشور ـ في الرّبط بين صدر الآية و ذيلها ـ: «عطف على ﴿تأكلوا﴾ أي لاتدلوا بها إلى الحكّام لتتوسّلوا بذلك إلى أكل المال بالباطل. و خصّ هذه الصّورة بالنّهي بعد ذكر ما يشملها، و هو أكل الأموال بالباطل، لأنّ هذه شديدة الشّناعة جامعة لمحرّمات كثيرة، و لتدلّ على أنّ معطي الرّشوة آثم مع أنّه لم يأكل مالًا بل آكل غيره...»

٥ـ و عن ابن عربيّ كعادته في بيان الإشارة في الآيات: «و ترسلوا إلى حكّام النّفوس الأمّارة بالسّوء»

٦ـ و ذكر مكارم الشّيرازيّ تحت عنوان: «المبادئ الأوّليّة للاقتصاد الإسلاميّ»: أنّ تحريم أكل المال بالباطل أحد الأصول المهمّة و الكلّيّة للاقتصاد الإسلاميّ، و يمكن القول بأنّ جميع أبواب الفقه الإسلاميّ في دائرة الاقتصاد تدخل تحت هذه القاعدة... ثمّ أدام الكلام في أكل المال بالباطل. لاحظ «أ ك ل»، و: «ب ط ل». ثمّ بحث الرّشوة تفصيلًا تحت عنوان «ربه الرّشوة» فلاحظ

و يلاحظ ثانيًا أنّ واحدة منها و هي (٢) تشريع مدنيّ، و الباقي قصص أو عقيدة، و كلّها مكّيّ.

و ثالثًا: من نظائر هذه المادّة في القرآن:

الغرور: ﴿ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ وَغَرَّهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ آل عمران: ٢٤

المكر: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللّٰهُ وَاللّٰهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ آل عمران: ٥٤

الكيد: ﴿قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ يوسف: ٥

الخداع: ﴿وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللّٰهُ هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ﴾ الأنفال: ٦٢

التّزيين: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ الحجر: ٣٩

التّعمية: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذٰلِكَ يَضْرِبُ اللّٰهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذٰلِكَ يَضْرِبُ اللّٰهُ الْأَمْثَالَ﴾ الرّعد: ١٧

الزّخرفة: ﴿وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾ الأنعام: ١١٢

فهرس الأعلام المنقول عنهم بلا واسطة وأسماء كتبهم

الآلوسي: محمود[1] (١٢٧٠)

روح المعاني، ط دار إحياء التراث، بيروت.

ابن أبي الحديد: عبدالحميد (٦٦٥)

شرح نهج البلاغة، ط. إحياء الكتب، بيروت

ابن أبي اليمان: يمان (٢٨٤)

التقفية، ط بغداد

ابن الأثير: مبارك (٦٠٦)

النهاية، ط إسماعيليان، قم

ابن الأثير: عليّ (٦٣٠)

الكامل، ط دار صادر، بيروت.

ابن الأنباري: محمّد (٣٢٨)

غريب اللغة، ط دار الفردوس، بيروت

ابن باديس: عبدالحميد (١٣٥٩)

تفسير القرآن، ط دار الفكر، بيروت.

ابن جُزي: محمّد (٧٤١)

التسهيل، دار الكتاب العربيّ، بيروت

ابن الجوزي: عبدالرحمان (٥٩٧)

زاد المسير، ط المكتب الإسلاميّ، بيروت

ابن خالوَيه: حسين (٣٧٠)

إعراب ثلاثين سورة، ط حيدرآباد دكن

ابن خلدون: عبدالرحمان (٨٠٨)

المقدّمة، ط دار القلم، بيروت.

ابن دُريد: محمّد (٣٢١)

الجمهرة، ط حيدرآباد دكن

ابن السكّيت: يعقوب (٢٤٤)

١ـ تهذيب الألفاظ، ط الأستانة الرضويّة، مشهد.

٢ـ إصلاح المنطق، ط دار المعارف بمصر

٣ـ الإبدال، ط القاهرة

٤ـ الأضداد، ط دار الكتب العلميّة، بيروت.

ابن سيده: عليّ (٤٥٨)

المحكم، ط دار الكتب العلميّة، بيروت.

ابن الشجري: هبة الله (٥٤٢)

الأمالي، ط دار المعرفة، بيروت

ابن شهرآشوب: محمّد (٥٨٨)

متشابه القرآن، ط طهران

ابن عاشور: محمّد طاهر (١٣٩٣)

التحرير والتنوير، ط مؤسّسة التاريخ، بيروت.

ابن العربي: عبدالله (٥٤٣)

---

(١) هذه الأرقام تاريخ الوفيات بالهجريّة.

أحكام القرآن، ط. دار المعرفة، بيروت

ابن عربي: محيي الدين (٦٣٨)

تفسير القرآن، ط. دار اليقظة، بيروت.

ابن عَطيّة: عبدالحقّ (٥٤٦)

المحرّر الوجيز، ط. دار الكتب العلمية، بيروت

ابن فارس: أحمد (٣٩٥)

١ـ المقاييس، ط. طهران

٢ـ الصّاحبي، ط. مكتبة اللّغوية، بيروت

ابن قُتَيْبَة: عبدالله (٢٧٦)

١ـ غريب القرآن، ط. دار إحياء الكتب، القاهرة

٢ـ تأويل مشكل القرآن، ط. المكتبة العلمية، القاهرة

ابن القيّم: محمّد (٧٥١)

التفسير القيّم، ط. لجنة التراث العربيّ، لبنان

ابن كثير: إسماعيل (٧٧٤)

١ـ تفسير القرآن، ط. دار الفكر، بيروت

٢ـ البداية والنّهاية، ط. المعارف، بيروت

ابن منظور: محمّد (٧١١)

لسان العرب، ط. دار صادر، بيروت

ابن ناقيا: عبدالله (٤٨٥)

الجُمّان، ط. المعارف، الاسكندريّة

ابن هشام: عبدالله (٧٦١)

مغني اللّبيب، ط. المدنيّ، القاهرة

أبو البركات: عبدالرّحمن (٥٧٧)

البيان، ط. الهجرة، قم

أبو حاتم: سهل (٢٤٨)

الأضداد، ط. دار الكتب، بيروت

أبو حَيّان: محمّد (٧٤٥)

البحر المحيط، ط. دار الفكر، بيروت

أبو رزق: ... (معاصر)

معجم القرآن، ط. الحجازيّ، القاهرة

أبو زُرْعة: عبدالرّحمان (٤٠٣)

حجّة القراءات، ط. الرّسالة، بيروت.

أبو زُهرة: محمّد (١٣٩٥)

المعجزة الكبرى، ط. دار الفكر، بيروت.

أبو زَيْد: سعيد (٢١٥)

النّوادر، ط. الكاثوليكيّة، بيروت.

أبو السُّعود: محمّد (٩٨٢)

إرشاد العقل السّليم، ط. مصر

أبو سهل الهَرَويّ: محمّد (٤٣٣)

التلويح، ط. التوحيد، مصر

أبو عُبَيْد: قاسم (٢٢٤)

غريب الحديث، ط. دار الكتب، بيروت

أبو عُبَيْدَة: مَعْمَر (٢٠٩)

مجاز القرآن، ط. دار الفكر، مصر

أبو عمرو الشّيبانيّ: إسحاق (٢٠٦)

الجيم، ط. المطابع الأميريّة، القاهرة

أبو الفتوح: حسين (٥٥٤)

روض الجنان، ط. الآستانة الرّضويّة، مشهد

أبو الفداء: إسماعيل (٧٣٢)

المختصر، ط. دار المعرفة، بيروت

أبو هلال: حسن (٣٩٥)

الفروق اللغويه، ط: بصيرتي، قم.

أحمد بدوي (معاصر)

من بلاغة القرآن، ط: دار النهضة، مصر

الأخفش: سعيد (٢١٥)

معاني القرآن، ط: عالم الكتب، بيروت

الأزهري: محمّد (٣٧٠)

تهذيب اللّغه، ط: الدّار المصريّة

الإسكافي: محمّد (٤٢٠)

دُرّة التنزيل، ط: دار الآفاق، بيروت.

الأصمعي: عبدالملك (٢١٦)

الأضداد، ط: دار الكتب، بيروت.

أيزوتسو: توشيهيكو (١٣٧١)

خدا و إنسان در قرآن، ط: انتشار، طهران

البحراني: هاشم (١١٠٧)

البرهان، ط: مؤسّسة البعثة، بيروت

البُرُوسَوي: إسماعيل (١١٢٧)

روح البيان، ط: جعفري، طهران.

البُستاني: بُطرس (١٣٠٠)

دائرة المعارف، ط: دار المعرفة، بيروت

البغوي: حسين (٥١٦)

معالم التنزيل، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

بنت الشّاطئ: عائشة (١٣٧٨)

١ـ التفسير البياني، ط: دار المعارف، مصر

٢ـ الإعجاز البياني، ط: دار المعارف، مصر

بهاء الدّين العاملي: محمّد (١٠٣١)

العروة الوثقى، ط: مهر، قم.

بيان الحقّ: محمود (نحو ٥٥٥)

وَضح البرهان، ط: دار القلم، بيروت

البَيضاوي: عبدالله (٦٨٥)

أنوار التنزيل، ط: مصر.

التُّستري: محمّد تقي (١٤١٥)

بهج الصّباغة في شرح نهج البلاغة، ط: أمير كبير، طهران

التفتازاني: مسعود (٧٩٣)

المطوّل، ط: مكتبة الداوري، قم

الثّعالبي: عبدالملك (٤٢٩)

فقه اللّغة، ط: مصر

ثعلب: أحمد (٢٩١)

الفصيح، ط: التوحيد، مصر

الثّعلبي: أحمد (٤٢٧)

الكشف والبيان، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت

الجاحظ: عمرو (٢٥٥)

الحيوان، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت

الجُرجاني: علي (٨١٦)

التعريفات، ط: ناصر خسرو، طهران.

الجزائري: نور الدّين (١١٥٨)

فروق اللّغات، ط: فرهنگ إسلامي، طهران.

الجَصّاص: أحمد (٣٧٠)

أحكام القرآن، ط: دار الكتاب، بيروت

جمال الدّين عَيّاد (معاصر)

بحوث في تفسير القرآن، ط: المعرفة، القاهرة.

الجواليقي: موهوب (٥٤٠)
المعرّب، ط دار الكتب، مصر
الجوهري: إسماعيل (٣٩٣)
صحاح اللغة، ط دار العلم، بيروت
الحائري: سيّد علي (١٣٤٠)
مقتنيات الدّرر، ط الحيدريّة، طهران
الحجازي: محمّد محمود (معاصر)
التفسير الواضح، ط دار الكتاب، مصر
الحربيّ: ابراهيم (٢٨٥)
غريب الحديث، ط دار المدنيّ، جدّة
الحريري: قاسم (٥١٦)
درّة الغوّاص، ط المثنّى، بغداد
حسنين مخلوف (معاصر)
صفوة البيان، ط دار الكتاب، مصر
حفني: محمّد شرف (معاصر)
إعجاز القرآن البياني، ط الأهرام، مصر
الحَمَوي: ياقوت (٦٢٦)
معجم البلدان، ط دار صادر، بيروت
الحيري: إسماعيل (٤٣١)
وجوه القرآن، ط. مؤسّسة الطّبع للآستانة الرّضويّة المقدّسة مشهد
الخازن: عليّ (٧٤١)
لباب التأويل، ط التّجاريّة، مصر
الخطّابيّ: حَمْد (٣٨٨)
غريب الحديث، ط دار الفكر، دمشق
الخليل بن أحمد (١٧٥)
العين، ط دار الهجرة، قم.
خليل ياسين (معاصر)
الأضواء، ط الأديب الجديدة، بيروت
الدّامغانيّ: حسين (٤٧٨)
الوجوه والنظائر، ط جامعة تبريز
الدّميري: محمّد (٨٠٨)
حياة الحيوان، ط منشورات الرّضيّ، قم.
الرّازي: محمّد (٦٦٦)
مختار الصّحاح، ط دار الكتاب، بيروت
الرّاغب: حسين (٥٠٢)
المفردات، ط دار المعرفة، بيروت.
الرّاوندي: سعيد (٥٧٣)
فقه القرآن، ط الخيّام، قم
رشيد رضا: محمّد (١٣٥٤)
المنار، ط دار المعرفة، بيروت
الزّبيدي: محمّد (١٢٠٥)
تاج العروس، ط الخيريّة، مصر
الزّجّاج: إبراهيم (٣١١)
١ـ معاني القرآن، ط عالم الكتب، بيروت.
٢ـ فعلت وأفعلت، ط التّوحيد، مصر
٣ إعراب القرآن، ط دار الكتاب، بيروت.
الزّركشيّ: محمّد (٧٩٤)
البرهان، ط دار إحياء الكتب، القاهرة
الزّركليّ: خير الدّين (١٣٩٦)
الأعلام، ط بيروت.
الزّمخشري: محمود (٥٣٨)

١ـ الكشاف، ط. دار المعرفة، بيروت
٢ـ الفائق، ط. دار المعرفة، بيروت
٣ـ أساس البلاغة، ط. دار صادر، بيروت

السِّجستانيّ: محمّد (٣٣٠)
غريب القرآن، ط. الفنّيّة المتّحدة، مصر

السَّكّاكيّ: يوسف (٦٢٦)
مفتاح العلوم، ط. دار الكتب، بيروت

سليمان حييم (معاصر)
فرهنگ عبريّ فارسي، ط. إسرائيل

السَّمين: أحمد (٧٥٦)
الدُّرُّ المصون، ط. دار الكتب العلمية، بيروت

السُّهَيليّ: عبد الرّحمان (٥٨١)
روض الأُنُف، ط. دار الكتب العلمية، بيروت

سيبَوَيه: عمرو (١٨٠)
الكتاب، ط. عالم الكتب، بيروت

السُّيوطيّ: عبد الرّحمان (٩١١)
١ـ الإتقان، ط. رضي، طهران
٢ـ الدُّرُّ المنثور، ط. بيروت
٣ـ تفسير الجلالين، ط. مصطفى البابي، مصر (مع أنوار التنزيل)

سيّد قُطْب (١٣٨٧)
في ظلال القرآن، ط. دار الشروق، بيروت.

شُبَّر: عبدالله (١٣٤٢)
الجوهر الثّمين، ط. الألفين، الكويت

الشِّربينيّ: محمّد (٩٧٧)
السّراج المنير، ط. دار المعرفة، بيروت.

الشّريف الرّضيّ: محمّد (٤٠٦)
١ـ تلخيص البيان، ط. بصيرتي، قم
٢ـ حقائق التّأويل، ط. البعثة، طهران.

الشّريف العامليّ: محمّد (١١٣٨)
مرآة الأنوار، ط. آفتاب، طهران

الشّريف المرتضى: عليّ (٤٣٦)
الأمالي، ط. دار الكتب، بيروت.

شريعتي: محمّد تقي (١٤٠٧)
تفسير نوين، ط. فرهنگ إسلامي، طهران.

شوقي ضيف (معاصر)
تفسير سورة الرّحمان، ط. دار المعارف بمصر

الشّوكانيّ: محمّد (١٢٥٠)
فتح القدير، دار المعرفة، بيروت

الصّابونيّ: محمّد عليّ (معاصر)
روائع البيان، ط. الغزاليّ، دمشق

الصّاحب: إسماعيل (٣٨٥)
المحيط في اللّغة، ط. عالم الكتب، بيروت.

الصّغانيّ: حسن (٦٥٠)
١ـ التكملة، ط. دار الكتب، القاهرة
٢ـ الأضداد، ط. دار الكتب، بيروت.

صدر المتألّهين: محمّد (١٠٥٩)
تفسير القرآن، ط. بيدار، قم

الصّدوق: محمّد (٣٨١)
التوحيد، ط. النّشر الإسلاميّ، قم

طه الدُّرَّة: محمّد علي
تفسير القرآن الكريم وإعرابه وبيانه، ط. دار

الحكمة، دمشق.

الطّالقانيّ: محمود (١٤٠٠)

پرتوی از قرآن، ط شركت سهامى انتشار

الطّباطبائيّ: محمّد حسين (١٤٠٢)

الميزان، ط إسماعيليان، قم

الطّبرسيّ: فضل (٥٤٨)

مجمع البيان، ط الإسلاميّة، طهران

الطّبريّ: محمّد (٣١٠)

١ـ جامع البيان، ط دار الكتب العلميّة، بيروت

٢ـ أخبار الأمم و الملوك، ط الاستقامة، القاهرة

الطّريحيّ: فخر الدّين (١٠٨٥)

١ـ مجمع البحرين، ط المرتضويّة، طهران

٢ـ غريب القرآن، ط النّجف

طنطاوي: جوهريّ (١٣٥٨)

الجواهر، ط مصطفى البابيّ، مصر

الطّوسيّ: محمّد (٤٦٠)

التّبيان، ط النّعمان، النّجف

عبد الجبّار: أحمد (٤١٥)

١ـ تنزيه القرآن، ط دار النّهضة، بيروت

٢ـ متشابه القرآن، ط دار التّراث، القاهرة

عبد الرّزّاق نوفل (معاصر)

الإعجاز العدديّ، ط دار الشّعب، القاهرة

عبد الفتّاح طبّارة (معاصر)

مع الأنبياء، ط دار العلم، بيروت.

عبد الكريم الخطيب (معاصر)

التّفسير القرآنيّ، ط دار الفكر، بيروت.

عبد اللّطيف البغداديّ (٦٢٩)

ذيل الفصيح، ط التّوحيد، القاهرة.

عبد المنعم الجمّال: محمّد (معاصر)

التّفسير الفريد، ط بإذن مجمع البحوث الإسلاميّ الأزهر

العدنانيّ: محمّد (١٣٦٠)

١ـ معجم الأغلاط، ط مكتبة لبنان، بيروت.

٢ـ معجم الأخطاء الشّائعة، ط مكتبة لبنان، بيروت

العروسيّ: عبد عليّ (١١١٢)

نور الثّقلين، ط إسماعيليان، قم

عزّة دروزة: محمّد (١٤٠٠)

تفسير الحديث، ط دار إحياء الكتب، القاهرة

العكبريّ: عبد الله (٦١٦)

التّبيان، ط دار الجيل، بيروت.

علي أصغر حكمت (معاصر)

نه گفتار در تاريخ أديان، ط أدبيّات، شيراز

العيّاشيّ: محمّد (نحو ٣٢٠)

التّفسير، ط الإسلاميّة، طهران

الفارسيّ: حسن (٣٧٧)

الحجّة، ط دار المأمون، بيروت

الفاضل المقداد: عبد الله (٨٢٦)

كنز العرفان، ط المرتضويّة، طهران

الفخر الرّازيّ: محمّد (٦٠٦)

التّفسير الكبير، ط عبد الرّحمان، القاهرة

فرات الكوفيّ: ابن إبراهيم (نحو ٣٠٠)

تفسير فرات الكوفي، ط: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران.

الفَرّاء: يحيى (٢٠٧)

معاني القرآن، ط: ناصر خسرو، طهران

فَريد وَجدي: محمّد (١٣٧٣)

المصحف المفسّر، ط. دار مطابع الشعب، بيروت

فضل الله: محمّد حسين (١٤٣١)

من وحي القرآن، ط. دار الملاك، بيروت.

الفيروزابادي: محمّد (٨١٧)

١ـ القاموس المحيط، ط. دار الجيل، بيروت

٢ـ بصائر ذوي التمييز، ط. دار التحرير، القاهرة

الفَيُّومي: أحمد (٧٧٠)

مصباح المنير، ط. مكتبة العلمية، بيروت

القاسمي: جمال الدّين (١٣٣٢)

محاسن التأويل، ط. دار إحياء الكتب، القاهرة

القالي: إسماعيل (٣٥٦)

الأمالي، ط. دار الكتب، بيروت

القُرطُبي: محمّد (٦٧١)

الجامع لأحكام القرآن، ط: دار إحياء التراث، بيروت

القُشَيْري: عبد الكريم (٤٦٥)

لطائف الإشارات، ط. دار الكتاب، القاهرة

القُمّي: عليّ (٣٢٨)

تفسير القرآن، ط. دار الكتاب، قم

القيسي: مكّي (٤٣٧)

مشكل إعراب القرآن، ط. مجمع اللغة، دمشق

الكاشاني: مُحسن (١٠٩١)

الصّافي، ط. الأعلمي، بيروت.

الكَرْماني: محمود (٥٠٥)

أسرار التكرار، ط. المحمّديّة، القاهرة.

الكُلَيني: محمّد (٣٢٩)

الكافي، ط. دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

لويس كوستاز (معاصر)

قاموس سرياني ـ عربي، ط: الكاثوليكيّة، بيروت.

لويس معلوف (١٣٦٦)

المنجد في اللغة، ط: دار المشرق، بيروت

الماوَرْدي: عليّ (٤٥٠)

النكت والعيون، ط. دار الكتب، بيروت

المبرّد: محمّد (٢٨٦)

الكامل، ط. مكتبة المعارف، بيروت

المجلسي: محمّد باقر (١١١١)

بحار الأنوار، ط. دار إحياء التراث، بيروت.

مَجْمَعُ اللُّغة: جماعة (معاصرون)

معجم الألفاظ، ط. ...رمان، طهران

محمّد إسماعيل إبراهيم (معاصر)

معجم الألفاظ والأعلام، ط: دار الفكر، القاهرة

محمود شيت خطّاب (معاصر)

المصطلحات العسكريّة، ط. دار الفتح، بيروت

محمود صافي (١٤٠٥)

الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه ط. دار الرشيد

المَدَني: عليّ (١١٢٠)

أبو الربيع ط النعمان، نجف

المدنيّ: محمّد (٥٨١)

المجموع المغيث، ط دار المدني، جدّة

المراغي: محمّد مصطفى (١٣٦٤)

١ـ تفسير سورة الحجرات، ط الأزهر، مصر

٢ـ تفسير سورة الحديد، ط الازهر، مصر

المراغي: أحمد مصطفى (١٣٧١)

تفسير القرآن، ط دار إحياء التراث، بيروت

مشكور: محمّد جواد (معاصر)

فرهنگ تطبيقي ط كاويان، طهران

المشهديّ: محمّد (١١٢٥)

كنز الدقائق، مؤسّسة النشر الإسلاميّ قم

المصطفويّ: حسن (معاصر)

التحقيق، ط دار الترجمة طهران

معرفة: محمّد هادي (١٤٢٧)

التفسير والمفسّرون، ط الجامعة الرضوية، مشهد

مغنيّة: محمّد جواد (١٤٠٠)

التفسير الكاشف، ط دار العلم للملايين، بيروت

مقاتل: ابن سليمان (١٥٠)

١ـ تفسير مقاتل، ط دار إحياء التراث العربيّ، بيروت.

٢ـ الأشباه والنظائر، ط مكتبة العربيّة مصر

المقدسيّ: مطهّر (٣٥٥)

البدء والتاريخ، ط مكتبة المثنى بغداد

مكارم الشيرازيّ: ناصر (معاصر)

الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ط بيروت

الميبديّ: أحمد (٥٢٠)

كشف الأسرار، ط أمير كبير طهران

الميلانيّ: محمّد هادي (١٣٨٤)

تفسير سورتي الجمعة والتغابن، ط مشهد

النحّاس: أحمد (٣٣٨)

معاني القرآن، ط مكّة المكرّمة

النسفيّ: أحمد (٧١٠)

مدارك التنزيل، ط دار الكتاب، بيروت.

النهاونديّ: محمّد (١٣٧٠)

نفحات الرحمان، ط سنگي، علمي [طهران

النيسابوريّ: حسن (٧٢٨)

غرائب القرآن، ط مصطفى البابيّ، مصر

هارون الأعور: ابن موسى (٢٤٩)

الوجوه والنظائر، ط دار الحريّة، بغداد

هاكس: الإمريكيّ (معاصر)

قاموس كتاب مقدّس ط مطبعة الإمريكيّ بيروت

الهرويّ: أحمد (٤٠١)

الغريبين ط دار إحياء التراث

الهمدانيّ: عبد الرّحمان (٣٢٩)

الألفاظ الكتابيّة ط دار الكتب، بيروت.

هوتسما: مارتن تيودر (١٣٦٢)

دائرة المعارف الإسلاميّة، ط جهان، طهران

الواحديّ: عليّ (٤٦٨)

الوسيط، ط دار الكتب العلميّة، بيروت.

اليزيديّ: يحيى (٢٠٢)

غريب القرآن، ط عالم الكتب، بيروت

اليعقوبيّ: أحمد (٢٦٢)
التاريخ، ط دار صادر، بيروت.

يوسف خيّاط (؟)
ملحق بلسان العرب ط أدب الحوزة، قم

فهرس الأعلام المنقول عنهم بالواسطة

أبان بن عثمان (٢٠)
إبراهيم التيميّ (؟)
ابن أبي إسحاق: عبدالله (١٢٩)
ابن أبي عبلة: إبراهيم (١٥٣)
ابن أبي نجيح: يسار (١٣١)
ابن إسحاق: محمّد (١٥١)
ابن الأعرابيّ: محمّد (٢٣١)
ابن أنس: مالك (١٧٩)
ابن برّيّ: عبدالله (٥٨٢)
ابن بُزُرْج: عبد الرّحمان (؟)
ابن بنت العراقيّ (٧٠٤)
ابن تيميّة: أحمد (٧٢٨)
ابن جُرَيْج: عبدالملك (١٥٠)
ابن جنّيّ: عثمان (٣٩٢)
ابن الحاجب: عثمان (٦٤٦)
ابن حبيب: محمّد (٢٤٥)
ابن حجر: أحمد بن عليّ (٨٥٢)
ابن حجر: أحمد بن محمّد (٩٧٤)
ابن حزم: عليّ (٤٥٦)
ابن حلزة ... (؟)
ابن خَرُوف: عليّ (٦٠٩)
ابن ذكوان: عبد الرّحمان (٢٠٢)
ابن رجب: عبدالرّحمان (٧٩٥)
ابن الزّبير: عبدالله (٧٣)
ابن زنجلة: عبدالرّحمان (١٨٢)
ابن السَّمَيْقع: محمّد (؟)
ابن سيرين: محمّد (١١٠)
ابن سينا: عليّ (٤٢٨)
ابن الشِّخّير: مُطرِّف (٥٤٢)
ابن شُرَيح (؟)
ابن شُمَيْل: نضر (٢٠٣)
ابن الشّيخ (؟)
ابن عادل (؟)
ابن عامر: عبدالله (١١٨)
ابن عبّاس: عبدالله (٦٨)
ابن عبدالملك: محمّد (٢٤٤)
ابن عساكر (؟)
ابن عصفور: عليّ (٦٦٩)

ابن عطاء: واصل (١٣١)
ابن عقيل: عبدالله (٧٦٩)
ابن عُمر: عبدالله (٧٣)
ابن عيّاش: محمّد (١٩٣)
ابن عُيَيْنَة: سُفيان (١٩٨)
ابن فورك: محمّد (٤٠٦)
ابن كثير: عبدالله (١٢٠)
ابن كعب القُرَظيّ: محمّد (١١٧)
ابن الكلبيّ: هشام (٢٠٤)
ابن كمال باشا: أحمد (٩٤٠)
ابن كمّونة: سعد (٦٨٣)
ابن كيسان: محمّد (٢٩٩)
ابن ماجه: محمّد (٢٧٣)
ابن مالك: محمّد (٦٧٢)
ابن مجاهد: أحمد (٣٢٤)
ابن مُحَيصِن: محمّد (١٢٣)
ابن مسعود: عبدالله (٣٢)
ابن المسيّب: سعيد (٩٤)
ابن ملك: عبداللطيف (٨٠١)
ابن المنير: عبدالواحد (٧٣٣)
ابن النّحّاس: محمّد (٦٩٨)
ابن هاني: ... (؟)
ابن هُرمُز: عبدالرّحمان (١١٧)
ابن الهيثم: داود (٣١٦)
ابن الورديّ: عُمر (٧٤٩)
ابن وَهْب: عبدالله (١٩٧)
ابن يَسْعُون: يوسف (٥٤٢)
ابن يعيش: عليّ (٦٤٣)
أبو بحريّة: عبدالله (٨٠)
أبو بكر الإخشيد: أحمد (٣٦٦)
أبو بكر الأصمّ (٢٠١)
أبو الجزال الأعرابيّ (؟)
أبو جعفر القاري: يزيد (١٣٢)
أبو الحسن الصّائغ (؟)
أبو حمزة الثّماليّ: ثابت (١٥٠)
أبو حنيفة النُعمان (١٥٠)
أبو حَيْوَة: شُريح (٢٠٣)
أبو داود: سليمان (٢٧٥)
أبو الدّرداء: عُويمر (٣٢)
أبو دُقَيش (؟)
أبو ذرّ: جُندب (٣٢)
أبو روق: عطيّة (؟)
أبو زياد: عبدالله (؟)
أبو سعيد الخُدريّ: سعد (٧٤)
أبو سعيد البغداديّ: أحمد (٢٨٥)
أبو سعيد الخرّاز: أحمد (٢٨٥)
أبو سليمان الدّمشقيّ: عبدالرّحمان (٢١٥)
أبو السّمّال: قعنب (؟)
أبو شريح الخزاعيّ (؟)
أبو صالح (؟)
أبو الطّيّب اللّغويّ (؟)
أبو العالية: رُفيع (٩٠)

أبو عبدالرّحمان: عبدالله. (٧٤)
أبو عبدالله محمّد (؟)
أبو عثمان الحِيري: سعيد (٢٨٩)
أبو العلاء المعرّي: أحمد (٤٤٩)
أبو علي الأهوازي: حسن (٤٤٦)
أبو علي مسكويه أحمد (٤٢١)
أبو عمران الجُوني: عبدالملك (؟)
أبو عمرو ابن العلاء: زبّان (١٥٤
أبو عمرو الجَرْمي: صالح (٢٢٥)
أبو الفضل الرّازي (؟)
أبو قِلابة (١٠٤)
أبو مالك: عمرو (؟)
أبو المتوكّل: علي (؟)
أبو مِخلَز: لاحق (؟)
أبو مُعَلِّم: محمّد. (٢٤٥)
أبو مسلم الأصفهاني. محمّد (٣٢٢)
أبو مُنذِر السّلّام: ... ؟)
أبو موسى الأشعري: عبدالله ٤٤)
أبو نصر الباهلي: أحمد. ٢٣١)
أبو هُرَيرة: عبدالرّحمان (٥٩)
أبو الهيثم: ٢٧٦)
أبو يزيد المدني .. (؟)
أبو يعلى: أحمد. (٣٠٧)
أبو يوسف: يعقوب. (١٨٢)
أُبَي بن كعب. (٢١)
أحمد بن حنبل. (٢٤
الأحمر: علي (١٩٤)
الأخفش الأكبر عبدالحميد (١٧٧)
إسحاق بن بشير (٢٠٦)
الأسدي (؟)
إسماعيل بن القاضي (؟)
الأصم: محمّد (٣٤٦)
الأعشى ميمون (١٤٨)
الأعمش سليمان (١٤٨)
إلياس: (؟)
أنس بن مالك (٩٣)
الأموي سعيد (٢٠٠)
الأوزاعي عبدالرّحمن (١٥٧)
الأهوازي حسن (٤٤٦)
الباقِلاني محمّد (٤ ٣)
البخاري محمّد (٢٥٦)
بَراء بن عارب (٧١)
البُرجي: علي (؟)د
البَرجمي: ضابئ (؟)
البقلي (؟)
البلخي: عبدالله (٣١٩)
البَلُّوطي: منذر (٣٥٥)
بوست: جورج ادوارد (١٣٢٧)
الترمذي محمّد. (٢٧٩)
ثابت البناني (١٢٧)
الثّعلبي أحمد (٤٢٧)
الثّوري سفيان (١٦١)

جابر بن زيد (٩٣)
الجُبّائيّ محمّد ٣٠٣
الجَحْدَريّ كامل (٢٣١)
جمال الدّين الأفغانيّ (١٣١٥)
الجُنَيْد البغداديّ ابن محمّد ٢٩٧
جهرم بن صفوان ٢٨
الحارث بن ظالم (٢٢)
الحَدّاديّ (؟)
الحرّانيّ محمّد (٥٦٠)
الحسن بن يسار ١١٠
حسن بن حيّ (؟)
حسن بن رياد [illegible]
حسن بن فضل (٥٤٨)
حفص بن عمر (٢٤٦)
حمّاد بن سَلَمة (١٦٧)
حمزة القارئ (١٥٦)
حُمَيْد ابن قيس (؟)
الحوفيّ عليّ (٤٣٠)
خصيف (؟)
الخطيب التّبريزيّ يحيى ٥٠٢
الخفاجيّ عبدالله (٤٦٦)
خلف القارئ (٢٩٩)
الخُوَيّيّ محمّد (٦٩٣)
الخياليّ أحمد ٨٦٢
الدّقّاق (؟)
الدّمامينيّ محمّد (٨٢٧)
الدّوانيّ (٩١٨)
الدّينوريّ أحمد (٢٨٢)
الرّبيع بن أنس (١٣٩)
ربيعة بن سعيد (؟)
الرّضيّ الأستراباديّ (٦٨٦)
الرّمّانيّ عليّ (٣٨٤)
رُوَيس محمّد (٢٣٨)
الرّتنيّ (؟)
الزُّبير بن بكّار (٢٥٦)
الزّجّاجيّ عبد الرّحمان (٣٣٧)
الزّهراويّ حنف (٤٢٧)
الزُّهْريّ محمّد (١٢٨)
زيد بن أسلم (١٣٦)
زيد بن ثابت (٤٥)
زيد بن عليّ (١٢٢)
السُّدّيّ إسماعيل (١٢٨)
سعد بن أبي وقّاص (٥٥)
سعد المفتيّ (؟)
سعيد بن جُبَيْر (٩٥)
سعيد بن عبد العزيز (١٦٧)
السُّلَميّ القارئ عبدالله (٧٤)
السُّلَميّ محمّد (٤١٢)
سليمان بن جمّاز المدنيّ (١٧٠)
سليمان بن موسى (١١٩)
سليمان التّيميّ (؟)
سهل التُّستريّ (٢٨٣)

السِّيرافيّ: حسن (٣٦٨)
الشاذلي. (؟)
الشاطبيّ (؟)
الشافعيّ: محمّد (٢٠٤)
الشّبليّ: دُلف (٣٣٤)
الشّعبيّ: عامر (١٠٣)
شُعيب الجبئيّ (؟)
الشّقيق بن إبراهيم (١٩٤)
الشّلوبينيّ: عمر (٦٤٥)
شَمِر بن حمدويه (٢٥٥)
الشُّمُنّيّ: أحمد (٨٧٢)
الشّهاب: أحمد (١٠٦٩)
شهاب الدّين القرافيّ (٦٨٤)
شهر بن حوشب (١٠٠)
شيبان بن عبد الرّحمن (؟)
شيبة الضّبّيّ (؟)
شَيْذلة: عُزيزيّ (٤٩٤)
صالح المريّ (؟)
الصّيقليّ: محمّد (٥٦٥)
الضّبّيّ: يونس (١٨٢)
الضّحّاك بن مزاحم (١٠٥)
طاووس: بن كيسان (١٠٦)
الطَّبْقَجَليّ: أحمد (١٢١٣)
طلحة بن مُصرّف (١١٢)
الطّيبيّ: حسين (٧٤٣)
عائشة: بنت أبي بكر (٥٨)
عاصم الجحدريّ (١٢٨)
عاصم القاري (١٢٧)
عامر بن عبدالله (٥٥)
عبّاس بن الفضل (١٨٦)
عبدالرّحمن بن أبي بَكْرة (٩٦)
عبدالعزيز (٦١٢)
عبدالله بن أبي ليلى (؟)
عبدالله بن الحارث (٨٦)
عبدالله المبطيّ (؟)
عبدالوهّاب النّجّار (١٣٦٠)
عُبيد بن عُمَير (؟)
العَتَكيّ: عبّاد (١٨١)
العَدَويّ (؟)
عصام الدّين: عثمان (١١٩٣)
عصمة بن عروة (؟)
العطاء بن أسلم (١١٤)
عطاء بن سائب (١٣٦)
عطاء الخراسانيّ: بن عبدالله (١٣٥)
عِكْرمة بن عبدالله (١٠٥)
العلاء بن سيّابة (؟)
عليّ بن أبي طلحة (١٤٣)
عمارة بن عائذ (؟)
عُمر بن ذَرّ (١٥٣)
عمرو بن عبيد (١٤٤)
عَمرو بن ميمون (؟)
عيسى بن عُمَر (١٤٩)

العوفيّ: عطيّه (١١١)
العينيّ: محمود (٨٥٥)
الغزاليّ: محمّد (٥٠٥)
الغزنويّ (٥٨٢)
الفارابيّ: محمّد (٣٣٩)
الفاسيّ (؟)
الفضل الرّقاشي (٢٠٠)
قتادة بن دعامة (١١٨)
القزوينيّ: محمّد (٧٣٩)
قُطْرُب: محمّد (٢٠٦)
القفّال: محمّد (٣٢٨)
القلانسي: محمّد (٥٢١)
كُراع النّمل: عليّ (٣٠٩)
الكسائيّ: عليّ (١٨٩)
كعب الأحبار: ابن ماتع (٣٢)
الكعبيّ: عبدالله (٣١٩)
الكفعميّ: ابراهيم (٩٠٥)
الكلْبيّ: محمّد (١٤٦)
كلَنْبويّ (؟)
الكيا الطّبَريّ (؟)
اللّؤلؤيّ: حسن (٢٠٤)
اللّحياني: عليّ (٢٢٠)
اللّيث بن المظفّر (١٨٥)
الماتريديّ: محمّد (٣٣٣)
المازنيّ: بكر (٢٤٩)
مالك بن أنس (١٧٩)
مالك بن دينار (١٣١)
المالكيّ (؟)
الملويّ (؟)
مُجاهد: جبر (١٠٤)
المحاسبيّ: حارث (٢٤٣)
محبوب: ... (؟)
محمّد أبي موسى (؟)
محمّد بن حبيب (٢٤٥)
محمّد بن الحسن (١٨٩)
محمد بن شُريح الأصفهانيّ (؟)
محمّد عبده: ابن حسن خير الله (١٣٢٣)
محمّد الشّيشيّ (؟)
مروان بن الحكم (٦٥)
المُستمر بن عبدالملك (؟)
مصلح الدّين اللّاري: محمّد (٩٧٩)
مُعاذ بن جبل (١٨)
مُعتمر بن سليمان (١٨٧)
المغربيّ: حسين (٤١٨)
المفضّل الضّبّيّ: بن محمّد (١٨٢)
مكحول بن شهراب (١١٢)
المنذريّ: محمّد (٣٢٩)
المهدويّ: أحمد (٤٤٠)
مؤرّج السّدوسيّ: ابن عمر (١٩٥)
موسى بن عمران (٦٠٤)
ميمون بن مهران (١١٧)
النّخعيّ: إبراهيم (٩٦)

نصر بن عليّ. (؟)
نعّوم بك: بن بشّار. (١٣٤٠)
نفطَوَيه: ابراهيم. (٣٢٣)
اَلنقّاش: محمّد. (٣٥١)
النّووي: يحيى. (٦٧٦)
هارون بن حاتم. (٧٢٨)
الهُذَلِيّ: قاسم. (١٧٥)
همّام بن حارث. (؟)
وَرْش: عثمان. (١٩٧)
وَهْب بن جرير. (٢٠٧)
وَهْب بن مُنَبِّه. (١١٤)
يحيى بن جعدة. (؟)
يحيى بن سعيد. (؟)
يحيى بن سَلّام. (٢٠٠)
يحيى بن وثّاب. (١٠٣)
يحيى بن يَعْمَر. (١٢٩)
يزيد بن أبي حبيب. (١٢٨)
يزيد بن رومان. (١٣٠)
يزيد بن قعقاع. (١٣٢)
يعقوب بن اسحاق. (٢٠٢)
اليَماني: عُمَر. (؟)

مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی

سماحة السيد القائد حضرة آية الله الخامنئي - مُدّ ظلّه الوارف - في لقاء المدير التنفيذي للمؤسسة بسماحته عصر يوم الخميس ١٣ صفر ١٤٢٦هـ، في قاعة الأماكن المتبركة قال عن «المعجم في فقه لغة القرآن وسرّ بلاغته»:

«هذا الكتاب [illegible] كما كان عندي من مراجعات وجدته أفضل من كل ما رأيت. هذه موسوعة ودائرة معارف قرآنية، واسم «المعجم» قليل لهذا الكتاب، فهو ليس كتاب لغة [فقط]، بل فيه الكثير من الأقوال والآراء، وتفصيل أيضاً، إضافة لما في آخر كل بحث من تحليل. هذا كتاب قيّم ومفيد وليس عندنا له نظير».

فهرس عامّ لكتاب المعجم في فقه لغة القرآن

المجلّد الأوّل:	آدم ـ اذن
المجلّد الثّاني:	أذي ـ ال هـ
المجلّد الثّالث:	ال و ـ ان س
المجلّد الرّابع:	ان ف ـ ب د ل
المجلّد الخامس:	ب د ن ـ ب ط ل
المجلّد السّادس:	ب ط ن ـ ب هـ ج
المجلّد السّابع:	ب هـ ل ـ ت ل و
المجلّد الثّامن:	ت م م ـ ج ب ل
المجلّد التّاسع:	ج ب ن ـ ج م ل
المجلّد العاشر:	ج م م ـ ح ج ج
المجلّد الحادي عشر:	ح ج ر ـ ح س د
المجلّد الثّاني عشر:	ح س ر ـ ح ق ف
المجلّد الثّالث عشر:	ح ق ق ـ ح م ل
المجلّد الرّابع عشر:	ح م م ـ ح ي ي
المجلّد الخامس عشر:	خ ب ء ـ خ س ر
المجلد السّادس عشر:	خ س ف ـ خ ل ع
المجلّد السّابع عشر:	خ ل ف ـ خ م ر
المجلّد الثّامن عشر:	خ م س ـ د خ ر

بعض ما أصدره مجمع البحوث الإسلاميّة في القرآن و علومه

- الإمام المهدى في القرآن والسنّة
- آيات العقائد
- التّفسير البنايى
- الجمان فى تشبيهات القرآن
- الدّر النّظيم فى لغات القرآن العظيم
- دراسات فنّيّه فى صور القرآن
- دراسات فنّيّه فى قصص القرآن
- رسالة المحكم و المتشابه
- روائع التّشبيهات القرآنيّه و النّبويّة و العلويّة
- قبسات من معارف القرآن الكريم
- كتاب فى قوارع القرآن
- الموضح عن جهه اعجاز القرآن
- نصوص فى علوم القرآن
- وجوه القرآن

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى